



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**Idolatría y hechicería en el arzobispado de
México. Siglo XVI.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

VÍCTOR MANUEL ÁVILA ÁVILA

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. TERESA ROJAS RABIELA

MÉXICO D.F. ENERO DE 2016

Contenido

| | |
|---|------------|
| Agradecimientos: | 5 |
| Introducción..... | 9 |
| I. Hacia la definición de idolatría para los indios novohispanos | 45 |
| Idolatría en la tradición cristiana | 45 |
| La idolatría en la España de los primeros años de la modernidad | 53 |
| La definición jurídica del indio..... | 62 |
| El indio idólatra | 77 |
| Hacia una definición del indio idólatra | 88 |
| II. Pecado y confesión entre los indios del Arzobispado de México | 93 |
| El pecado..... | 93 |
| La confesión de los indios..... | 110 |
| III. El indio idólatra y la impartición de justicia..... | 133 |
| Los primeros años | 133 |
| Indios procesados por crímenes contra la fe durante la Inquisición Apostólica de Zumárraga o administración de justicia eclesiástica a los indios | 145 |
| Los personificadores de deidades | 155 |
| Los hechiceros..... | 167 |
| Los protectores de deidades..... | 179 |
| IV. La idolatría y la hechicería entre las Leyes Nuevas y el Primer Concilio Provincial Mexicano..... | 199 |
| Hacia una primera definición de idolatría. Un proyecto pedagógico de Juan de Zumárraga. | 199 |
| La persecución idolátrica y la producción literaria | 203 |
| La idolatría y la hechicería en la obra de Juan de Zumárraga | 212 |
| La idolatría y la hechicería tras la muerte de Zumárraga y hasta el Primer Concilio Provincial | 228 |

| | |
|---|------------|
| V La hechicería..... | 233 |
| La hechicería de los indios en la colonia | 233 |
| El hechicero como satanista | 239 |
| Los hombres con personalidad sobrenatural | 247 |
| El nahualli | 248 |
| El tlacatecolotl..... | 255 |
| Los conjuradores de granizo..... | 261 |
| Los médicos..... | 276 |
| | |
| VI. La idolatría en los concilios provinciales | 285 |
| Alonso de Montúfar contra la idolatría | 285 |
| El Primer Concilio Provincial Mexicano | 290 |
| El culto guadalupano y la lucha contra la idolatría | 298 |
| El segundo Concilio Provincial Mexicano | 305 |
| Hacia el Tercer Concilio Provincial Mexicano | 311 |
| El Tercer Concilio Provincial Mexicano..... | 316 |
| | |
| Epílogo..... | 335 |
| Fuentes: | 341 |
| Archivos:..... | 341 |
| Colecciones documentales y guías documentales: | 341 |
| Fuentes primarias impresas..... | 342 |
| Bibliografía | 349 |

Índice de tablas

| | |
|---|-----|
| Tabla 1 Arte del bien confesar..... | 58 |
| Tabla 2 Indios procesados durante la gestión inquisitorial de Juan de Zumárraga. | 150 |
| Tabla 3 Averiguaciones contra indios..... | 153 |

Índice de imágenes

| | |
|---|-----|
| Ilustración 1 Capilla abierta de San Nicolás Tolentino, Actopan. Estado de Hidalgo | 129 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Ilustración 2 La lámina de la <i>Historia de Tlaxcala</i> deja ver cómo fue el trato a los indios idólatras. | 141 |
| Ilustración 3 AHAM Caja 183, Exp. 2. | 214 |
| Ilustración 4 Juan de Zumárraga, <i>Doctrina breve</i> (1544) Biblioteca John Carter Brown. | 217 |
| Ilustración 5 <i>Tlacatecolotl</i> en el <i>Códice Florentino</i> , L. X, f 21r..... | 259 |
| Ilustración 6 Capilla del cerrito, que de acuerdo con el relato del <i>Nican mopohua</i> , fue el lugar donde acontecieron las primera apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Construcción del siglo XVII. Fotografía de 13 de octubre de 2013. | 300 |
| Ilustración 7 <i>Códice Florentino</i> , L. XII, f 53r..... | 315 |

Agradecimientos:

La presente tesis es el producto de una serie de apoyos, de personas e instituciones, son tantos que tal vez me olvide, sin querer hacerlo, de nombrar a algunos, pido una disculpa si es el caso. Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca que me otorgó durante el doctorado, esos recursos fueron de gran valor para realizar la investigación.

Esta tesis es el producto de la investigación, pero al mismo tiempo de las discusiones, reflexiones e intercambios de ideas con varias personas. En primer lugar quiero agradecer a la Dra. Teresa Rojas Rabiela, por el apoyo, guía, consejos, recomendaciones, de lecturas, archivos, personas y lugares, así como el acompañamiento a lo largo del proceso, desde el inicio hasta su culminación. Las charlas, sobre todo en su casa, cuando hablábamos de mis avances fueron siempre gratificantes, ya que terminaba con ideas nuevas que se incorporaban a la investigación. Compartí distintos momentos que me hicieron crecer académicamente, pero sobre todo en el plano personal, de manera particular el viaje que hicimos a la fiesta del copal, a Temalacatzingo, Guerrero fue algo increíble, aprendí mucho de ella.

Agradezco a mis sinodales, la Dra. Gabriela Solís Robleda por sus lecturas tan atentas y los señalamientos, tanto de recomendaciones como de orientación fueron muy valiosos. Por otro lado el Dr. Gerardo Lara Cisneros fue muy cercano a mí, entre otras cosas porque me invitó a una de sus clases en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, así como a participar en el seminario de Antropohistoria, coordinado por él y por el Dr. Roberto Martínez González, ambas cosas me hicieron crecer intelectualmente. Lo anterior, a parte de las sugerencias constantes y de la discusión continúa de los avances. Agradezco la invitación y el recibimiento que me dio el Dr. David Tavárez en Vassar College, Nueva York, gracias a él me abrieron las puertas en dos bibliotecas, en la Biblioteca de la Hispanic Society of America en Nueva York y en la Biblioteca John Carter Brown en Providence, Rhode Island. Tanto a mi directora, como a mis sinodales les agradezco, además de su guía, la solidaridad y la paciencia.

Dejo constancia de mi gratitud al CIESAS por brindarme la oportunidad de realizar mis estudios de doctorado, allí conocí a personas que me dieron consejos, recomendaciones y que atendieron mis inquietudes en diversos momentos. Una mención especial es para François Lartigue (†) quien fue uno de los primeros en atender mis dudas. Los primeros comentarios que recibí de François fueron decisivos para la selección final del tema. Sus recomendaciones de lecturas, pero sobre todo las observaciones en relación a la selección de conceptos que tenía en ese primer momento, fueron fundamentales en la tesis que aquí presento. A mis profesores: Mariangela Rodríguez Nicholls y Antonio Escobar Ohmte de, les agradezco los comentarios y las propuestas para mejorar el proyecto inicial. A mis compañeros, especialmente a Marta Martín por sus consejos, sugerencias, intercambio de lecturas, puntos de vista y a Miguel Hernández, quien hizo lo propio, Marco Aurelio Almazan que se convirtió en un amigo entrañable.

Debo agradecer a los que siempre estuvieron conmigo, el Dr. Fernando Martínez Cortés y Lourdes Viesca Treviño, su apoyo en lo académico, desde hace ya muchos años cuando era un estudiante de licenciatura y la ayuda en los últimos años en lo personal, lo agradezco infinitamente. Víctor Hugo Valdés, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Michoacana, me ayudó a entender de una manera profunda el concepto teológico de Idolatría. Sin sus comentarios no hubiera logrado captar la dimensión filosófica de la obra de Tomás Aquino. Cada vez que me sentía existencialmente desorientado me explicaba de una manera accesible los conceptos tomistas. Así como al Dr. Gerardo Sánchez Díaz del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana.

Los encargados de bibliotecas y archivos fueron personajes fundamentales, en algunos casos se limitaban a cumplir con su trabajo, de cualquier manera fueron siempre atentos, como en el Archivo General de la Nación. En primer lugar a los encargados de la biblioteca “Ángel Palerm”, Yadira Lazcano y Ricardo Mejía. En el Archivo Histórico del Arzobispado de México, recibí la ayuda y atención de Marco Antonio Pérez Iturbe, quien me dio algunos consejos para encontrar información que no tenía en cuenta. En el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano me recibió Salvador Hernández, sus sugerencia de búsqueda me hicieron triangular

información entre archivos. Eunice Domínguez y Laura García de la Biblioteca Pública Universitaria, me acompañaron durante varios días en la ubicación de libros del fondo conventual. Durante mis visitas al fondo Antiguo de la Universidad Pontificia. En la biblioteca pública de Nueva York tuve la suerte de ser atendido por Kyle Triplett, quién me ayudó para que el curador accediera a prestarme los libros solicitados. En la biblioteca de la Sociedad Hispánica de América, Vanessa Pintado y Fabián Landi me recibieron y atendieron mis solicitudes. En la biblioteca John Carter Brown, Valery Andrews, Kimberly Nusco y su curador Ken Ward facilitaron en mucho mi trabajo, ya que a través de comunicación previa, tuvieron todo listo a mi llegada a la biblioteca.

Aurora Montúfar y su esposo Jaime Torres, nos invitaron a Teresa Rojas y a mí, a la fiesta del copal en Guerrero, agradezco a ambos por esa maravillosa experiencia. Jaime me habló de elementos geológicos en materia mitológica de la zona y Aurora de aspectos botánicos, que complementan los asuntos socioculturales que envuelven los usos del copal.

Por el lado no académico, tuve la ayuda de muchas personas. En primer lugar de mi familia, Madelein Torres, mi esposa, cómplice y compañera de andanzas. El amor, la paciencia, los sacrificios personales y profesionales, no son lo único que le agradezco, ya que además fue mi asistente durante todo el proceso, su ayuda es invaluable, ya que me asistió en las visitas a los archivos y en varias bibliotecas, así como en la paleografía de documentos, en la revisión de las diversas versiones que tuvo la tesis. Tonatiuh llegó a mi vida en medio del proceso del doctorado y se convirtió en mi segundo acompañante y en el Sol que ilumina mi camino. A mis padres, Manuel y Rebeca que estuvieron pendientes de cada detalle y en momentos complicados. A mi suegra Amelia Arriaga, por acudir cuando no era posible que mis acompañantes fueran conmigo y en general a la familia de mi esposa, que me ayudaron de diversas formas y en momentos clave, de manera particular a Raúl Rojas y Juan Jaramillo. En algunas ocasiones la familia es lo único que queda.

La ciudad de México me dio la bienvenida a través de dos amigos, Zully Calderón y Rodolfo Tenorio. Ellos me abrieron su casa, me acompañaron y ayudaron en todo lo necesario para instalarme en el centro de Tlalpan.

En Nueva York fui recibido y alojado por mi familia Gabriel, Carlos, Brigida, sin la ayuda de ellos, especialmente financiera, las cosas hubieran sido más difíciles, ya que la beca mixta a la que tuve acceso no fue suficiente para los gastos que generan la estancia en el extranjero. El tiempo y la distancia no limitan los lazos que nos unen.

Finalmente quiero agradecer y reconocer el trabajo de los médicos que han estado cerca de mí, Madelein, pero sobre todo de Tonatiuh en este proceso tan complicado. Fernando Martínez y Lourdes Viesca fueron los intermediarios, con la clínica de Labio y Paladar Hendido del Hospital General Manuel Gea González. De manera particular a Héctor Prado, Marcia Pérez, Alejandro Orihuela. Asimismo a la Pilar Ibarra, por el apoyo con Tonatiuh, sin su trabajo y orientación no podríamos entender muchas cosas.

Introducción

La tesis que ahora presento, tiene como objeto llegar a una amplia definición de idolatría y hechicería, conceptos utilizados para describir a los indios, política, religiosa y culturalmente, del arzobispado de México, desde finales de la década de los años veinte del siglo XVI y hasta el final del Concilio tercero provincial mexicano en 1585. Estos conceptos tenían modos distintos de entenderse, ya que se podían referir a una cuestión filosófica-teológica o bien a un asunto canónico-jurídico, que en momentos se puso el acento en una forma o en otra, es por ello que abordo las dos formas. Idolatría y hechicería resultaron de gran importancia, pues a través de ellos se explicaba la existencia de otros hombres de los que hasta el momento no se tenía noticia en Europa, al tiempo que se asimilaban como parte de la cristiandad. Para ello he revisado una amplia variedad de fuentes, entre las que he dado mayor importancia a los impresos y bibliografía, que incluyen autores clásicos y modernos, a través de análisis de esos materiales me fue posible apuntar los cambios y adaptaciones que sufrieron dichos conceptos, en los diversos planos en los que podían entenderse.

Considero que es importante un trabajo de este tipo pues en general la falta de definición de idolatría y las diversas maneras en que se entendió y se aplicó a los indios de ese periodo serían de utilidad para entender en una mayor y mejor dimensión el proceso de evangelización a cargo de distintos agentes del Estado español. Todo concepto implica una construcción y deconstrucción, que lleva no a uno sino a varios modos de entenderlo y aplicarlo, de acuerdo al tiempo y al espacio de que se trate. En general la historiografía que habla sobre la idolatría en México ha estimado que no se requiere seguir la historia del concepto, sin embargo en el curso de mi investigación me surgieron una serie de dudas a raíz de la falta de esa definición precisa respecto tanto al concepto como a sus derivaciones, tales como las siguientes: ¿Qué entendía la Iglesia por idolatría y por qué se calificó así a los indios? ¿Cómo se adaptó el concepto de idolatría para los indios en el arzobispado de México a fin de integrarlos a la cristiandad universal y cuáles fueros las implicaciones de un cambio cultural de este tipo en

un proceso que tuvo lugar durante el siglo XVI? ¿Existió relación entre la definición de la personalidad jurídica de los indios y la idolatría? ¿De qué manera se relacionó la hechicería con la idolatría?

La idolatría y hechicería sirvieron a la Iglesia y la Corona para explicar y entender a esos otros, los habitantes del vasto continente americano, pues implicaba al mismo tiempo un reconocimiento de su organización social, gobierno y religión, pero mal enfocados por la ignorancia del verdadero Dios y de la Iglesia, ya que algunos religiosos consideraron la inclinación natural del hombre para buscar a Dios, aunque en algunos casos se confundía con otra cosa que no era. En ese sentido, como el poder político y el religioso estaban íntimamente ligados, las instituciones prehispánicas a pesar de cumplir sus funciones sociales, se respaldaban en elementos no cristianos y por lo tanto contrarios al dogma. La falta de definición de la personalidad jurídica del indio que caracterizó los primeros tiempos de la conquista y evangelización, al menos hasta de década de 1540, provocó una serie de cambios en la manera en que se les trató e integró a la cristiandad. Por eso en el siglo XVI encontramos que se les calificó de diferente manera de acuerdo a los contextos marcados, tanto por situaciones propias de la Nueva España o incluso tan particulares como del arzobispado de México como por aspectos externos, como la famosa polémica de Valladolid, (en la que Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas se enfrentaron en una discusión sobre la forma de concebir la conquista de América y a los indios, el primero de ellos consideraba a los indios sujetos de servidumbre y por lo tanto era lícito apropiarse de sus territorios. Mientras que Las Casas, creía que únicamente necesitaban de la vigilancia de los religiosos para ser convertidos al cristianismo, pues el resto de su vida estaba bastante organizada). Otro suceso externo, pero de gran importancia en la definición de la idolatría fue el Concilio ecuménico de Trento (1545-1563), pues se planteaba como un elemento fundamental pues Lutero criticaba a la Iglesia de promover la idolatría, a través de la adoración a las imágenes.

Acontecimientos como los antes señalado, más la convivencia con los pobladores indios, así como la creación de leyes cada vez más claras para su gobierno civil y

eclesiástico, llevó a que los participantes en el Concilio tercero provincial mexicano (en su mayoría religiosos), tuvieran una mayor claridad conceptual, en primer lugar del indio mismo y luego de la manera de administrar los sacramentos y los demás aspectos teológicos y canonistas. El Concilio puso especial cuidado con los hechiceros, a quienes se consideraban como dañinos para las buenas costumbres y que atentaban en contra de la fe por promover la idolatría a través de sus antiguas creencias.

Objetivos:

- Establecer una periodización para conocer y entender cómo y en qué sentido se dieron los cambios en el reconocimiento del indio como idólatra por la Iglesia.
- Seguir la trayectoria de la adaptación del concepto a los indios.
- Apuntar la relación entre la definición jurídica del indio y la de idolatría.
- Distinguir entre el aspecto teológico y el jurídico, tanto de la idolatría como de la hechicería.
- Mostrar la relación estrecha que la Iglesia consideraba entre idolatría y hechicería.

Hipótesis:

La idolatría y la hechicería sirvieron a la Iglesia y a la Corona para explicar y entender al otro, en un sentido religioso y político, pues necesitaban de categorías propias para enfrentar las nuevas realidades que América ofrecía. La primera explica al otro, lo reconoce, además de que lo incluye en la cristiandad con ciertas características. La segunda, trata de explicar al indio y sus antiguas prácticas y creencias religiosas. También es importante porque a través de la hechicería se nos muestra que la inclusión de esos otros en la cristiandad no se trató de un proceso pasivo y que las creencias y cultos propios de los indios, al paso del tiempo, tuvieron una estrecha relación con los cristianos europeos. Señora

Contexto:

Mi interés parte del momento de la creación del obispado de México en 1528 y hasta 1585, año del Concilio tercero provincial mexicano, es decir desde la creación de la Iglesia en la Nueva España hasta su consolidación, que en hechos específicos son el nombramiento de Juan de Zumárraga como primer obispo de México y el fin del Concilio Tercero Provincial. Ahora bien, debemos tomar en cuenta asuntos generales que nos llevaron a revisar fuentes de la baja Edad media. Esto no quiere decir que nos adentraremos a cuestiones tan añejas, pero dado que seguiremos la historia de un concepto, ocasionalmente abordaremos cuestiones generales de la Iglesia católica, ya que de otra manera no podríamos tener un panorama completo. En ese sentido aspectos dictados por Roma o la Corona española son de vital importancia, tales como las resoluciones del concilio de Trento o bien las cédulas reales y leyes que indicaban el camino a seguir con los indios.

Como límites geográficos establecemos los del obispado y luego arzobispado de México, difícil de definir y precisar pues fue un territorio en constante movimiento, con fronteras cambiantes a medida que avanzaba la conquista y colonización. Aunque parece un espacio amplio, fueron la ciudad de México y sus alrededores los sitios en donde hubo mayor actividad, reflejada en más datos, aunque en los casos de indios que enfrentaron la justicia eclesiástica se advertirá que algunos de los lugares donde se tuvieron crímenes contra la fe no eran tan cercanos. Las discusiones teológicas, canonistas y jurídicas se realizaban en la sede arzobispal, pero las noticias de sacrificios, ofrendas y hechiceros se daban, por lo general, fuera de la ciudad de México.

Fuentes:

Para la realización de esta tesis conté con diversos tipos de fuentes primarias de la época de estudio, entre las cuales dos son los más importantes: por un lado las documentales, algunas de las cuales están resguardadas en archivos y otras que han sido publicadas en colecciones, y por el otro textos y manuscritos de la época, algunos de los cuales cuentan con ediciones modernas y otros sólo con las ediciones originales de la época. Otra fuente es la imagen religiosa que fueron

plasmadas para la mejor comunicación con los nuevos conversos, tales como pinturas, esculturas o fachadas o retablos de templos. Finalmente nos valemos de una importante cantidad de estudios especializados sobre el tema, que incluyen libros, revistas y periódicos.

La dispersión documental es el problema fundamental para el estudio de las fuentes, como lo han por los especialistas en el tema. Los repositorios que utilicé fueron básicamente tres, complementarios entre sí. El Archivo General de la Nación es sin duda el más importante, específicamente los ramos Inquisición e Indiferente Virreinal que son los que contienen la mayor parte de la documentación que utilizo, sobre todo de la primera mitad del siglo XVI; que se relaciona con los procesos inquisitoriales seguidos a diversos indios por Juan de Zumárraga, primer obispo de México. Además de estos procesos también encontramos otro tipo de documentos como edictos, bulas, cartas, etc. Los documentos de los procesos que Zumárraga siguió a los indios durante su gestión como Juez Inquisidor Apostólico son los que más información nos brindan sobre el trato que recibieron ante las instancias de justicia eclesiástica de la naciente Iglesia novohispana. Buena parte de los procesos aparecieron publicados en el libro *Procesos de indios idólatras y hechiceros* de 1912 y a cargo de Luis Gonzalez Obregón¹. En algunos casos citaremos la obra y en otros el documento original, pues en ocasiones las dudas sobre lo que éste decía así nos lo indicaban. Son un total de 25 procesos, 23 de los cuales se hallan en el ramo de Inquisición, uno en Indiferente Virreinal, el cual es el menos citado y probablemente del que se necesita una investigación más profunda que nos permita reconstruir el proceso más allá de lo que el propio documento nos brinda. Finalmente otro proceso del que tenemos noticia por otros investigadores, ha desaparecido del Archivo General de la Nación.

Debo señalar que una importante cantidad de documentos pertenecientes al siglo XVII cuya mayoría se encuentra en el Indiferente Virreinal, quedaron fuera de la

¹ David Tavárez hace un análisis de las fuentes de finales del siglo XIX e inicios del XX que permitieron conocer los casos y los procesos a indios ante la inquisición en el siglo XVI. El autor destaca la importancia de la recuperación de obras como tratados de idolatrías. Mientras que dentro de los investigadores que decidieron explorar los archivos coloca en un lugar especial a Luis González Obregón, como el difusor más importante del material archivístico. David Tavárez, “Archivos, narrativas y silencios historiográficos sobre la extirpación de idolatrías en Nueva España”, *Jahrbuch*, invierno 2009, pp. 43-60.

investigación, al decidir que la ambición de tener un proyecto que abarcara más allá del Concilio Tercero Provincial me implicaría muchos problemas. En estos documentos se pueden apreciar los cambios en la legislación a partir de dicho concilio de 1585, en materia de delitos contra la fe cometidos por los indios. Queda para el futuro hacerlo.

Por otro lado, el Archivo Histórico del Arzobispado de México nos presenta una importante fuente documental sobre la administración eclesiástica novohispana, aunque no es tan amplio su contenido sobre el siglo XVI, se encuentran algunas cosas de valor para establecer claramente un contexto sobre la administración del arzobispado. Los fondos consultados fueron Episcopal y Haceduría. Un aspecto que se debe destacar de este archivo es su orden y la facilidad que brindan los encargados del lugar, además de que se encuentra totalmente digitalizado, aspecto que ayuda en mucho a la lectura de los documentos. Al igual que en el caso del Indiferente virreinal, muchos de los documentos localizados en este archivo pertenecen al siglo XVII, los cuales quedaran guardados para un nuevo proyecto.

Uno más de los acervos consultados es el Archivo del Cabildo Catedral de la Ciudad de México, en el que se resguarda una importante cantidad de papeles referentes al arzobispado de México, y si bien no es el más organizado ni el más cómodo, ello se compensa con la amabilidad y eficacia de su encargado, quien está atento a las solicitudes de los usuarios y conoce bien lo que en ese lugar se resguarda. La documentación de carácter oficial que posee es gran valor, no es abundante para el siglo XVI, pero si es muy interesante. Algo que es de llamar la atención es que existen catálogos de siglo XVIII sobre documentación de los dos siglos anteriores y esto nos permite constatar que lo que hasta ahora conocemos, es sólo una muestra de lo que se encontraba y de lo que sucedió, pues se mencionan documentos perdidos. Los papeles que aquí se hallan proporcionan el sustento para el aspecto formal de funcionamiento de la Iglesia novohispana. Cabe señalar que los tres archivos hasta aquí mencionados conforman una triada que se complementa entre sí, así por ejemplo se pueden ubicar referencias completas haciendo una triangulación, o al menos más completas. Finalmente, en

menor medida utilizo algunos pocos documentos resguardados en la Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de Guadalupe, cuya documentación es abundante a partir de la segunda mitad del siglo XVII, pero escasa en lo que se refiere al siglo XVI. Es de resaltar la labor del organización que realizó Gustavo Watson, tanto en el Archivo del Arzobispado como en la biblioteca Lorenzo de Boturini, pues fueron los más ordenados, pulcros y cómodos para trabajar.

Las colecciones documentales que se han publicado por diversos investigadores, fueron también una fuente de gran valor para el desarrollo de la investigación. En este tipo de materiales encontramos una cantidad importante de información y facilitaron en mucho la consulta de archivos, así como la paleografía e incluso la traducción, dado que muchos de los documentos que aparecen en estos trabajos se encuentran originalmente en latín, era la lengua oficial, no sólo de la Iglesia sino de la Europa del momento. Sin la ayuda que presentan estas colecciones, de conjuntar documentación perteneciente a diversos archivos y bibliotecas, tanto de México como del extranjero, hubiera implicado un trabajo de recopilación y consulta, casi interminable para una tesis.

Los *Manuscritos del concilio tercero mexicano*, producto del proyecto que lleva a cabo Alberto Carrillo Cázares son unos de los más importantes para esta tesis. Igualmente la *Colección de documentos para la historia de México* de Joaquín García Icazbalceta, los *Papeles de Nueva España* de Francisco del Paso y Troncoso y los *Nuevos documentos inéditos de D. fray Juan de Zumárraga y cédulas y cartas reales en su relación a su gobierno*, publicado en el siglo XX. El *Bulario de la inquisición española*, de Gonzalo Martínez Díez, resultó de un gran importancia para el contexto general, pues en él encontramos una serie de disposiciones para las Indias en general y para la Nueva España en particular, que nos dejan ver que el asunto de la conversión y lucha contra la idolatría de los indios era algo de interés real y pontificio. La reproducción de documentos provenientes de Roma, con su respectiva traducción hicieron que la consulta de bulas y breves fuera más sencilla.

Los antes mencionados *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano*, que constan en 5 tomos, son una fuente de suma importancia. Esta colección documental, que además da cuenta de las distintas procedencias de los documentos, no se restringe a los papeles del Tercer Concilio Provincial, pues incluye una los decretos de los primeros dos concilios realizados en Nueva España, así como la convocatoria, los memoriales y demás fuentes en las que se recibieron propuestas de los participantes del sínodo. Es necesario decir que estos documentos se deben tomar con mucha cautela, pues la colección incluye diversas versiones del mismo documento, como muy bien lo aclara Alberto Carrillo, pero que con ayuda del editor se puede distinguir fácilmente las variantes que en ellos se encuentran. Ahora bien, es necesario mencionar que a pesar de que el Concilio se desarrolló en 1585, la documentación producida por el sínodo se alargó hasta 1622, hasta contar con la versión final que se publicó en Nueva España, ya que los decretos debían ser validados por la Corona y por el Vaticano, por lo que sufrieron importantes modificaciones.

De acuerdo con Alberto Carrillo y con otros investigadores expertos en el tema, son dos los manuscritos, que corresponden a los decretos, que podríamos decir que serían los originales del concilio. Estos corresponden a un par que se albergan en la Bancroft Library en su colección *Mexican Manuscripts* y que llevan por número 226 y 227. En palabras de Luis Martínez Ferrer “Parece fácil concluir que el concilio nos dejó dos versiones oficiales de sus decretos, una original o de registro (MM 266), y un traslado autorizado (MM 267), aunque seguramente existen otros traslados, aún por descubrir”².

Los decretos de los concilios han sido publicados en varias ocasiones, gracias a lo que podemos compararlos con otras ediciones que se han realizado de los concilios mexicanos, la primera debida a Francisco de Lorenzana, de 1769, en la que se incluyen las constituciones de dichos sínodos. Otras versiones realizadas en las últimas décadas, además de las ya citadas, las editadas por Pilar Martínez

² *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Edición histórico crítica y estudio preliminar Luis Martínez Ferrer, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009, vol. I, p 59.

López-Cano, *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Al comparar versiones vemos que aunque parecidas no son del todo iguales, no sólo por los criterios paleográficos seguidos por cada uno, sino por los estudios introductorios que cada uno contiene, que responden a los intereses de cada autor. En ese sentido destacamos el pensamiento laico de los estudios que aparecen en la obra coordinada por Pilar Martínez. Para el caso de los decretos decidí citar los *Manuscritos del concilio tercero provincial* de Alberto Carrillo, específicamente el tomo tercero en donde se hallan los documentos originales de los decretos, el trabajo de paleografía, traducción y el estudio preliminar en conjunto con otras obras complementarias hacen de este la versión más completa. Por otro lado, también revisé los *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)* edición histórica-crítica de Luis Martínez Ferrer, en la que hace una comparación de manuscritos entre el original de 1585, es decir el correspondiente a los *Mexican Manuscripts 226* y la versión final de 1622.

La Biblia fue también una de las fuentes fundamentales que utilicé, para entender los postulados básicos de la idolatría. Atendí a los pasajes del Antiguo Testamento, el Génesis, Levítico, Éxodo y Deuteronomio, en los cuales se halla la ley del pueblo de Israel que retomaría el cristianismo. Son los mismos libros de los que se sirvieron los grandes teólogos para hacer sus planteamientos sobre la idolatría y la hechicería. Debo señalar que estos no son los únicos, pues en el Nuevo Testamento también encontramos referencias importantes, pero no tan contundentes como en los antes mencionados, además de que las interpretaciones llevan a ciertas variantes. La biblia que utilicé es la reconocida como una versión Latinoamericana, editada por el arzobispado de Quito de 1989.

Los textos y manuscritos de la época son otra de las fuentes básicas de nuestro tema de estudio y fueron localizados en diferentes bibliotecas, de México y del extranjero. Algunas de ellas cuentan con ediciones modernas que facilitaron su consulta, pero para los que no las tienen o para algunas ya publicadas, decidí acudir a los originales, consultados en: la Biblioteca Nacional de México, la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, el fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de México, el fondo conventual de la Biblioteca Pública

Universitaria de la Universidad Michoacana y la Biblioteca Franciscana del Convento de San Gabriel en Cholula, Puebla. Esta última fue la de más difícil acceso y no porque las condiciones de la biblioteca no lo permitan, sino porque los encargados del lugar no dejan que sea un sitio fácil de acceder.

Por otro lado, también fue gran utilidad la consulta de varias bibliotecas extranjeras que cuentan con formatos digitales de algunos de sus libros. Estas fueron las siguientes: La biblioteca John Carter Brown, que cuenta con un importante número de libros del periodo colonial temprano, buena parte de los cuales pertenecieron a Nicolás León. La Biblioteca de la Sociedad Hispánica de Historia con sede en Nueva York, así como la Biblioteca Pública de Nueva York, en el fondo restringido. En estas pude trabajar de manera física, en ambas fue muy agradable, pues los empleados de ellas facilitan la estancia y siempre están dispuestos a ayudar, incluso a la distancia.

Otras bibliotecas extranjeras que cuentan con fondos digitalizados y que fueron también de gran utilidad fueron la Benson Latin American Collection, concretamente la Colección de Joaquín García Icazbalceta, de la Universidad de Texas, en Austin. La Biblioteca Digital de Castilla y León y la Biblioteca Nacional de España encontré una serie de libros de finales del Medievo y de inicios de la Edad Moderna y que fueron fuente de inspiración e influencia para los religiosos novohispanos.

Las obras ahí consultadas son tratados, doctrinas, confesionarios y vocabularios, la mayoría de los cuales fueron utilizados para la enseñanza del evangelio a los indios, pero que al mismo tiempo trataban la cuestión del indio idólatra y hechicero y las mejores maneras en que los religiosos pensaban para conducirlos y que se olvidaran de sus antiguas prácticas. Las que resultaron de mayor utilidad fueron las obras del siglo XVI temprano, algunas de las cuales sólo cuentan con las ediciones originales. Entre ellas destacan las que escribió Juan de Zumárraga, de manera particular la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*, de 1544. En ésta encontramos el planteamiento más acabado sobre lo que

Zumárraga consideraba como idolatría y sus manifestaciones, para lo cual se valió de otros autores y siguió los lineamientos planteados por Martín de Castañega en relación con la superstición e idolatría.

Otras obras de carácter general fueron también consultadas, y si bien no todas tratan de los indios, algunas fueron escritas en Europa, algunas concretamente en España y pensadas en el contexto europeo, pero fueron la base o la inspiración para otras que se redactaron en la Nueva España. Las más importantes y referencias obligadas son en primer lugar la *Suma de teología* de Tomás Aquino, la base teológica y canonista de los conceptos de idolatría, herejía, superstición y hechicería, conceptos discutidos y adaptados para la realidad novohispana, pero que no se pueden entender sin ver al menos un contexto general de la adaptación que éstos tuvieron en España. Para ello fue necesario la consulta de obras de autores españoles que retomaron los conceptos ya discutidos por Aquino, pero en un contexto español, en cuyo tenor encontramos a Martín de Andosilla, quien fue uno de los primeros españoles en referir el asunto de la superstición y la relación con la hechicería, en su *Tractatus de superstitionibus contra maleficia seu sortilegia*, escrito a inicios del siglo XVI en Navarra. Cabe mencionar que poco aparece su nombre en los estudios históricos sobre la Nueva España, por lo que desde luego valdría la pena ahondar en su obra para notar hasta que punto influyó en autores novohispanos.

El *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, de Martín de Castañega, del año de 1529, del que es notoria su influencia en autores novohispanos como Juan de Zumárraga o Andrés de Olmos. También de considerable valor fue el *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias, muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*, de Pedro Ciruelo, del año 1541. Obras todas que serán la base del contexto teológico-filosófico para entender la idolatría, previa a la designación de las prácticas religiosas de los indios como idolatría. Estos que aquí mencionamos son sólo una prueba de que el interés de la superstición, la idolatría

y la hechicería estaba presente en la España renacentista y de que se trasladó a tierras americanas con los contextos que allá se conocían.

La producción de obras novohispanas, tanto religiosas como civiles, que abordaron el tema es considerable. Recordemos que el proyecto de evangelización tenía como misión la lucha contra la idolatría y la hechicería, que era una de las formas de la religión antigua de los indios. Las obras que fueron escritas por religiosos son las que más brindan información sobre el fenómeno que nos ocupa. Los frailes interesados en realizar una evangelización más eficaz se percataron de que la mejor manera de atacar la idolatría era reconocerla y dejar constancia de ello para que otros evangelizadores pudieran también hacerlo. Luego de que se removiera del cargo de Inquisidor apostólico a Juan de Zumárraga, los procesos a indios son muy pocos y esporádicos, pero el interés por perseguir la idolatría no le limitó y lo que sucedió fue un cambio en la estrategia. A partir de ese momento, las obras escritas durante ese tiempo nos darán la información necesaria para conocer y reconocer la idolatría y la hechicería entre los indios.

Debemos reconocer dos tipos de obras, por un lado las que eran mandadas desde los estratos más altos de la Iglesia novohispana, que fungían como una especie de libros de texto y aquellas que eran producto del interés particular o incluso por mandato de alguna orden religiosa, es decir las crónicas religiosas. Las primeras dictaban un camino a seguir y en ellas notamos una fuerte argumentación teológica y canonista, por lo cual pretendían ser instrumentos de enseñanza, no para indios sino para quienes les administraban los sacramentos y en general llevaban por nombre *doctrinas*. Las definiciones de idolatría y hechicería, en algunas de estas obras de manera precisa son notorias, pero en otras hay que leer entre líneas. Mientras que en las *crónicas* poca es la necesidad que sintieron los autores por definir estos aspectos, en éstas hay información etnográfica sobre las prácticas consideradas como idolátricas y hechicerías. No haré aquí un recuento de todas ellas, sólo de las que considero como más importantes, pues en el desarrollo del trabajo profundizaré sobre esto.

Las *doctrinas* fueron hechas, por lo general, mandato de la autoridad eclesiástica y en pocos casos vemos que se escribieran por motivación propia. Los escritos de Juan de Zumárraga los podemos incluir en este rubro y de cierta manera fueron con los que se inauguró la producción de doctrinas. Los escritos del primer obispo de México resultan de vital importancia, pues en ellos podemos apreciar lo que la Iglesia marcaba como correcto e incorrecto. Si bien sus obras no estaban destinadas a los indios y tampoco eran los personajes principales, atendían de manera incisiva la problemática de la idolatría. El mejor ejemplo de esto lo podemos apreciar en la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*, de 1544. En ella Zumárraga nos muestra su faceta más erudita, pues no sólo una doctrina sino toda una cosmovisión del cristianismo del prelado. La idolatría y la hechicería eran sólo uno de los aspectos de lo que le interesaba transmitir, ya que lo que buscaba era tener un instrumento pastoral para los religiosos con el cual pudieran atender las necesidades de sus fieles, es decir el modo correcto de la administración de los sacramentos y desde luego reconocer cuándo no estaban cumpliendo con los preceptos del cristianismo.

La *Doctrina cristiana para la instruccion y informacion de los indios por manera de historia*, de Pedro de Córdoba, publicado en 1544, también sería utilizada como un instrumento pastoral para los evangelizadores. Aunque fue en realidad una obra colectiva de los dominicos, que tomó como base los escritos que Córdoba usó en La Española para evangelizar a los indios. Éste tuvo tan buena recepción no únicamente entre los dominicos, pues fue reimpressa dos veces más. A partir de la segunda ya no se reconoció a Pedro de Córdoba como su autor, sino a los dominicos en general. Una innovación que también tuvo esa nueva edición fue que además de ser corregida y aumentada, se hizo bilingüe, en náhuatl y español.

El año de 1565 fue particularmente importante en cuanto a la publicación de obras religiosas. El franciscano Alonso de Molina sacó a la luz su célebre *Confesionario breve, en lengua mexicana y castellana* y ese mismo año el *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*. También encontramos la *Doctrina cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, sacada*

en lengua castellana y mexicana, del dominico Domingo de la Anunciación, producto directo del Segundo Concilio Provincial Mexicano.

Juan de la Anunciación, escribió en 1575 *Doctrina christiana muy cumplida, donde se contiene la expoisicion de todo lo necessario para doctrinar a los yndios, y administrarles los sanctos sacramentos. Compuesta en lengua castellana y mexicana*. El mismo autor también publicó un Sermonario en 1577. El agustino Melchor de Vargas escribió *Doctrina christiana muy útil y necesaria en castellano, mexicano y otomí, traducida en lengua otomí* de 1576. No son todos los libros que encontramos en este rubro, pero sí los que más utilizamos y que atendieron de manera enfática la idolatría y la hechicería.

Del lado de las crónicas vemos a Motolinia con la *Historia de los indios de la Nueva España*, obra que resulta indispensable para los primeros años del establecimiento español, escrita por uno de los primeros religiosos que llegados a Nueva España que tenían como misión alejar a los indios de la idolatría y llevarlos por la senda del cristianismo. Motolinia fue uno de los autores más influyentes en su época, pues partes de su Historia fueron reutilizados por otros religiosos, incluso entre obras de carácter civil como en la *Relación de la Nueva España* de Alonso de Zorita.

Un autor que me resultó fundamental fue Andrés de Olmos, tanto en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* como al *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Ninguno de los dos tuvo una publicación en la época en que fueron escritos, hubo que esperar hasta el siglo XX para verlos impresos. El primero resulta indispensable para entender la manera en que se explicaba la religión de los indios desde la perspectiva de un antiguo inquisidor. Es interesante la apropiación de conceptos religiosos de origen prehispánico adaptados al cristianismo y sobre todo que el texto fue escrito íntegramente en náhuatl. Se dice que es una adaptación de la obra de Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al*

*caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*³. No estoy del todo seguro de lo que algunos autores dicen al respecto de la obra de Olmos sea una adaptación de la de Castañega.

Por un lado al *Tratado de las supersticiones*, como su nombre lo indica, invita al lector a reconocer las supersticiones, de manera que el concepto era vital en la identificación de los pactantes de Satán. De igual manera la idolatría es también importante en la obra de Castañega, pues la reconoce como el origen de todos los pecados. En la de Andrés de Olmos, el concepto de superstición aparece pocas veces, mientras que el de idolatría ni siquiera perfila. La hechicería se alza como el concepto central de la obra del ex inquisidor, a través de la cual se explica la condición de infidelidad de los indios, determina tres formas de infidelidad, la ignorancia era una de las cuales y la que mejor se adaptaba a la circunstancia de los indios (Olmos, 1990: 65). Por otro lado, lo que podemos notar es que ambos autores comparten ciertos puntos de vista y eso es lo que se toma en cuenta para determinar la relación estrecha entre los dos tratados, por ejemplo la noción de los execramentos.

Bernardino de Sahagún será otro de los autores más consultados en este trabajo, tanto el *Códice Florentino*⁴, como la *Historia general de las cosas de la Nueva España*⁵. La obra completa resulta indispensable, pero en concreto, los libros IV, “De la astrología judiciaria o arte adivinatoria indiana”, el libro V, “De los agujeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras” y el libro VI, “De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosa muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales”. Éstos nos brindan una información muy rica sobre las costumbres y creencias de

³ Según Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo. *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda*, México, UNAM, UASLP, 2010, p. 65.

⁴ En el caso del *Códice florentino* utilicé la versión facsimilar editada por la Secretaría de Gobernación de 1979. Además de que se puede consultar también en línea <http://www.wdl.org/es/item/10096/>

⁵ La edición que utilicé fue la de CONACULTA, que se encuentra en la Colección de Cien de México y cuya edición estuvo a cargo de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. De acuerdo con el prólogo, “Esta obra es la versión al español, terminada por Sahagún en 1577, del texto en náhuatl recopilado por él a lo largo de muchos años entre diversos informantes indígenas, texto que consideró el definitivo...”. Alfredo López Austin. Prólogo a: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p 53.

los indios, a partir de los cuales podemos tener alguna noción importante sobre el pensamiento de los últimos días de la época prehispánica, así como de los primeros años de la colonia, bajo reglas cristianas.

La obra de Joseph de Acosta fue también fundamental, pues los temas abordados en su *Historia natural y moral de las indias*, están estrechamente relacionados con los asuntos de mi interés⁶. Son los libros V y VI los que nos brindan la información más importante en relación con la religión, en donde aborda el problema de la idolatría de los indios, no sólo de Nueva España, pues hace una comparación con los del virreinato del Perú. En estos libros antes mencionados “el autor ha considerado al indio como un ente de naturaleza, es decir, como un hombre atenido meramente a la débil luz de su razón. Se explica, así, su descarrío por los oscuros desfiladeros de la idolatría, sin que obste reconocer el alto grado de perfección alcanzado por él en su vida civil”⁷.

Monarquía indiana, la monumental obra de Juan de Torquemada publicada en 1611, es otra de las crónicas que también utilicé constantemente. Son muchos los asuntos que se abordan en este texto, pero entre los que más me interesé fueron los que se encuentran en el libro VI, en donde se aborda la religión de los indios. Trata el problema de la idolatría y el autor se vale de los padres de la Iglesia, pero además de otros autores novohispanos que también mostraron interés en el tema. En la obra podemos ver algunas similitudes entre lo expuesto por Acosta y Juan de Torquemada llegan a las mismas conclusiones del porqué de la idolatría de los indios.

Las obras escritas por indios son también importantes, aunque en realidad son pocas las que encontramos para el siglo XVI. Es en el siglo XVII en donde vemos ya la participación activa como escritores que intentan dejar constancia de ellos y de sus antepasados. Uno de estos casos es el de los Anales de Juan Bautista, cuyo original se encuentra en la Biblioteca Lorenzo Boturini de la Basílica de

⁶ Utilicé la versión llamada *Vida religiosa y civil de los indios*, que aparece designada con el número 83 de la colección “Biblioteca del estudiante universitario” de la UNAM y cuya edición estuvo a cargo de Edmundo O’Gorman.

⁷ O’Gorman, Edmundo. Prólogo a: Joseph de Acosta. *Vida religiosa y civil de los indios (Historia natural y moral de las indias)*, México, UNAM, 1995, p XXI.

Guadalupe y de la que Luis Reyes García hizo una traducción del náhuatl al español⁸. Domingo Chimalpáhin dejó su *Diario y Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*; mientras que Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nos dejó, entre otras, la *Sumaria relación de la historia de esta Nueva España desde el origen del mundo hasta la era de ahora, colegida y sacada de las historias, pinturas y caracteres de los naturales de ella, y de los cantos antiguos con que la observaron*.

Notamos una apropiación de conceptos cristianos en el discurso de todos los autores antes mencionados. Comparten el concepto de idolatría, pero para desligarse de él. Se destaca el antepasado y sus logros político-militares, pero hay un deslinde de las antiguas creencias religiosas. Algunas de las obras se inician con un discurso sobre el origen del mundo desde la perspectiva cristiana y así aluden a Adán y Eva. De cualquier manera, la información en el sentido de la apropiación del discurso antiidolátrico no me fue posible examinarla a fondo, pues pertenecen a un contexto distinto al siglo XVI.

La información manejada en este trabajo también proviene de trabajos especializados sobre el tema, los cuales me permitieron ver el fenómeno desde diferentes enfoques, históricos y antropológicos, con matices, metodologías y sustentos teóricos distintos.

Estado de la cuestión

Los temas de idolatría y hechicería se vinculan con otros, sobre todo con la evangelización y aplicación de justicia eclesiástica. La cantidad de trabajos sobre el tema es importante, de diversos géneros y con ópticas. Sin embargo, de manera general se pueden dividir en dos grandes rubros, por un lado los que han tenido a los indios como sus sujetos de interés y los que han trabajado a la Iglesia, concretamente aspectos religiosos en el momento de contacto, por el otro. En el primer grupo encontramos a su vez varios tipos de estudios, primero aquellas que

⁸ Véase: Luis Reyes García *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, CIESAS, 2001.

han considerado al indio como una especie de esponja que tomaba todo lo que los europeos le daban y no había conflicto, eran sujetos pasivos o en el mejor de los casos reactivos. Otros han sido los que han entendido al indio como el oprimido, el vejado, consideran conflictos en las relaciones pero en donde el español es siempre el opresor, el dominante. Existe otra línea en la que se ve al indio en interacción, no únicamente con los españoles sino con todos los miembros de la sociedad novohispana, en la que no necesariamente se explica el régimen hispano como una imposición sino como una negociación, sin descartar conflictos y desacuerdos.

El segundo grupo, que son los trabajos sobre la Iglesia tiene también ópticas distintas. Los propios miembros de la Iglesia han realizado investigaciones sobre el tema. En algunos casos la filiación religiosa importa, pero en su mayoría tratan de mantenerse sin tomar partido y no emiten juicios de valor. Otros son los que han visto a la Iglesia como motor de la historia, tanto en aspectos positivos como en los negativos. Finalmente una última línea es la que ha puesto el acento en la justicia eclesiástica, algunos de los cuales han tenido interés particular en los indios.

Al hacer un balance entre idolatría y hechicería es notorio que el segundo de los conceptos es el que más se ha tratado, tanto en su definición como en sus manifestaciones. Por otro lado, algunos investigadores han llegado al punto de considerar que la idolatría no es una categoría que se pueda historiar, no obstante, lo cual ha sido abordada desde hace ya tiempo por varios investigadores interesados en el tema pero en general se ha dado poca importancia a la definición de conceptos, aunque en una buena parte de los trabajos que abordan el tema existe siempre una definición a partir de algunas citas del *Génesis* o bien algunas menciones de Agustín de Hipona y de Tomás Aquino. Desde luego al ver la documentación y las obras escritas por y para religiosos vemos que había distintos modos de ver y entender, éste y otros conceptos. Fabián Alejandro Capagne nos ha demostrado que seguir la historia de un concepto es posible y con buenos resultados, como lo demuestra en su libro *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII.*

Estoy totalmente de acuerdo con él en que el concepto de superstición, “no posee carácter reflexivo. A lo largo de la historia, nadie lo ha utilizado espontáneamente para calificar sus propias creencias” (Campagne, 2002: 23). Lo mismo podríamos decir de la idolatría, pues son pocos los autores que se han ocupado de hacer una historia del concepto.

Los trabajos de Capagne nos brindan un respaldo para el contexto hispano de la época muy interesante. Así, en el trabajo, antes citado, nos presenta una revisión bibliográfica que va desde el siglo V, hasta el XIX para analizar los cambios en el concepto de superstición. Su estudio lo divide en tres partes: el modelo clásico, que es donde se plantea el asunto, el modelo cristiano, que es la parte que a nosotros más interesa y el modelo científico-racionalista. El segundo modelo se inicia con Agustín de Hipona y termina con el jesuita español del siglo XVII Francisco Suárez. En el seguimiento de la superstición, Campagne nos habla de cómo, dos sentidos que tenía el concepto, el teológico-filosófico y el ético-moral, llevaron a un tercer sentido que se ajustaba a las necesidades de control de aquellos que se oponían al proyecto cristiano, éste fue el sentido jurídico, el autor lo denomina instrumental, “orientada en un sentido práctico: la extirpación de las prácticas y creencias supersticiosas” (Campagne, 2002: 81). La relación con el Demonio es algo presente en el análisis de la superstición y podría pasarse por alto, de manera que el autor también aborda el tema, aunque de manera más profunda lo hace en *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Es esta obra es patente la relación entre brujería y demonología, en donde además de ver el caso español nos muestra las repercusiones y ecos que la cacería de brujas en Europa en la América española tuvieron.

Serge Guzinski y Carmen Bernand, nos proporcionan un ejemplo sobre nuestro tópico de trabajo en su libro *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, en la que propone que el concepto tiene una evolución y por lo tanto de acuerdo a los tiempos se entendería de forma distinta, idea con la que estoy de acuerdo. Bernand y Gruzinski nos hablan de los usos de la idolatría, que permitía a la Corona y a la Iglesia tener una justificación adecuada a sus intereses, pero

además como un asunto político. Es interesante su planteamiento sobre la polisemia del concepto de idolatría y los usos a lo largo del periodo colonial. Los autores nos indican el estrecho vínculo que se formó entre idolatría y hechicería desde comienzo de la colonia con los evangelizadores, quienes trataban de explicar a los indios que la hechicería llevaba a un pecado muy grave que era la idolatría.

El sentido de la obra de Bernard y Gruzinski es culturalista y por ello las implicaciones jurídicas de la idolatría fueron dejadas de lado. Los autores escriben sobre el Tercer concilio Provincial y la manera en que se resolvió la idolatría, pero no nos dicen nada de los dos anteriores. Otro asunto que la obra plantea y el más polémico, es que se considera a la idolatría como un sinónimo de sincretismo (Bernard y Gruzinski, 1992: 144). Desde su perspectiva consideran que cuando los religiosos escribieron sus obras pensaban en el sentido de una fusión entre tradiciones de origen prehispánico y elementos cristianos, lo cual evitaría hablar de los conflictos y desacuerdos que generaron la introducción de un nuevo sistema de creencias religiosas, que consideraba a otras prácticas religiosas como erróneas y contrarias, que debían castigarse. Tal y como lo planteaban religiosos como Jacinto de la Serna y Hernando Ruiz de Alarcón en el siglo XVII. Se debe resaltar que la obra, es hasta ahora la única que se ha decidido a tratar la historia del concepto y a considerarlo como algo digno de historiar, no sólo lo define, sigue los cambios que tuvo en Nueva España.

La Inquisición o las inquisiciones novohispanas han despertado entre los investigadores mucho interés. Sí bien poco se han detenido en hacer una definición de conceptos como idolatría o hechicería, tanto en su sentido teológico-filosófico, como en el jurídico. No obstante la falta de definiciones, nos han dejado trabajos muy interesantes sobre el funcionamiento de los tribunales inquisitoriales, sobre todo de los primeros años de la colonia. Entre estos destacan los trabajos de Richard Greenleaf y Roberto Moreno de los Arcos. Greenleaf mostró un gran interés por la figura de Juan de Zumárraga, aunque no fue el primero en mostrar interés por el primer obispo de México, pues algunas décadas antes Joaquín García Icazbalceta escribió su obra *Don fray Juan de Zumárraga primer obispo de*

México, México. Ésta es una biografía acompañada de una serie de documentos alrededor de la vida de Zumárraga que nos resultaron de gran valor. El trabajo de Toribio Medina *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, que apareció a principios del siglo XX, es también uno de los clásicos obligados para atender la Inquisición novohispana. A través de esta obra podemos entender el funcionamiento formal del Tribunal, así como los funcionarios y actores en los juicios, también nos refiere los procedimientos que se seguían, además de que nos explica cómo se desarrollaban los procesos.

Las investigaciones de Greenleaf reflejan la preocupación por la jurisdicción de los indios en casos de crímenes contra la fe, así en el artículo “The inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion” encontramos los planteamientos que años más tarde ampliaría en su libro *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, que apareció por primera vez en inglés en 1969. Este trabajo es importante porque nos señala la evolución que tuvo la Inquisición durante el siglo XVI y reconoce los diferentes tribunales que hubo y la forma en que estos trabajaron siempre aclarando la relación con los indios. La parte central de esta investigación la encontramos en la administración obispal de Juan de Zumárraga, a pesar de que abordó hasta el establecimiento formal del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Después de la primera mitad del siglo XVI, los indios casi no aparecen mencionados en la obra, salvo algunos casos aislados y poco dice acerca de las políticas seguidas por la Iglesia novohispana para atender los casos de los que enfrentaban crímenes contra la fe. El planteamiento más interesante en este trabajo es el reconocimiento de tres inquisiciones: la monástica de las órdenes religiosas, la episcopal en la que sin existir un tribunal específico se otorgó a los obispos y, a partir de 1571, el Tribunal del Santo Oficio. Estos periodos reconocidos por Greenleaf tienen un cierto parecido con la forma en que se constituyó la Inquisición en Europa, pues cuando se creó se dieron las jurisdicciones a las órdenes religiosas (dominicos y franciscanos), luego fue una función propia de los obispos por sus facultades ordinarias que el derecho canónico los investía con el poder para impartir justicia, y finalmente el Tribunal del Santo Oficio, que era una dependencia eclesiástica con toda una organización.

En 1978 en otro artículo, Richard Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources of the Ethnohistorian", continúa con su interés por los indios y la Inquisición. Este artículo es interesante porque es una propuesta teórico-metodológica, en la que se analizan algunos conceptos como el de sincretismo en relación con el sincretismo, pero el autor no lo resuelve como lo hicieron Bernard y Gruzinski en *De idolatría*, pues Greenleaf no la considera como un sinónimo. De manera que señalaba que "Los juicios de la Inquisición de los indios sugieren que una de las principales preocupaciones de la Iglesia mexicana en el siglo XVI fue la idolatría recurrente y el sincretismo religioso" (Greenleaf, 1978: 315). También se ponen de manifiesto los alcances de la información que los historiadores pueden obtener de los procesos inquisitoriales a indios. Por otro lado, también nos indica el cuidado que debe tener el que trabaja con los documentos producidos por la Inquisición y se preguntaba: "Do the Inquisition manuscripts give a reliable picture of native religion or pagan resistance? Did the monastic inquisitor or the Provisor or the professional judge on the Holy Office Tribunal correctly understand the testimony and the evidence?" (Greenleaf, 1978: 321).

Más o menos en el mismo tenor encontramos a Roberto Moreno de los Arcos, quien en un trabajo bastante propositivo, pero que lamentablemente se quedó sólo en propuesta, nos habla de una inquisición para indios que funcionaba paralelamente al Santo Oficio. A ésta se le designó con diversos nombres: "Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, Juzgado de Naturales, que generó una enorme cantidad de procesos, de los cuales sólo se han dado a conocer muy pocos" (Moreno, 1989: 20). El inicio de esa inquisición para los indios la encuentra en 1548, año de la muerte de Juan de Zumárraga, con lo que se da por terminado el periodo de la inquisición episcopal. Al segundo arzobispo, Alonso de Montúfar no se le nombró como inquisidor apostólico. Es interesante que Moreno de los Arcos nos señala que entre los de "1548 y 1569 la jurisdicción revirtió a los ordinarios, puesto que no hubo nombramientos de inquisidores del Santo Oficio" (Moreno, 1989: 14). Además de que coincide con la persecución de idolatrías que realizó Diego de Landa en Yucatán y que a pesar de las múltiples quejas que se recibieron, la

acusación en su contra no procedió, al ampararse en la bula *omnímoda*, que daba facultades inquisitoriales a los religiosos en los lugares en donde no hubiera obispo.

En años recientes el interés por la Inquisición episcopal ha seguido, con numerosos trabajos centrados en los procesos inquisitoriales realizados por Juan de Zumárraga a indios. Son los mismos casos que Luis González Obregón publicó en 1912 en su obra *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. En estas investigaciones se presenta el caso de don Carlos Ometochtli como el proceso más emblemático durante la administración inquisitorial de Zumárraga. Uno de los trabajos más sobresalientes es el de María Elvira Buelna, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*. En un contexto amplio, Buelna analiza 23 casos de indios que se enfrentaron a la justicia eclesiástica. No deja de lado las importantes acciones emprendidas por el obispo mexicano en contra de los españoles herejes, pero no entra a ver los casos salvo mencionar la diferencia entre lo que sucedió con los indios y los no indios. Al centrar su investigación en los indios y considerar como metodología de trabajo el análisis del discurso, pone de manifiesto algunas de las ideas ya esbozadas por Greenleaf, como el asunto de la comunicación entre los indiciados y los miembros de la inquisición.

Un punto importante en el trabajo de Buelna se refiere a los usos de la inquisición como un medio de represión y la relación que tuvieron algunos de los procesados con las elites indias de origen prehispánico y también con Hernán Cortés con el que tuvieron un estrecho vínculo. Lo anterior no sucedió en todos los casos, pero sí en los más emblemáticos, por lo que es importante seguir ese camino, con el cual concuerdo ya que es la demostración de poder en un contexto en el que se necesitaba remarcar las condiciones de hegemonía y subalternidad. La dificultad para Buelna consiste en querer investigar al indio en fuentes de manufactura hispana, (aspecto que advertía Greenleaf), a pesar de sus esfuerzos, en algunos casos no los logra. Un punto específico en el cual notamos que faltó análisis es cuándo se cuestiona el porqué la embriaguez fue tan penada entre los indios, sin tomar en cuenta que no siempre se refería al consumo de alcohol, sino al consumo de alucinógenos que implicaba una práctica idolátrica, ya que estos eran

entendidos como deidades (Buelna, 2009: 165). Hubo entonces en la América española una adaptación del cristianismo al modo de los indios, en donde algunos de los conceptos teológicos sufrieron serias adaptaciones, tal fue el pecado de la gula que se relacionó con la ingesta de ese tipo de productos. La documentación menciona como crimen la embriaguez, pero no aclara a qué se refería, esto se presenta en las crónicas, doctrinas y confesionarios.

Patricia Lopes Don es otra estudiosa del funcionamiento de la inquisición en los primeros años, así lo hace en su libro *Bonfires of Culture. Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*. Lopes Don, al igual que Buelna, se cuestiona el proceder de Zumárraga contra los líderes indios, con la siguiente pregunta: “¿Por qué el obispo Zumárraga consideró que necesitaba perseguir a los líderes nativos con la Inquisición?” (Lopes, 2010: 5). De acuerdo con Lopes, la inquisición episcopal demostró que durante la conquista se crearon relaciones de jerarquía que resultarían perdurables (como ya lo había señalado Buelna Serrano), de tal manera que los líderes habrían sido personajes poderosos en sus localidades, incluso algunos de ellos fuera de ellas, lo cual resultaba peligroso para la Iglesia e incluso el nuevo gobierno español. Se interesa por algunos personajes que fueron procesados por Zumárraga y lo interesante del trabajo es que no se queda con lo que dicen los documentos del proceso e indaga más allá en las vidas de las personas y esto nos crea una imagen distinta, en algunos casos, de los procesados, particularmente con Andrés Mixcóatl. Considero que los trabajos de Buelna y Lopes son cercanos, a pesar de que no se citan y hasta es probable que no se conozcan, pero sin duda se complementan.

David Tavárez es uno de los investigadores más notables e importantes en estos temas, cuyas obras nos muestran los procesos de cambio y transformación de la religiosidad entre los indios en la época colonial. Los trabajos de Tavárez han sido de gran influencia en la investigación que aquí presento, en particular su libro *Las guerras invisibles*, que en poco tiempo se ha posicionado como una lectura obligada. El autor aborda un proceso de larga duración sobre la persecución de idolatrías en el arzobispado de México y en Oaxaca, desde el siglo XVI y hasta el

siglo XVIII. La gran cantidad de material de primera mano que emplea hace de este libro una riqueza documental impresionante.

Uno de los primeros aspectos que debo resaltar en la obra de Tavárez es que pone de manifiesto “que la noción de idolatría no puede ser empleada como una categoría analítica sistemática, y que la idolatría colonial estaba varada en un estado de incertidumbre ontológica, ya que podía ser adjudicada sólo a través de la conjunción de discursos legales, la retórica doctrinal, acusaciones concretas y actos de confesión” (Tavárez, 2012: 20-21). Más adelante y prosiguiendo con el mismo argumento señala que “Para muchos de los extirpadores seculares, la idolatría era una categoría jurídica evidente que exigía un mínimo de esclarecimiento y un máximo de claridad en cuanto al procedimiento legal” (Tavárez, 2012: 40). Sin embargo, nos da una definición de idolatría a partir de la *Suma de teología* de Tomás Aquino, es decir acepta que puede ser una categoría analítica. Como ya hemos visto con Alejandro Campagne, es posible tomar un concepto y utilizarlo para a partir de ello notar los cambios, transformaciones y adaptaciones en tiempos y espacios específicos.

Tavárez se desenvuelve entre la historia jurídica y la historia cultural, con lo que presenta aspectos formales como los tribunales, los funcionarios, los cargos, etc. pero al mismo tiempo señala los comportamientos, creencias, la producción de pensamiento religioso. De manera que nos aclara conceptos jurídicos, propios del derecho canónico y los modos en que los tribunales encargados de la impartición de justicia eclesiástica funcionaban, pero al mismo tiempo los liga con las personas que se encargaban de éstos, también les da un lugar preponderante a los inculpados. De manera que al hacer biografías de los personajes nos da una historia de vida de los participantes en los procesos, pero los vincula con la sociedad y al papel que jugaban en ella. Los indios son sujetos tan importantes como el inquisidor y sus creencias tienen un gran valor, pues manifiesta que “las creencias indígenas deben ser consideradas en sus propios términos a través de un examen minucioso de la evidencia cultural, social y lingüística ahora disponible” (Tavárez, 2012: 21). Esto último nos invita a pensar en los conceptos que se han utilizado para designar las prácticas religiosas de los indios en un contexto

colonial, aspecto que trataré profundamente en el capítulo que dedico a la hechicería.

Otro investigador y su libro que han ejercido una importante influencia en la presente tesis son: *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, de Gerardo Lara Cisneros. Esta es una obra de contenido erudito muy interesante y aunque se centra en el siglo XVIII, el autor propone un contexto amplio en el que hace una revisión de elementos de los siglos XVI y XVII. La superstición es un concepto fundamental para Lara Cisneros, brinda elementos muy importantes para entenderla en su justo contexto. De esta manera, el autor nos proporciona un contexto amplio de la Nueva España en el siglo XVI y de los cambios que sufrió el concepto hasta el siglo XVIII. El autor presenta un interés por los dos siglos anteriores al de su estudio porque en ellos se produjeron los libros, leyes y demás elementos que servían como sustento al Provisorato del dieciochesco, así que la falta de mención a dicho contexto hubiera significado una omisión importante.

Lara Cisneros utiliza fuentes muy numerosas que nos permiten tener un contexto amplio sobre la superstición en el mundo cristiano y específicamente en el novohispano. Los datos que maneja nos permiten tener más argumentos a favor de la consideración de idolatría como un objeto sólido de estudio, incluso nos proporciona alguna definición, en la que se halla presente el elemento demoniaco. Ahora bien, cabe destacar que su estudio se sitúa entre la historia cultural y la historia del derecho, pone atención en las prácticas y creencias cotidianas, pero también enfatiza los aspectos formales del concepto y no se queda únicamente con la definición teológica sino que la lleva a las consecuencias que había cuando ésta pasaba de ser una creencia a un crimen contra la fe.

Algunos de los planteamientos hechos por Moreno de los Arcos fueron retomados por Lara Cisneros y explotados de tal manera que lo que en el primero quedó fue inicial, en el segundo están plenamente desarrollados. El Provisorato se muestra como una institución no muy diferente a la Inquisición, sobre todo cuando nos habla de los autos de fe a los que fueron sentenciados algunos indios culpables de

crímenes contra la fe. Otro asunto que nos invita a pensar es la relación entre lo ocurrido en la Nueva España y el Perú.

La mayoría de los conceptos que utiliza Lara Cisneros son usados en su justa dimensión, prefiere los conceptos de la época para referirse a los asuntos, hechos, cargos, etc. Le da una gran importancia a la definición de la personalidad jurídica del indio, para lo cual se vale de una serie de códigos y leyes que nos indican cómo cambió su reconocimiento y el porqué del trato diferenciado con los españoles y/u otros grupos poblacionales de la Nueva España. Sin embargo, utiliza indistintamente el concepto de indio e indígena, esto a pesar del marcado interés por entender en su justa dimensión el significado jurídico y político de los indios para la corona española.

El énfasis que pone Lara Cisneros en la operación de los tribunales, a la claridad de conceptos teológicos y sobre todo jurídicos nos da pie para continuar con la historia del derecho, que desde hace tiempo ha puesto sus ojos en asuntos relativos al nuestro, pero se ha orientado a los aspectos formales como los tribunales, sus funciones, sus miembros, etc. La importancia de este tipo de trabajos es que gracias a ellos se ha podido identificar cada vez mejor la función de dependencias como el Provisorato de indios y chinos y conocer las diferencias entre éste y el Santo Oficio de la Inquisición.

La historia del derecho y de las instituciones judiciales es también importante, sobre todo aquella que se encarga de ver la impartición de justicia eclesiástica. Jorge Traslosheros es uno de los investigadores más importantes en el tema. No comparto su filiación dogmática, sin embargo esto no interfiere con sus aportaciones historiográficas, gracias a sus investigaciones conocemos mejor las funciones de las dependencias eclesiásticas que tenían a su cargo la impartición de justicia.

Así, una de las obras que destacamos en relación con la historia del derecho y que además ha marco un camino a seguir en el reconocimiento de foros de justicia eclesiástica, es la de Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, que nos aclara

muchos de los aspectos formales de la administración de un arzobispado en la época colonial. Una de las primeras cosas que podemos observar es que el autor identifica las jurisdicciones que les permitían actuar de tal o cual manera a los arzobispos de la Nueva España. Nos habla así, de las dos potestades con las que estaban investidos los prelados, por un lado la de orden y por el otro la de jurisdicción, que eran complementarias, pero cada una con implicaciones distintas, “La primera tenía que ver con todos los actos que dependían de su calidad sacramental. La segunda estaba relacionada con las funciones que entonces se llamaron de justicia y gobierno” (Traslosheros, 2004: XI). Esa facultad de aplicar la justicia ordinaria daba jurisdicción sobre todos los católicos, incluidos los indios.

El libro de Traslosheros y desde luego todos sus trabajos, se destacan por la definición de conceptos jurídicos. En el caso particular del aquí citado se centra en la explicación detallada de las funciones del Provisorato. Otro aspecto es del indio, que aunque no es el sujeto de mayor interés, se le otorga un papel importante y su definición jurídica es por tanto necesaria para entender el trato diferenciado que éste tuvo ante los foros de justicia eclesiástica.

Por otro lado, Traslosheros revisa la legislación producida por los concilios provinciales del siglo XVI y señala: “En suma, a lo largo del concilio [I] se fija una jurisdicción para los tribunales de la provincia eclesiástica de México la cual resulta ser muy amplia” (Traslosheros, 2004: 28). Afirma que el inicio del Provisorato se puede encontrar a mediados del siglo XVI y que sus facultades no se limitaban a perseguir delitos como la idolatría, sino todos aquellos que estuvieran bajo su jurisdicción. Considera dos periodos en su investigación en relación con el Provisorato: el de formación y definición que sería de 1528 a 1585 y el de desarrollo y expansión a partir del Concilio Tercero, en donde se puede encontrar más información de los procesos que se realizaron por dicho tribunal.

El autor también nos señala la confesión como una de las formas de impartición de justicia de manera más directa, a lo que llama el “foro interno” o el “foro de la conciencia”. La Iglesia buscaba conciliar los pecados por ese medio, es decir, la impartición de justicia de persona a persona. Cuando no se lograba, entonces

había dos formas o procesos: sumarios y ordinarios. Los primeros eran los conflictos de la vida cotidiana, lo cuales se podían resolver de manera inmediata. Los segundos, los que estaban relacionados con la idolatría y la hechicería. Otro elemento que está presente en la obra de Traslosheros es el pecado, que transita entre la prohibición y el crimen, lo cual nos invita a pensar en el funcionamiento de la impartición de justicia. En ese sentido, los tribunales ordinarios jugaban un papel muy importante y decisivo, pues poseían una “amplitud jurisdiccional [que] les permitió introducirse en las costumbres de cada día de los indios y los no indios en apoyo y promoción de los esfuerzos que, por otros medios, se hacían para reformar las costumbres de fieles y vasallos, vale decir, para crear un conjunto de valores y prácticas comunes a los habitantes de la Nueva España” (Traslosheros, 2004: 48). Otro elemento que este autor nos señala como forma de impartición de justicia es la visita arzobispal, en la cual se resolvían muchos de los conflictos por crímenes contra la fe y de la cual poco podríamos saber, a menos que el obispo y/o arzobispo fueran ordenados, tuvieran los apuntes y además que sobrevivieran al tiempo.

Ana de Zaballa es otra de las autoras interesadas en la historia del derecho y su trabajo lo podemos agrupar en la misma línea de Traslosheros, que comparten la filiación dogmática. Zaballa centra su atención en el derecho canónico y los indios, por ejemplo, uno de los que más me ayudó fue “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”. La rigidez conceptual es la característica de esta autora, para hablar de los foros de justicia se basa en el aspecto formal y a partir de lo que los códigos legales establecían, no considera interpretaciones sólo lo que el documento formalmente señala. Las definiciones conceptuales son de gran importancia para ella, de manera que muchos de los conceptos propios del derecho canónico están tratados en una dimensión espacio-temporal bien justificados, pero la parte socio-cultural es dejada de lado. Muestra su desacuerdo con Moreno de los Arcos, sobre la inquisición para indios, por lo que decía que “si se trata de la heterodoxia indígena en lugar de hablar de la “Inquisición para indios”, es más adecuado

hablar de una *actividad inquisitorial* sobre la población indígena, llevada a cabo por el tribunal episcopal indiano” (Zaballa, 2010: 18).

Zaballa compara el caso novohispano con el peruano, además también habla de la iglesia indiana en su conjunto, sobre todo para referirse a las adaptaciones que se generaron en el derecho canónico. Así cuando señala que “Quizá se ha valorado poco el cambio que supuso para el derecho canónico la implantación de la Iglesia en América” (Zaballa, 2010: 45). De esta manera la autora destaca que el derecho canónico indiano estaba construido por los cánones romanos, pero además por lo que el rey marcaba a través del Patronato, “es decir, que la legislación secular sobre asuntos eclesiásticos fue, en líneas generales, plenamente aceptado por la autoridad eclesiástica y, efectivamente, incluido en la legislación canónica junto con las ordenanzas episcopales, bulas papales, etc.” (Zaballa, 2010: 24).

Finalmente están los trabajos de Gabriela Solís Robleda, que estudian la impartición de justicia entre los indios del Yucatán colonial. El derecho canónico y el derecho canónico indiano son utilizados por esta autora para explicarnos la condición del indio, que se analiza en su dimensión política, cultural, económica y religiosa. Su libro *Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de los indios en el Yucatán colonial* es un buen ejemplo de ello, pues muestra un contexto general sobre la definición jurídica del indio y las controversias que se generaron a partir de los cuestionamientos sobre su capacidad “para regirse a sí mismos”. Como la misma autora lo señala “El verdadero problema fue determinar los derechos políticos y de propiedad –derivados del derecho natural- que tenía la población sometida o por someter y luego, si en efecto los tenían, qué motivos podría haber para que la guerra contra esa gente fuese justa”. (Solís, 2013: 15-16)

La misma Gabriela Solís en otra de sus obras, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán Colonial*, aborda la idolatría de los indios y la relaciona con la sublevación y la resistencia, lo cual desde luego retomo para la presente tesis. Basada en algunos pasajes de la obra de Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, nos dice que “La idea del vínculo entre heterodoxia

religiosa y subversión política estuvo presente también en Yucatán para reforzar la necesidad de realizar una conversión profunda y promover la aceptación de los indígenas de la doctrina cristiana y del modo de vida que esta doctrina conlleva”. (Solís, 2005: 94)

Por otro lado, la bibliografía que ha atendido a la hechicería es mucho más amplia y variada, parte de la cual tienen un rigor que la convierte en fundamental, mientras que otra se deja llevar por la fantasía. Los trabajos que abordan la hechicería colonial como tópico principal, por lo general la desvinculan de los asuntos de la Iglesia y se centra en el fenómeno como si ocurriera fuera de este contexto, atiendes las creencias mágico-religiosas, pero no en un contexto cristiano. Otros a pesar de reconocer el vínculo entre idolatría y asuntos eclesiásticos no lo desarrollan. Lo más común es ver el sentido cultural, sobre todo cuando se habla de los indios y entender la hechicería como un asunto de supervivencia de las antiguas creencias religiosas de origen prehispánico. El mismo concepto de hechicería es también un punto a discusión y es para mí fundamental, sobre todo al ver que algunos investigadores utilizan indistintamente otros, como los de brujería, hechicería, chamanismo y magia, sin dar mayor explicación sobre el sentido de cada uno de ellos.

Gonzalo Aguirre Beltrán es la primera referencia obligada, con su libro *Medicina y magia. El proceso de aculturación*, de 1963, en el cual la hechicería es entendida en su relación con la práctica médica. Es una propuesta interesante que busca las relaciones que tuvieron los médicos de diversos orígenes, indios, españoles y negros. Encontramos en él referencias a una buena cantidad de especialistas, cuyo origen se encuentra en la época prehispánica, pero se analizan los cambios durante la colonia.

El clásico artículo de Alfredo López Austin de 1969, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” es también fundamental para reconocer los tipos de indios hechiceros existentes en la época colonial. De acuerdo con este autor, los especialistas estudiados eran de origen prehispánico, lo cual considero cuestionable pues las fuentes en las que se basa son coloniales, la mayoría del

siglo XVII. No obstante, la diversidad de fuentes revisada por el autor nos guía por los caminos de la cómo se manipulaba lo sagrado durante la época colonial.

En otros de sus trabajos, López Austin nos brinda las herramientas necesarias para el reconocimiento de la hechicería colonial. Con su concepto de hombre-dios, que desarrolla en el libro *Hombre Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Mientras que en *Cuerpo humano e ideología*. En el analiza, entre otras cosas, a los especialistas en la manipulación de lo sagrado, sobre todo aquellos que tenían una relación con la salud y el cuidado del cuerpo. Resalta a los naguales, sobre los cuales también aquí haré algunas menciones. Recientemente, Pedro Bracamonte se vale de los conceptos austinianos del hombre-dios en su libro *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, en el cual encuentra una relación entre Kukulcán y Jacinto Canek, iniciador de una rebelión muy cerca de Mérida en el siglo XVIII. El autor lo relaciona con la pervivencia “de las antiguas pautas de la concepción del tiempo cíclico...” (Bracamonte, 2004: 25), que fueron utilizadas por los religiosos para demostrar que los indios tenían noticias de su llegada desde mucho tiempo antes. Al mismo tiempo analiza como los mayas se apropiaron de conceptos cristianos para mantener las creencias de origen prehispánico, en donde se hablaba de la llega de un hombre-dios, héroe y salvador.

En los últimos años investigadores como Roberto Martínez González, han retomado los conceptos formulados por López Austin y los ha refrescado con nuevas interpretaciones. Lo primero que quisiera destacar de Martínez González es su crítica al uso indiscriminado del concepto de chamán y la asociación de chamanismo con diversas prácticas religiosas indígenas de diversos tiempos, prehispánicos, coloniales e incluso actuales. En su artículo “Lo que el chamanismo nos dejó”, cuestiona el uso del concepto de chamanismo, en lugar de utilizar los conceptos autóctonos conocidos. Se interroga “A fin de cuentas, ¿para qué puede servirnos traducir por chamán una palabra que ya es suficientemente específica en su lengua de origen?” (Martínez González, 2010 b: 139), tal es el caso del *nahualli*.

Roberto Martínez en *El Nahualismo* pretende “llegar a una definición mínima de nahualismo que nos permita su identificación en cualquier contexto crono-cultural” (Martínez González, 2010 a: 11). El *nahualli* es el especialista que más ha cautivado y del que más se ha escrito, sin que esto haya despejado mucho las dudas sobre su actuar. En él se engloban muchos tipos de especialistas y esto es lo que reconoce Martínez González, pues nos dice que en sentido estricto no era un solo tipo, sino una variedad de ellos, que actuaban de manera distinta, dependiendo de los contextos en los que se desarrollaran.

Conceptos

En el transcurso de la tesis haré las aclaraciones pertinentes sobre los conceptos a utilizar, vale la pena aclarar algunos de ellos para reconocerlos y que no aparezcan abruptamente.

Idolatría será el más importante, sobre el cual, como hemos dicho anteriormente buena parte de los trabajos sobre el tema se conforman con dar alguna referencia sobre el *Antiguo testamento*, sin ir más allá. Aquí se entiende, además de la desviación del culto cristiano, como el reconocimiento de otras religiones y religiosidades, además de las heterodoxias que podrían emanar del propio cristianismo. También es entendido como un crimen que desafiaba la autoridad de Dios y del rey, pues no reconocía la autoridad, de tal manera que ello podía incidir en actos de rebeldía, por lo cual se justificaba el proceder de la justicia eclesiástica. De esta manera la idolatría se puede definir desde una perspectiva teológica, jurídica y filosófica de entender y explicar al otro. Todo el primer capítulo está dedicado a analizar a autores y obras que definieron a la idolatría desde el siglo XII y hasta el siglo XVI, por lo que no diré más al respecto. Cabe agregar, que nos enfrentamos a distintas maneras de entender la idolatría, no había una forma única sino varias. En Nueva España sucedió lo mismo, no hubo una definición única, sino una variedad que dependía del tiempo, así como del autor, pero en esta tesis me centraré en la versión oficial del concepto que emanaba desde los altos mandos de la Iglesia.

Hechicería será el otro concepto que nos guiará en la tesis, entendido como un acto que pretendía modificar la realidad, presente o futura, indagar en el pasado para buscar soluciones a enfermedades, objetos perdidos, o incluso a perjudicar a otras personas. También como un crimen penado por el derecho canónico. La hechicería era reconocida como la forma más clara en que se manifestaba la práctica idolátrica. En ese sentido, hechicería e idolatría son conceptos complementarios, que no podríamos entender de manera separada y cuyos impactaban entre sí.

El concepto de *indio* será otro de los fundamentales. En general encontramos que en la bibliografía los términos de indio e indígena se utilizan indistintamente para referirse a los pueblos originarios de América. El término indio, en la época colonial, tuvo una definición jurídica y de ninguna manera se entendía en un sentido peyorativo. Los conjuntos de leyes producidos a lo largo del siglo XVI muestran la evolución del concepto, en cuyo desarrollo la Iglesia jugó un papel muy importante además, de que la categoría de idolatría fue construida, en cierta forma, a partir del concepto jurídico de indio.

Así estos tres conceptos serían los que en conjunto sirvieron, no sólo a la Iglesia, para reconocer la existencia de un “otro” que no se podía explicar de la manera tradicional, es decir, no figuraban en el mapa poblacional del mundo conocido por los europeos del siglo XV y XVI. En el contacto cotidiano durante el siglo XVI (y en los restantes de dominio español) la idolatría, la hechicería y el indio no únicamente ayudaban a explicar al otro no cristiano en términos de alteridad y otredad, sino a entender al propio cristiano.

Pecado es otro de los conceptos que usaré a lo largo de la tesis. En términos generales lo defino como una transgresión a los mandatos de la ley de Dios. También se podía entender como un crimen, que dependiendo de la gravedad, podía enmendarse en el confesionario o bien llegar ante los foros de justicia eclesiástica. Justicia, en el entendido de dar a cada quien lo que corresponde cuando se ha cometido una infracción a las reglas.

La tesis está dividida en seis capítulos ordenados de manera temática, tratando de seguir cierto orden cronológico, cuando fue posible. Los capítulos I y II son conceptuales; en el primero de ellos veremos los asuntos centrales en materia teológico-filosófico-jurídica de la idolatría. En el segundo analizo el pecado y la confesión entre los indios del arzobispado de México, apuntando una definición de pecado y de lo importante que era la confesión, como un mecanismo de control social, así como una forma de impartición de justicia de persona a persona. En los capítulos III y IV, analizaré la figura de Juan de Zumárraga y sus dos facetas, la de actuación como inquisidor apostólico desde 1536 y hasta 1542, y la intelectual del obispo, manifestada en las obras escritas por él y/o por su mandato.

El capítulo V es el más etnográfico y está dedicado a la hechicería. Desde luego iniciamos con una definición desde el punto de vista del derecho canónico, pero también con una de tipo histórico-antropológica. Los especialistas en los que nos enfocamos son los transformistas, los médicos y los conjuradores de granizo, sobre los cuales recogimos la información de crónicas y testimonios de la época que dejaron información bastante detallada al respecto.

En el capítulo VI, presento los Concilios provinciales mexicanos del siglo XVI, (1555, 1565 y 1585), en los que se discutieron las grandes preocupaciones de la primitiva Iglesia novohispana. Las figuras importantes en este capítulo fueron los arzobispos Alonso de Montúfar y Pedro Moya de Contreras. Culmina con los decretos del Concilio Tercero Provincial relacionados con la idolatría y la hechicería, sin pretender llegar a definiciones acabadas, pero sí a generar una legislación que prevalecería durante muchos años.

Hacia la definición de idolatría para los indios novohispanos

Idolatría en la tradición cristiana

Uno de los conceptos que más utilizaron los religiosos para describir a las costumbres y prácticas religiosas de los indios, tanto en las obras como documentos, novohispanos del siglo XVI, fue el de idolatría, pero es también uno de los más difíciles de definir, no sólo en el siglo referido, incluso en la actualidad. Me propongo encontrar una definición amplia y explique los diferentes usos de esta palabra a lo largo del siglo XVI. La historiografía mexicana y/o mexicanista, aunque ha atendido en fechas recientes el tema, tampoco se ha preocupado por dar definiciones o hacer la historia de un concepto como este. Por otro lado, se debe señalar que de la mano con la definición de idolatría se dio la definición jurídica del indio, que significó el reconocimiento como persona, pero que también tuvo sus cambios y adaptaciones.

Todo concepto es una construcción social y como tal tiene transformaciones, cambios y adaptaciones, en el que cuyo significado se entiende de una manera en un tiempo, espacio y sociedad en los que se utilice. La idolatría en el contexto general de la Iglesia católica se ha empleado para referirse a las otras religiones, es la manera de reconocer que existen distintas formas de acercarse a Dios, pero que al final de cuentas fueron, son y serán falsas.

Considero pertinente partir de generalidades porque de no hacerlo, el lector no tendría los cimientos filosóficos en los que descansó el concepto y cómo llegó al siglo XVI. La idolatría se ubica como una de las formas de superstición y por ello es necesario ver a la superstición antes de adentrarnos en nuestro tema. De acuerdo con Alejandro Campagne, la superstición tiene tres modelos, el clásico, el cristiano y el científico-racionalista (de los cuales el que más me interesa es el segundo). En el modelo cristiano de la superstición destaca dos autores como los más sobresalientes, Agustín de Hipona y Tomás Aquino. El primero tuvo la astucia de “unificar bajo un único término, *superstitio*, prácticas de orden cultural con otros excesos y prácticas no culturales” (Campagne, 2002: 53). La superstición es así un concepto que engloba todos los actos que se consideraban incorrectos dentro del

orden cristiano. Desde luego que el concepto de *superstitio* merecería una explicación amplia por sí solo, pero en esta tesis no lo haré¹.

Agustín de Hipona, así fue uno de los primeros en usar el concepto, pero sobre todo intentó armar una definición ordenada y coherente, quien la incorporó como parte de las supersticiones. La superstición fue definida por nuestro personaje como “todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de ella, como si fuera Dios”² (Campagne, 2001: 222). Hipona reconocía cuatro formas de superstición: la idolatría, la adivinación, los amuletos medicinales y las vanas observancias. La idolatría en Hipona era identificada como una práctica supersticiosa, inspirada en el demonio y también relacionada con la adivinación, el uso de amuletos y con las vanas observancias. La idolatría posee una diferencia importante con las otras tres formas supersticiosas, como bien lo anota Campagne, pues posee un carácter explícitamente cultural (Campagne, 2002: 57).

Otro elemento importante a destacar en Agustín de Hipona es la relación que encuentra entre la superstición y la influencia demoníaca, que se nota más claro en los argumentos sobre el pecado original, el que no trataré aquí. El Diablo no tenía aún una forma clara y sobre todo no había una ciencia demonológica que se refiriera a él en un amplio sentido, en ese sentido Hipona pone las bases para que otros autores encuentren en su obra un punto de partida. Sin embargo, no debemos restarle importancia a la idea del Diablo ya que permitía hacer un claro rompimiento y distinción entre judíos y cristianos y aún, entre cristianos y cualquier otro que no tuviera a Dios y a Cristo como sus modelos teológicos; pero esto se explotará hasta varios siglos después de la obra de Hipona.

Con el tiempo las categorías propuestas por Hipona se especializaron cada vez más, aunque nunca dejó de ser el referente obligado. En la alta Edad Media no hubo otro teólogo que propusiera alguna interpretación más allá de lo establecido

¹ Redirigimos a quienes estén interesados en el asunto de la superstición a Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus* y Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?*

² Campagne, Fabián Alejandro. “El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)”, p. 222.

en sus obras. Fue hasta la época de consolidación de la Iglesia Católica cuando Tomás Aquino, de la orden de los predicadores, escribió entre otras muchas, la *Suma de teología* (siglo XIII) obra que marcó el camino a seguir en muchos aspectos teológicos, canónicos, e incluso pastorales y que hasta la fecha es el referente teológico por excelencia. De la *Suma*, la parte que más nos interesa es la se encuentra a partir de la cuestión 92, de la parte II-II llamada, “La superstición”, perteneciente a la sección de justicia. Lo primero que hace Aquino es definir la superstición, que basado en Agustín de Hipona nos dice que es un vicio contrario a la religión. Aquino establece que la superstición era un vicio que era “opuesto a la religión por exceso, no porque dé a Dios más culto que la verdadera religión, sino porque ofrece culto divino o a quien no debe, o del modo que no debe”³. En la cuestión 93 “La superstición en el culto indebido al verdadero Dios”, Aquino nos habla de los tipos de superstición, que divide en cuatro: 1º Superstición del culto indebido del verdadero Dios. 2º Superstición de la idolatría. 3º Superstición de las adivinaciones. 4º Superstición de las observancias. Así, Hipona y Aquino se convirtieron en los pilares de los asuntos teológicos de la Iglesia.

La idolatría no apareció de la nada, pues ambos autores reflexionaron a partir de los textos bíblicos en donde se utilizó para identificar los cultos incorrectos. Los postulados básicos de esta noción los encontramos en el *Antiguo testamento* y es a partir de estos que los distintos autores hicieron las interpretaciones. Básicamente lo que nos dice esta fuente es que no se deben adorar personas, animales u objetos como si fueran Dios, es decir nos habla de una desviación del culto marcado por Dios a los hombres. El *Éxodo* (20:4) nos dice: “No te harás estatua ni imagen alguna de los que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra”. Por otro lado, en el *Levítico* (26:1) se indica “No se hagan ídolos, ni levanten estatuas o monumentos, ni coloquen en su tierra piedras grabadas para postrarse ante ellas, porque yo soy Yavé, el Dios de ustedes”.

³ Aquino, Tomás, *Suma...* T II-II, p. 121.

El asunto de la idolatría se presenta de una manera más explícita en el *Deuteronomio*, que es un libro que relata desde la entrega de las Tablas de la Ley y hasta la llegada de Moisés a los llanos de Maob, antes de la llegada a la tierra prometida, es decir éste es el libro donde se expone la ley de Dios. En la narración, Moisés “rememora los principales sucesos ocurridos durante el éxodo y les insta a que observen la Ley fundamental de la Alianza o “Decálogo”⁴. Además de ser un discurso de despedida de Moisés, es un código legal. Éste se divide en cinco partes: “a) Preámbulo: “Yo soy el Señor tu Dios” (Dt 5,6) b) Prólogo histórico: los capítulos 5-11 que son una rememoración de lo sucedido al pueblo desde la partida del monte Horeb c) Proclamación de la Ley (Dt 12, 1-26) d) Compromiso mutuo entre Dios y el Pueblo (Dt 26, 16-19) bendiciones y maldiciones (Dt 27, 1-30, 18) e) invocación de testigos (Dt 30, 19-20)”⁵. Se puede decir que para los católicos la enseñanza teológica que tiene este libro es que hay “un Dios, un pueblo, un templo, una tierra, una ley”.⁶ De esta manera, encontramos en lo que sería el inciso c, sobre la proclamación de la ley, la parte correspondiente al *Deuteronomio* 4:15-18, que dice: “Mediten bien lo que van a hacer. Ustedes no vieron figura alguna el día en que Yavé les habló en el monte Horeb en medio del fuego. Por tanto no vayan a corromperse: no se hagan un ídolo, o sea, cualquier cosa esculpida, con forma de hombre o de mujer; ni con forma de algún animal de los que viven en la tierra, o de algún ave que vuela en el cielo; ni de algún reptil de los que se arrastran sobre la tierra, ni de algún pez...”. Además se agrega: “Cuando mires al cielo y veas el sol, la luna, las estrellas y todos los astros del firmamento, no te dejes arrastrar a adorarlos como dioses y a servirlos...” (Dt. 4-18).

En el *Antiguo Testamento* también estaban presentes las consecuencias de los actos de idolatría, que son las bases por las que se podía entender este culto mal dirigido como un delito en contra de Dios que tendría una reprimenda. En el *Deuteronomio* se advertía: “Pero si no obedeces la voz de de Yavé, tu Dios, y no

⁴ Varo, Francisco. *Antiguo Testamento: Libros históricos*, Pamplona, Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Universidad de Navarra, 2002, p. 87.

⁵ *Ibíd.* pp. 92-93.

⁶ *Ibíd.* p. 93.

pones en práctica todos sus mandamientos y normas que hoy te prescribo, vendrán sobre ti todas las maldiciones.” (Dt. 28:15), mientras en el *Levítico* se establecía que de no respetar la ley de Dios, los efectos serían graves, pues, “si no me escuchan, si no cumplen todo eso; mis leyes; si no hace de todos mis mandamientos y rompen mi alianza, entonces miren lo que haré yo con ustedes. Mandaré sobre ustedes el terror, la peste y la fiebre; sus ojos se debilitarán y su salud irá en desmedro” (Levítico 26:14-16).

Tomás Aquino desarrolló el concepto de idolatría con una profundidad que antes no se había hecho, que se convirtió en la fuente obligada para los trabajos posteriores. Como vimos antes, siguió los postulados de Hipona en el sentido de la superstición. Para explicar el concepto, el autor presenta cuatro puntos a discutir: 1º ¿La idolatría es una especie de superstición? 2º ¿Es pecado? 3º ¿Es el más grave de los pecados? 4º Causa de este pecado. La primera parte Tomás lo resuelve de manera afirmativa, a partir de la definición de superstición, que implica la manera incorrecta de rendir culto divino. En ese sentido, la idolatría es una manera incorrecta de adorar a Dios pues además de no ser como se debe, se dirige a los ídolos.

Aquino distinguía tres maneras en la que se manifiesta la idolatría entre las sociedades: la primera era la creencia de que ciertos hombres eran dioses y se les tenía por tales por ello “les ofrecían culto por medio de sus imágenes”⁷. La segunda era la consideración de que el mundo entero era Dios por una sustancia divina, de acuerdo con este punto de vista, “Dios no es otra cosa que *el alma que gobierna mediante su movimiento y su razón al mundo*”⁸. La tercera forma era la platónica, que consideraba que había un ser supremo, al que le seguían otras sustancias celestes creadas por Dios, que Aquino consideraba como ángeles, debajo de los cuales estaban otros parecidos que se asocian a los demonios, y finalmente en el nivel inferior las almas de los hombres “de las cuales tenían la

⁷ *Ibíd.* p. 128.

⁸ *Ídem.*

creencia de que por el mérito de su virtud eran admitidas en la sociedad de los dioses o de los demonios”⁹.

En la *Suma* se resuelve la idolatría como un pecado que se opone a la latría, que es el conocer y adorar a Dios en la forma debida. Al adorar ídolos, se podía caer en errores graves, para empezar dirigir el culto a quien no es Dios, luego ofrecer sacrificios que Dios no pidió. Esto en conjunto llevaba a Aquino a establecer la idolatría como un pecado. Establecía dos forma para saber si era el pecado más grave: la primera considera que la idolatría es el pecado más grave porque otorga honor a quien no lo merece ya que “introduce un nuevo dios en el mundo con menoscabo de la autoridad divina”¹⁰. La segunda, considera que puede haber atenuantes en la gravedad del pecado de la idolatría, ya que puede ser que se cometa por ignorancia. Por ello dice que “pecan más gravemente los herejes que, conscientes de lo que hacen, adulteran la fe que recibieron que los idólatras que pecan por ignorancia”¹¹.

Tomás Aquino distinguió dos tipos de idolatría, una *dispositiva*, la que proviene del hombre y que consiste en su debilidad natural a cometer el mal. La idolatría dispositiva tiene tres formas, la primera sucedía cuando los hombres rendían honores divinos a otros. La segunda fue por adorar imágenes de manufactura humana y las tuvieron como los propios dioses y no representaciones. La tercera adorar animales que impactaron a los hombres¹².

El otro tipo de idolatría es *consumativa* que, de acuerdo con Aquino es que llega a los hombres por influencia de Satanás y establece que el Maligno mediante ciertos mecanismos puede tener autoridad sobre las decisiones humanas. Esta era considerada más nociva que la dispositiva, ya que indicaba un pacto entre los hombres y el Diablo. La ignorancia es presentada por Aquino como una atenuante en la idolatría consumativa, pues señala a los pueblos que al no tener conocimiento de Dios eligieron a las falsas religiosos, en ese sentido estarían

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ibíd.* p. 131.

¹¹ *Ídem.*

¹² Aquino, Tomás. *Suma...* T II-II, pp. 132-133.

adorando al Diablo. El desconocimiento de Dios era importante en esa elección, ya que consideraba que tenían el juicio nublado, por eso no era tan grave como aquéllos que cometían idolatría a pesar de reconocer a Dios y al Diablo y con todo eso eligieran al Maligno. Para respaldar este argumento del pacto demoniaco refiere: el salmo 95,5: “Todos los dioses de los gentiles son demonios”¹³. Resumiendo lo dicho por Aquino: antes que un pecado la idolatría era considerada en primera instancia un error de juicio del alma.

¿Por qué se permite la idolatría? Porque hay un principio de libre albedrio, como lo señaló Agustín de Hipona, en el que se puede o no seguir el camino de Dios, con las consecuencias que esto conlleva. Aquino nos dice que una de las posibles causas por las que se propagó la idolatría fue la expulsión del paraíso y la creación de múltiples lenguas que no se pudiera transmitir correctamente la palabra de Dios entre todos los hombres.

Un elemento importante para explicar la superstición y desde luego la idolatría, fue la presencia demoniaca. Para el tiempo en que se escribió la *Suma* el Diablo ya parecía tener más forma y estar presente de manera decisiva en las actividades humanas. La demonología detonó algún tiempo más tarde, pero el pacto satánico se encontraba presente. De acuerdo con Campagne, “la originalidad de la propuesta de Santo Tomás es trascender la categoría de pacto expreso con el demonio para crear una nueva noción: el pacto tácito, secreto, implícito”. (Campagne, 2002: 69)

En el siglo XIV hubo un cambio en el sentido de la superstición, pues ya no se ponía el énfasis en el aspecto teológico, sino en el ético-moral, a partir de la influencia que supuestamente el Diablo ejerció en ese momento. El Maligno era el personaje que invitaba a los hombres a cometer pecados y entre más ofendieran a Dios mejor sería, de tal manera que la superstición se identificó a partir de entonces con la apostasía (Campagne, 2002: 78). El cambio es notorio pues vemos un incremento en los procesos inquisitoriales seguidos a personas por

¹³ *Ibíd.* p. 133.

apostasía y herejía, en la mayor parte de la Europa occidental¹⁴. Con esto también se creó una nueva definición de la superstición, que Alejandro Campagne denomina instrumental y que serviría “para ser aplicada específicamente a un grupo particular de la categoría mayor de *superstitio*: las supersticiones no culturales” (Campagne, 2002: 82).

Considero que esta definición instrumental de la superstición de la que habla Campagne, se puede entender como una de tipo canonista y que pretendía otorgar facultades para inquirir y definir qué era un acto supersticioso mal intencionado y cuál no. El sentido no cultural es lo que se resaltaba, ya que era más complicado determinar si algo era realmente malo o sólo parecía incorrecto. En ese sentido y a pesar de que Campagne considera que la idolatría no entra en dicha definición me parece que sí tendría que aplicarse, pues es también cuando notamos que la idolatría se presenta como un crimen. Así encontramos un uso político cada vez más marcado, tanto de la superstición en general como de los cuatro tipos en particular. La idolatría se mostró como un instrumento para demostrar el poder político, no únicamente eclesiástico y civil. Ese uso político se ampara en la construcción de una legislación que entiende la superstición y la idolatría como aspectos que debían corregirse, a partir de la demonología.

El Diablo era el enemigo más buscado por la Iglesia del bajo Medievo y éste era el inspirador de todos los actos contrarios a la fe, por lo cual era necesario que aquéllos que participaran en actividades con el Maligno fueran perseguidos. Nicolau Eimric nos presenta un ejemplo de ese nuevo reconocimiento de la idolatría como una manifestación satánica, en su *Manual de inquisidores* de 1376¹⁵, donde se establecía que la inquisición tenía jurisdicción sobre los invocadores del Diablo, entre los que reconoce 3 tipos. En primer lugar los que

¹⁴ Algunos manuales escritos en esos años ponen de manifiesto la necesidad de identificar a los pecadores que necesitaban corregirse, con lo cual también se dio una nueva forma de definir la superstición, la instrumental, que se utilizaría por los inquisidores. Este nuevo modo de definición no tenía nada que ver con la idolatría, pues era dirigida para reconocer a los supersticiosos que hacían prácticas no culturales, las cuales presentaban el mayor problema de reconocimiento.

¹⁵ Esta obra fue imprescindible en España, tuvo un buen recibimiento en su primera edición, pero además se la apropiaron los inquisidores españoles, a la cual le hicieron varios cambios y agregaron información que el original no tenía. Tuvo varias ediciones constantes desde el siglo XVI y hasta el siglo XIX, esto porque era el texto base para los funcionarios de la Inquisición.

rendían culto de latría al demonio, no utiliza el concepto de idolatría, pero podemos suponerlo ya que al ser la idolatría contraria a la latría es lo que nos indica a qué se refería¹⁶. La manera en que se rendía el culto era arrodillándose ante los demonios, cantando, ofreciendo incienso, etc. “Los segundos se ciñen al culto de la dulía ó hiperdulía, mezclando nombres de diablos con los de santos en las letanías, y rogándoles que sean intercesores con Dios, etc. Los últimos son los que invocan al demonio, dibujando figuras mágicas, poniendo un niño en medio de un círculo, valiéndose de una espada, una cama, un espejo, etc.”¹⁷. Todos estos aspectos estarán presentes en las prácticas religiosas de los indios americanos.

Los postulados agustinianos y tomistas, así como los pasajes bíblicos que he referido, son hasta la fecha los que prevalecen con mayor fuerza, aunque con ciertas adaptaciones a tiempos y lugares. Se dice que durante el Concilio de Trento el sínodo tenía la Biblia y la *Suma de teología*, lo cual nos refiere la importancia de la obra. En la España de finales de la Edad Media y de principios de la modernidad las obras antes mencionadas serían la inspiración de otras, en las que se abordó el tema de la superstición y la idolatría en el contexto del cristianismo hispano. Las resoluciones de éstas obras serán de gran importancia para América en la asimilación de personas que no conocían el cristianismo y había que colocar en alguna categoría teológica y canonista.

La idolatría en la España de los primeros años de la modernidad

El concepto de idolatría fue de gran importancia en la España de fines de Edad Media para la unificación de los reinos que conformaban, ya que se hizo a partir de la única cosa que tenían en común, la Religión. De esa manera, la idolatría explicó y reconocía al otro y al mismo tiempo a sí mismo. Ese otro, el idólatra que convivía con ellos era en primer lugar el moro, que fue también el referente inicial que los españoles tuvieron para tratar a los indios en América y la manera en se planteó la evangelización. Conviene aquí señalar la relación que hay entre idolatría y otros conceptos, que son herejía y apostasía, muy cercanos y con

¹⁶ Eymerico, Nicolao de. *Manual de inquisidores, para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Imprenta de Feliz Aviñon, 1821, p. 99.

¹⁷ *Ídem*.

muchos vínculos, pero también con diferencias considerables que luego en la Nueva España serían utilizados. Los moros que se quedaron en tierras hispanas después de la reconquista fueron obligados a convertirse al catolicismo. Su religión era parecida a la católica y su cercanía al cristianismo los ponía en situación de herejes e incluso de apóstatas. Sin embargo, tanto indios como moros eran en un inicio infieles.

La infidelidad, nos dice Aquino, se puede entender de dos maneras, la primera de ellas es de manera literal y entendiendo sólo la negación, es decir, el infiel es aquel que no tiene fe. También puede entenderse en oposición a la fe, “porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia...”¹⁸. Se hace una distinción entre el infiel que nunca ha tenido la información necesaria para conocer a Dios y el que ha tenido la oportunidad y aún así no lo acepta. En ambos casos el infiel es pecador, el primero por ignorancia y el segundo por decisión, éste más cercano a la herejía e incluso a la apostasía.

Es importante revisar el concepto de herejía, que es en estricto sentido el acto de elegir. La herejía es una infidelidad, que en el sentido más profundo se define como una corrupción de la fe. La herejía surge porque hay un juicio erróneo de la inteligencia. Una característica que comparten estos elementos es que tanto idólatra como hereje se incluyen en dicho rubro por la falta de capacidad para distinguir a Dios y aunque es algo grave, el nivel de gravedad es completamente distinto al del apóstata.

La apostasía es una condición de infidelidad más grave que los elementos anteriores: “es una palabra griega que significa apartamiento ó desercion de una cosa ó manera de vivir y obrar; y aplicada á la religion, quiere dar á entender la abjuracion de la fe cristiana”¹⁹. La apostasía es una especie de infidelidad, puesto que separa al hombre de Dios y lo sitúa en un contexto similar al de la idolatría. Su gravedad consiste en que el apóstata “se sale del gremio de la Iglesia católica para ingresar en otra religión, ó no profesar ninguna”²⁰. De acuerdo con las ideas

¹⁸ Aquino, Tomás. *Suma...* Vol. 3, TII-II, p. 109.

¹⁹ Perujo, Niceto Alonso y Juan Pérez Ángulo. *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, T. I, p. 616.

²⁰ *Ibíd.* p. 617.

tomistas, la apostasía separa totalmente al hombre de Dios, un tipo de pecados de los más graves. Desde luego se debe distinguir entre los infieles que no tuvieron conocimiento de Dios, los idólatras; y los infieles que sabiendo de Dios y entendiendo perfectamente quién es y lo que se debe hacer para tener una buena relación con él, lo niegan y se alejan²¹.

Así pues, tanto indios como moros entraron en la categoría de infieles, pero con sus propias características. El referente directo para la evangelización de los indios fue lo sucedido en tierras españolas con los musulmanes que se convirtieron por la fuerza al catolicismo. En América se siguieron patrones parecidos: conocer el idioma, la utilización de catecismos, conocer sus costumbres para de esa manera saber en qué momento estaban realizando actos de su antigua religión. Según Antonio Garrido, “el indio era calificado de falto de recursos culturales por ser idólatra... el interés funcional por su lengua, sus tradiciones y creencias, llegó más tarde como consecuencia de las dificultades para cambiarles religión y cultura”(Garrido, 2013: 205). Probablemente esto fue lo que sucedió en los primeros años del contacto, pero cuando vemos lo que pasó en tierras mesoamericanas, en el momento del contacto, del cual encontramos importantes testimonios, en los que si bien se refería casi de inmediato la idolatría de los indios, también se destacaron las cualidades culturales, políticas, etc. de la población aborígen.

Una diferencia importante en el combate de los españoles a la infidelidad, fue la distinción en el uso del concepto de superstición que fue el más importante en la identificación de los infieles en España, pues la idolatría aunque era una de las formas de superstición implicaba la adoración a falsos dioses y no se aplicaba a esa realidad. Un punto importante en las obras a partir de inicios del siglo XVI fue el lugar que ocupó el Diablo en los tratados, que estos tenían como principal objetivo el encontrar las supersticiones de la población hispana y con ello

²¹ Como ejemplo de esto podemos mencionar la caída de Luzbel, ángel que tuvo dudas de Dios, porque fue visto como un tirano. Las dudas se convirtieron en odio y lo que era un pecado venial de Luzbel se convirtió en un pecado mortal, la soberbia que lo alejó de Dios y lo convirtió en demonio. Véase: José Antonio Fortea, *Summa Daemoniaca. Tratado de demonología y Manual de Exorcistas*, Madrid, Dos Latidos, 2004, pp. 14-15.

identificarían al Maligno. Estas obras pretendían servir a los religiosos españoles como una especie de manuales que les permitirían identificar a su enemigo y su manera de actuar e inmiscuirse entre los hombres.

Martín de Andosilla fue el primero en España en escribir sobre estas cuestiones en su tratado llamado *De superstitionibus*, escrito hacia 1510 en Navarra. La superstición es el eje sobre el cual se centraba su trabajo, entendida como una acción inspirada por el Diablo. El autor no cambió o contribuyó en nada a la definición tomista de la superstición y respetó lo dicho en la *Suma* al definirla como un culto inmoderado e inadecuado. Asimismo ponía mucha atención en las hechicerías y en las brujas, de las cuales, consideraba que los vuelos y transformaciones de las que se decía que eran capaces de realizar eran actos imaginados y no reales, por lo que se apartaba de los postulados del *Malleus maleficarum*²². Sabemos que los alcances de la obra fueron grandes en Europa, ya que fue conocida en Francia, Italia y Alemania y tuvo un total de cinco ediciones. No tenemos la certeza de la influencia que el *Malleus* haya tenido en la Nueva España, pero a partir de la revisión de los fondos antiguos de las bibliotecas consultadas podemos advertir que fue un tanto importante el entre los religiosos novohispanos, pues encontramos varias ediciones del siglo XVI. Más influyentes que Kramer y Sprenger, en el contexto español resultan Martín de Arlés, Martín de Castañega y Pedro Ciruelo, quienes son también referentes importantes tanto en España como en la Nueva España.

El primero de estos autores, Martín de Arlés, publicó su *Tractatus de superstitionibus* en 1510 y con él quedó inaugurado el género literario antisupersticioso en España. El concepto de superstición es el que desarrolla Arlés en su obra, respecto de lo cual nos dice que “es la religión observada fuera de norma, teniendo la razón de la sabiduría no en la verdad sino en la falsedad, que abunda donde no hay utilidad alguna...” (Goñi, 1971: 273). El Diablo es una figura fundamental para explicar la superstición, a través de éste se explica la idolatría, pues de acuerdo con Arlés, el pacto explícito o tácito sólo lo realizaban

²² Véase: Goñi Gaztambide, José. “El tratado “De Superstitionibus” de Martín de Andosilla”, Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, n° 9, 1971, pp. 249-342.

los herejes, los idólatras y todos aquellos que no pertenecían a la fe (Goñi, 1971: 283).

Martín de Castañega fue uno de los autores de mayor relevancia de la demonología hispana en el siglo XVI. Su obra *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas* apareció en 1529 en Logroño, España. El Diablo es la figura central en este trabajo, de acuerdo con la cual el Maligno era la figura a combatir y para ello era necesario saber identificarlo, pues tenía “apetito de desordenado de su propia excelencia y procura de ser honrrado y adorado por dios segun parece claramente de su propia cayda y de los tiempos de la gentilidad passada...”²³.

Una de las declaraciones más importantes en la obra de Castañega era la existencia de dos iglesias, una católica y la otra diabólica. La primera no necesita de más explicaciones. En cambio la segunda, consideraba que no era propiamente una iglesia y que la conforman todos los cultos que no eran católicos y que de alguna manera tenían como inspiración el Diablo y que al querer el Maligno recibir la misma adoración que Dios por parte de sus fieles hacía mofas de sus sacramentos. Éstos eran considerados como execramentos por Castañega “y los que reciben los execramentos no solo no alcançan gracia ni virtud, mas incurren en pecado de infidelidad que el mayor de los pecados”²⁴. Otro aspecto importante para Castañega es el pacto diabólico, que podía ser de dos maneras, una explícita donde se demandaba la presencia del Maligno para poder consagrarse a su sequito, y la otra a través de un pacto implícito, en la que únicamente por participar de un modo activo o pasivo en actividades dirigidas a él, alguien se convertía en miembro de la iglesia diabólica, ya que esa intervención se entendía como una aceptación del Diablo como su Señor. El pacto demoniaco viene a colación porque de acuerdo con los religiosos, los indios adoraban a falsos dioses, detrás de cuyos cultos estaba Satanás por lo que se convertían en sus

²³ Castañega, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, Casa de Miguel Eguia, 1529, p. 15.

²⁴ *Ídem*, p. 20.

adoradores. La obra de Castañega, junto con el *Tratado de hechicerías* de Pedro Ciruelo serán fundamentales para algunos religiosos en la Nueva España, pues las tomaron como base para escribir sus propias obras, como fue el caso de Andrés de Olmos.

Pedro Ciruelo es otro de los autores destacados en esta materia, que además de la importancia que tuvo en la demonología y en la teología, fue también un sobresaliente matemático en su época. Entre sus obras encontramos *Increpationes arundinis congregatio taurorum in Vaccis Populorum*, que se publicó en Alcalá en 1517; *Prima pars Logicae ad veriores Aristotelelis sensus*, del año 1519 y *Arte del bien confesar, assí para el confesor como para el penitente*, que vio la luz el mismo año que la anterior. Pedro Ciruelo fue doctor en Teología y se empapó de la filosofía tomista, a partir de ese profundo conocimiento teológico publicó en 1541 el *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*, que pretendía ser una guía para un buen cristiano y hacer señalamientos de lo que no era correcto; dicha obra tuvo una reedición en 1628.

En el *Arte del bien confesar* la idolatría es una de las categorías más importantes utilizadas por Ciruelo. Ésta se hace presente luego de que se hace mención del primer mandamiento, el cual se identifica con la latría o el culto verdadero, que es a su vez una virtud, y al vicio de la idolatría, de la que postula una tipología:

La primera es haciendo pacto expreso con el demonio. La segunda es por pacto secreto y en ciertas observancias o ceremonias vanas llamadas hechizarias pa aver algunos bienes o enviar algunos daños. La tercera es usando de las artes adivinatorias para saber algunas cosas que estan por venir no por via natural, ni por revelacion de dios. La quarta manera es poniendo algunas cerimonias vanas en las oraciones que si son sanctas y buenas, mas con las tales cerimonias son muy perversas y hecas a servicio no de dios sino del demonio, como adelante mas claramente parescera²⁵.

A su vez la tipología propuesta por Ciruelo tenía la siguiente subdivisión:

Tabla 1 Arte del bien confesar

| | | |
|-----------|--|---|
| Idolatría | | Quando se haze reverencia o adoracion a alguna criatura |
|-----------|--|---|

²⁵ Ciruelo, Pedro. *Arte del bien confesar, assí para el confesor como para el penitente*, Alcalá, 1519, f. 6v.

| | | |
|--|--|--|
| | 1. Pacto expreso con el Demonio | como si fuese dios. (Adoración del sol, la luna, las estrellas, animales y/o criaturas artificiales hechas de piedra, madera, etc.) |
| | | Nigromancia (Para hablar con el Diablo de cosas secretas, pasadas y futuras) |
| | | Hablar con endemoniados. (Para saber de cosas perdidas y vidas ajenas, en te categoría entran las brujas o sorguinas) |
| | | Hablar con los muertos (Confundir a los demonios con las almas de los muertos) |
| | 2. Pacto secreto y en ciertas observancias o ceremonias vanas llamadas hechizarias | Cerimonias y vanidades que se ordenan pa sanar ciertas enfermedades. |
| | | Vanas cerimonias que se hazen pa tener dicha (Ceremonias para tener suerte en los negocios) |
| | | La vana observacion de los dias que llaman aziagos o infortunados. |
| | | Hechicería para incitar amores o impedirlos. |
| | 3. Agüeros y adivinos | Las artes que llaman mathematicas que son no licitas y vedadas por los decretos de la yglesia, y son siete las mas principales. (Geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia, ceromancia, interpretación de los sueños y astrología) |
| | 4. Cerimonias vanas en las oraciones que si | Agüeros o vanas señales. (Dividida en dos: 1. Voces naturales de aves o bestias de la tierra. 2. Acaecimientos que vienen a los hombres, como estornudar, temblar o sonar algunas articulaciones del cuerpo. |
| | | |

| | | |
|--|---|--|
| | son sanctas y buenas, mas con las tales cerimonias son muy perversas y hecas a servicio no de dios sino del demonio | |
|--|---|--|

En el *Arte del bien confesar*, Ciruelo reconoce a la idolatría como cercana al pecado de la soberbia, pues éste era uno que se daba por el menosprecio de la obediencia que demandaba Dios²⁶. Sobre el pecado de la soberbia reconoce tres tipos: “La una es contra el superior y llamase desobediencia o irreverencia. Otra es contra el ygual próximo y llamase menosprecio. Otra es contra el menor y llamase oppression o tyrania”²⁷. De esta última propone cuatro formas: ingratitud, presunción, vanagloria y ambición.

Tal vez más influyente y conocido que el *Arte del bien confesar* fue el *Tratado de las hechicerías*, en el cual se puede apreciar una adaptación de los postulados tomistas en torno a la superstición a una realidad española del siglo XVI. A diferencia de los otros autores mencionados antes, Ciruelo profundizó en lo dicho por Aquino, del que acepta sus propuestas pero las enriquece. El autor retomó algunas de las ideas del *Arte del bien confesar* y así la idolatría también se presenta como un concepto fundamental, sobre el cual nos dice que esta “quita a Dios la honra y obediencia devida, y la da a su enemigo capital que es el diablo”²⁸, además de agregar, que caer en la idolatría sería como hacer traición al señor natural, con lo que se confirma la idea de que si no se veneraba a Dios entonces se adoraba al Diablo. Refiere cuatro pecados contrarios a la religión, de acuerdo a Ciruelo el más claro y manifiesto era la idolatría y los otros tres eran menos claros y eran: “las supersticiones y vanas ceremonias, o hechizerias”²⁹. Lo anterior

²⁶ *Ibíd.* f. 63v.

²⁷ *Ibíd.* f. 64r.

²⁸ Ciruelo, Pedro. *Tratado de las supersticiones*, Edición facsimilar, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986 p. s/n.

²⁹ *Ídem.*

distingue a Pedro Ciruelo de Hipona y de Aquino, que entendía a la idolatría como parte de las supersticiones.

Un autor español, fundamental en la interpretación de la idolatría a partir de los postulados tomistas fue el jesuita Francisco Suárez y aunque su obra sale del contexto que aquí expongo, me parece pertinente mencionarlo, pues su influencia en los años siguientes fue muy importante. En *Operis de religione*, Suárez, “no sólo resalta la gravedad y peligrosidad de la idolatría como el mayor de los pecados sino que además, proyecta la clasificación de superstición que es, puede ser de dos tipos: expresa o tácita” (Lara, 2011: 87). La idea anterior la toma a partir de Aquino y la propuesta de idolatría dispositiva y consumativa, además de agregar las tesis sobre el pacto demoniaco expreso y tácito, vigentes en el momento en el que Suárez escribía. Recordemos que aunque Tomás Aquino ya insinuaba un pacto demoniaco, no lo abordó de la forma en cómo se hizo en el siglo XVI. De acuerdo con Suárez, para alcanzar los fines propuestos con acciones mágicas, supersticiosas e idolátricas era indispensable la participación de los demonios. Ello implicaba entonces que se diera un vínculo entre los hombres que practicaban dichos actos, ya fuera de forma explícita, tácita o implícita.

La lectura de los tratados de Castañega y Ciruelo fue fundamental en tierras novohispanas, pues sus postulados en torno al pacto demoniaco se usaron para dar una explicación a la vida religiosa mesoamericana de los indios. La influencia en obras escritas en la Nueva España será muy importante, pues a partir de los postulados de los dos autores arriba mencionados, Juan de Zumárraga y Andrés de Olmos escribieron la suyas. Así el *Tratado de hechicerías* de Andrés de Olmos, redactado a mediados del siglo XVI y que no se publicó en su momento, fue producto de la influencia de ambos autores y se centró sobre todo en el aspecto demonológico. Esta obra tiende un puente entre lo que sucedía en España y en América en la lucha contra los infieles, aunque con claras diferencias. El interés de Olmos fue que los religiosos tuvieran un instrumento para que los indios supieran identificar al Diablo, sobre todo siguiendo a Castañega, tanto en la estructura del trabajo como en partes completas a las que poco les cambió en la redacción,

salvo que lo escribió en náhuatl. Una de las partes más importantes a destacar es que se nota un acercamiento profundo al lenguaje y a las costumbres de los indios, pues así usó conceptos cristianos y los conjuntó con los nombres de deidades del vasto panteón mesoamericano, de manera que trató de hacer símiles, para que se pudiera identificar al Diablo, que se convirtió en el *Tlacatecólōtl*. Por otro lado, la *Doctrina Breve* de Juan de Zumárraga, publicada en 1544, retoma el concepto de idolatría propuesto por Pedro Ciruelo y lo adaptó a la realidad del obispado de México. Estos son dos ejemplos de autores de los primeros del siglo XVI novohispano que estuvieron interesados en el tema de las prácticas religiosas de los indios, si no los únicos, sí los veré con más profundidad en el capítulo tercero.

Tenemos entonces los postulados generales de la superstición y la idolatría que los Padres de la Iglesia propusieron, por un lado, con lo dispuesto por Agustín de Hipona y por Tomás de Aquino y por el otro, autores españoles que retomaron esos postulados e hicieron adaptaciones a una realidad hispana de su propio momento histórico. Estos puntos son necesarios porque no podemos entender cómo se adaptó un concepto para unos hombres de los que nada se sabía. Lo que se concebía hasta ese momento como idolatría cambió, se transformó y se adaptó en el contexto americano.

La definición jurídica del indio

El punto de partida fue la apropiación de los territorios descubiertos por la Corona de Castilla, bajo una donación que el papa hizo a través de las bulas alejandrinas, cinco bulas emitidas en 1493 que tenían como finalidad la donación expresa que hacía el papa Alejandro VI de territorios descubiertos, que no estuvieran bajo la posesión de algún príncipe cristiano. Las primeras fueron la *Inter caetera* y la *Eximi devotionis*, ambas fechadas el 3 de mayo de 1493. La siguiente fue una segunda versión de la *Inter caetera* con algunas modificaciones, del 4 de mayo del mismo año, aquí se establecían límites para las exploraciones entre los monarcas españoles y portugueses y se establecía entre las “zonas reservadas a los

posibles descubrimientos de castellanos y portugueses, a cien leguas, dirección norte-sur, al oeste de las Azores y Cabo Verde” (Castañeda, 1993: 32). El 25 de julio se entregó la *Piis fidelium* que “concedía a fray Bernardo Boil y a otros religiosos que pasaron entonces al nuevo mundo, facultades espirituales de carácter extraordinarios” (Castañeda, 1993: 32). El 26 de septiembre se otorgó la *Dudum siquidem*, que otorgaba a los reyes de Castilla y sus descendientes las tierras que se descubrieran hacia el este, el sur y oeste de la India. Estas cinco bulas daban a los reyes españoles la potestad temporal sobre las tierras y las personas descubiertas. Se basaban en un principio canónico que consideraba al papa como el poseedor de todo y con poder sobre todos, pues era el representante de Dios y por lo tanto con autoridad sobre todas las cosas y las personas, fieles e infieles³⁰.

Desde los últimos años del siglo XV hasta mediados del siglo XVI hubo discusiones en torno al tipo de humanidad de los indios y el desarrollo de las discusiones iban de la mano con la exploración y conquista de nuevas tierras. En los primeros años se preguntaban si eran humanos, pues se cuestionaba la pertenencia del alma, aunque esta discusión pronto pasó, luego la se centró en qué clase de humanos. Se debía aclarar las diferencias, pues no eran parte de la cristiandad, un primer paso para la construcción de un concepto jurídico de Indio fue la asociación como infieles. Así empezaron a discutir si era lícito apropiarse de sus tierras y razonable negociar con ellos o bien hacer guerra para someterlos. Los indios al ser tenidos como infieles se encontraban en una categoría tal que se les podía hacer guerra justificadamente.

³⁰ De acuerdo con Paulino Castañeda hubo tres corrientes doctrinales que discutían y daban argumentos sobre la apropiación de las tierras americanas a partir de las concesiones papales, estas era: “la teocrática, la cesarista y la vía media. La primera se caracteriza por la absorción de lo natural por lo sobrenatural. El papa, según esta doctrina, es el gobernador del mundo en unidad de poder, señor de fieles e infieles, con poder bastante para intervenir en lo espiritual y temporal, trasladar imperios, poner o quitar reyes y emperadores (...). La segunda es diametralmente opuesta: se caracteriza por la absorción de lo sobrenatural por lo natural; defiende el origen natural del poder civil, niega al papa cualquier poder sobre el emperador, y el poder espiritual que le conceden lo quieren subordinado al poder temporal. La vía media se nutre de los principios de Santo Tomás, rechaza las teorías anteriores por extremas, respeta los principios de derecho natural y proclama los derechos espirituales del papado, con poder para intervenir en lo temporal *ex consequenti*”. Paulino Castañeda. “La interpretación teocrática de las bulas alejandrinas”, pp. 19-20.

Rafael Gómez nos presente a tres autores sobre los cuales se basaron los teólogos y juristas españoles para dar una justificación a la apropiación de las tierras americanas y conversión de indios para hacerlos parte de la ecúmene. Presenta una primera parte en la que de acuerdo con los postulados tomistas, los infieles por el simple hecho de serlo, eran capaces de dominio político. El cardenal Ostiense hablaba de la jurisdicción del Papa sobre los infieles y por ello el pontífice tenía la capacidad para castigarlos y proceder en su contra, siempre y cuando hubiera una causa justa. Por otro lado, el escocés Juan Mayor escribió unos comentarios al *Libro de las sentencias* en los primeros años de la conquista de América y entre otras cosas dice que les podían quitar las tierras a los gentiles, aunque la posesión hubiera sido legítimamente, además de que si permitían la predicación se les podía dejar en paz, en caso contrario se les combatiría; aunque señala que difícilmente se encontrarán infieles que reciban pacíficamente el Evangelio (Gómez, 1961: 61).

No basta quedarse únicamente con el discurso teológico, pues la intención, en aquel tiempo, era generar un marco jurídico que diera el sustento para la apropiación legal de las tierras y aguas, así como el establecimiento del dominio sobre el otro, que no era cristiano. Un primer aspecto que debemos notar es que la religión católica es universal y que el propio Jesús mandaba que su mensaje se propagara por toda la tierra. La consideración de humanos con la capacidad de entender el mensaje de Dios es indudable. De acuerdo con los principios canónicos del siglo XVI el Papa tenía jurisdicción sobre toda la humanidad, ya fueran fieles o infieles. En ese sentido las Bulas alejandrinas eran el mejor referente de la potestad del pontífice sobre todos los hombres, de manera que con estos documentos que fueron dados a la Corona de Castilla era legal la apropiación de territorios descubiertos a nombre de los monarcas españoles.

Desde principios del siglo XVI la corona de Castilla trató de incorporar a los indios como vasallos, reconociendo así su humanidad y su capacidad, ese reconocimiento que era ante todo de derechos y al mismo tiempo una regulación del trato que debían recibir de los españoles, en especial porque eran considerados como sujetos de esclavitud. A partir de la generación de una serie

de códigos es como se puede apreciar mejor. Estos primeros intentos surgieron de una primera controversia entre los propios españoles a partir del cuestionamiento de la relación establecida entre indios y españoles en La española. Los dominicos se alzaron como los protectores de los indios, a través del Sermón dado el cuarto domingo de advenimiento de 1511. El discurso fue leído por Antón de Montesinos, aunque todos los frailes asentados en ese lugar participaron en su escritura. En ese sermón se acusaba a los encomenderos de los maltratos que daban a los indios, así como de la poca preocupación que ponían en su conversión al cristianismo.

Bartolomé de Las Casas fue uno de los testigos presenciales del sermón de Montesinos, quien se proclamó como en una voz en el desierto de la isla. Montesinos hacía señalamientos duros contra los españoles, entre otras cosas señalaba: “todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?” (Las Casas, 1956, TIII: 13). Luego de otros varios cuestionamientos sobre el trato indigno hacia los indios, Montesinos dijo: “Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo” (Las Casas, 1956, TIII: 14).

Las reacciones de los vecinos de La Española no se hicieron esperar, por lo que fueron a buscar a los frailes dominicos para que se desdijesen de las palabras contenidas en el sermón del 21 de diciembre. Los frailes no se retractaron de sus acusaciones, sino al contrario las reafirmaron en un nuevo sermón del 28 de diciembre, en el cual se refirió “todo lo que en el sermón pasado había predicado y a corroborar con más razones y autoridades lo que afirmó de tener injusta y tiránicamente aquellas gentes opresas y fatigadas, tornado a repetir su ciencia, que tuviese por cierto no poderse salvar en aquel estado...”³¹ (Las Casas, 1956, TIII: 17). Además de que se negó la confesión a aquellos de quien se supiera

³¹ *Ibíd.* p. 17.

daban malos tratos a los indios, lo cual, los españoles vecinos de la isla se enfurecieron aún más.

Los sermones de La Española tuvieron repercusión fuera de la Isla, al punto de que fueron la base para el primer conjunto de leyes de Indias. Uno de los primeros foros en los que se discutió la personalidad jurídica del indio fue durante la Junta de Burgos, cuyo producto fueron las Leyes de Burgos en 1512. Tres fueron los resultados más importantes de estas leyes, el requerimiento, la encomienda y la personalidad jurídica del indio. El Requerimiento era un documento mediante el cual los conquistadores daban a conocer a los habitantes de América que los monarcas españoles tenían derecho a tomar posesión de esos territorios y que sus habitantes debían considerarlos como sus gobernantes, que a partir de ese momento se convertían en sus vasallos, con lo cual además estaban obligados a abrazar la religión católica. En el caso de que los indios dieran una respuesta negativa, entonces se podía proceder contra ellos con violencia.

La Encomienda fue en la Nueva España una institución muy importante que tenía su origen en la enfiteusis, que implicaba el usufructúo sobre la tierra encomendada a un conquistador por el Rey de España a cambio de cuidado de los indios y enseñanza del evangelio. La encomienda fue la institución principal en los primeros años del establecimiento de los españoles en tierras novohispanas y lo que se marcaba en las Leyes de Burgos en cuanto al buen trato de los indios resultó insuficiente. Con el paso de los años, la Corona notaba que los conquistadores adquirían mayor poder del que se tenía estimado y ese conjunto de códigos no eran suficientes para contener esa autoridad. No obstante, estas fueron las leyes en las que se basaron las primera autoridades que iniciaron con los gobiernos civiles y eclesiásticos de la naciente Nueva España.

El aspecto más importante en las Leyes de Burgos fueron las resoluciones sobre la personalidad jurídica del indio. Estas leyes señalaban que el indio era un vasallo libre de Castilla, sin hacer una diferenciación del todo clara entre estos y otros grupos sociales hispanos. Mientras que se consideraba que los capturados en

guerra justa, a los caníbales o a los propios esclavos de los indios eran sujetos de esclavitud (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 97).

Debemos notar que en ese momento las instituciones españolas en América estaban en un proceso de creación y adaptación, así que las leyes surgidas respondían a cierta inmediatez. Aun la Corona y los propios conquistadores no sabían a qué se enfrentaban, ni tenían una idea clara de la dimensión del continente, mucho menos de la diversidad étnica que les esperaba, pero ya se perfilaba la gran empresa de conversión de esos infieles y para que dejaran de serlo era necesario instruirlos en la “verdadera fe”. Esto también servía de justificación en torno a la posesión legal de los españoles de América, pues tenían un compromiso con Dios y con los indios, contraído por el Papa. Renunciar a ese encargo era un pecado, pues la evangelización de los indios era una tarea primordial y dejarlos una vez que ya se habían convertido era abandonarlos para que volvieran a la idolatría “y perversas costumbres, y resultaran otros muchos, y muy graves inconvenientes” (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 46).

Una vez que fue tomada la ciudad de México Tenochtitlan se inició la conquista del resto de los territorios de Mesoamérica, con lo cual se conoció cada vez mejor a los indios. Una parte importante de la sujeción de los pueblos era que aceptaban al rey de España como su monarca, pero además aceptaban convertirse al cristianismo. La cantidad de religiosos durante los primeros años que harían posible tal empresa fue muy reducida, sin embargo así se inició.

Un siguiente intento por regular las relaciones entre españoles e indios fueron las Leyes Nuevas en 1542, en ellas vemos que hay una nueva forma de concebir al indio. En ese nuevo conjunto de códigos se prohibió hacer esclavos a los indios, salvo en algunos casos específicos en los que la rudeza de los indios daba pie a justificar su esclavitud como con los indios caribes y con los chichimecas del norte de Nueva España. Otro aspecto que se intentaba regular era la encomienda, así como el reparto de indios a los encomenderos, pues eran usados como mano de obra en distintos trabajos como en las minas. Esto generaba una cantidad de muertes importantes, además de que eran varias las denuncias de que los

encomenderos no cumplían con dar a los indios la instrucción al catolicismo. Como lo bien lo señala Juan Álvarez-Cienfuegos, al respecto de las Leyes Nuevas, “la Corona tenía la intención de acabar, de manera definitiva, con la esclavitud, de que los indios pasaran a depender directamente de la Corona y, en consecuencia, de que fuera desapareciendo el régimen de encomienda” (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 105).

En las Leyes Nuevas de 1542 la Corona Española consideraba a los indios como vasallos libres y racionales, a los que se les debía instruir en las cosas de la fe. Se encargaba al Consejo de Indias velar por “la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios”³². Por ello se establecía “que se informen siempre de los excesos y malos tratamientos que les son o fueren hechos por los gobernadores o personas particulares...”³³, pero además, se encargaba que a quienes se encontraran culpables de tales actos, se les castigara con todo el rigor de la justicia.

También se ordenaba que bajo ninguna circunstancia se hicieran esclavos a los indios y que en caso de que hubiera alguno en esa condición se pusiera en libertad, pues eran vasallos libres de Castilla. Además se negaba la servidumbre de los indios “por vía de naboria, ni tapia, ni otro modo alguno, contra su voluntad”³⁴.

Las expediciones para descubrir nuevos territorios que se pudieran anexionar a la Corona de Castilla también se regulaban en las Leyes Nuevas. Además de que se presentaba la manera en que los conquistadores se deberían dirigir a los indios en caso de encontrarlos y se pedía que fuera siempre en un buen trato y se negaba el uso de la fuerza. Una vez que se tuviera la certeza de los descubrimientos se ordenaba que se hiciera una tasación, para con ello pedir el tributo a los nuevos

³² Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las indias, y buen tratamiento y conservación de los indios. Biblioteca digital valenciana. <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/public/06922752100647273089079/p0000026.htm>, p 3.

³³ *Ibíd.* p. 5.

³⁴ *Ibíd.* p. 6.

vasallos y se establecía que “tal tributo sea moderado de manera que lo puedan sufrir, teniendo atención a la conservación de los dichos indios...”³⁵.

Lo que vemos en las Leyes Nuevas es que los indios fueron considerados como vasallos libres, no se hace referencia a una condición distinta importante entre ellos y otros grupos, pero se nota la preocupación de la Corona por el tutelaje que deseaba recalcar. Por ello la insistencia en el trato digno y en que se evitara el servicio personal. No hay aún una sola referencia a la condición de miserables, rusticidad o el ser nuevos en la fe, lo cual nos invita a pensar en que el ser vasallos libres del rey los ponía en la misma condición que cualquier otros que tuviera esa condición y por ello el reclamo contundente que se hacía para que no se esclavizaran, ni se sirvieran de ellos, por lo tanto la necesidad del tutelaje. El rey era una especie de padre de todos los vasallos y al ver que un grupo específico de ellos era vejado debía hacer valer su condición de patriarca, en este caso a través de las Leyes Nuevas. No hay una sola referencia a la idolatría como un rasgo que caracterizara a los indios en este conjunto de leyes, pero si hay una insistencia en el empeño de evangelizarlos.

Al igual que sucedió con las Leyes de Burgos, las Leyes Nuevas no pudieron ser implantadas en los territorios americanos, al menos no en su totalidad. Los encomenderos se negaron a aceptar que su institución desapareciera y el reparto de indios, aunque cambió no dejó de existir. Podemos ver la producción de decretos y de conjuntos de leyes como las buenas intenciones de la Corona por regular el trato a los indios y por reconocer derechos, pero en la práctica las cosas eran distintas. En el virreinato del Perú al encargado de iniciar con la aplicación de las leyes, Blasco Núñez Vela, lo asesinaron los partidarios de Gonzalo Pizarro. En Nueva España fue Francisco Tello de Sandoval a quien se le encomendó la tarea, pero la presión que ejercieron sobre él los conquistadores fue tal que no pudo cumplir con su misión y en 1545 las leyes en relación con la supresión de la encomienda, una vez que el poseedor original muriera, fueron revocadas (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 105).

³⁵ *Ibíd.* p. 9.

A partir de las Leyes Nuevas vemos que hubo un cambio importante en la definición del Indio y que había un mayor reconocimiento de derechos. Después de todo, la justificación de la apropiación de los territorios se basaba en la protección de sus habitantes y en la misión de enseñar en evangelio en un lugar donde no se tenía ni una sola noticia del “verdadero Dios”. En ese sentido se destacó el considerar a los indios como personas miserables, necesitadas de la protección del rey.

El periodo entre la publicación de las Leyes Nuevas y la Junta de Valladolid, (donde se presentó la polémica entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas) es muy importante en la definición jurídica final del Indio. Las discusiones que se dieron durante ese tiempo fueron de gran importancia, tanto en el aspecto jurídico, pero se utilizaron argumentos mayormente teológico-filosóficos para sustentar las posturas que se presentaron. Lo que se discutía era la legitimidad del sometimiento de los indios y la necesidad de la guerra contra los indios en caso de negarse a esa rendición que demandaba la Corona española. Las Leyes Nuevas consideraban al indio como vasallo libre del rey, pero esa sólo era una de las opiniones al respecto. Notamos el punto más álgido de esa discusión en la Junta de Valladolid, pero antes de eso ya se habían esgrimido opiniones al respecto. El concepto de idolatría jugó un papel fundamental en la resolución de esas cuestiones y en las que más adelante se llevaron.

Francisco de Vitoria fue uno de los teólogos españoles que escribió sobre la condición del indio americano y que cuestionaba la manera en que se realizó la conquista. Los argumentos esgrimidos por Vitoria en sus *Relaciones* fueron de tal importancia en su momento que otros defensores de los indios los hicieron propios, como lo hizo Bartolomé de las Casas. Vitoria reconocía los indios como infieles y herejes vivían que en una condición que les negaba toda simpatía de Dios por ser grandes pecadores, además de que vivían en grave pecado por rendir culto a quien no debían. Esto además los hacía incurrir en un pecado de lesa majestad, con lo que decía se justificaba el dominio de los españoles sobre los infieles.

Vitoria a partir de una serie de argumentos contrastados, deduce que a pesar de que los indios eran infieles y considera a la infidelidad como el peor de los pecados. La infidelidad no los hacía perder sus bienes como se justificaba la conquista, pues decía que esta no era una causa que reconociera por los teólogos para proceder en su contra. Resuelve también que se pensaría que los infieles no poseían los títulos verdaderos sobre sus posesiones, pero a partir de algunas notas del Nuevo Testamento dice que “si Cristo no tuvo el dominio temporal, lo que hemos admitido antes como la doctrina más probable, en conformidad con Santo Tomás, mucho menos ha de tenerlo el Papa, que es su vicario”³⁶. Es decir “El Papa no tiene potestad temporal alguna sobre los indios bárbaros ni sobre los otros infieles”³⁷, esto porque tampoco poseía la potestad espiritual. Es decir al no ser cristianos no pertenecían a la ecúmene, por lo tanto hasta no reconocerse como católicos no se podría proceder en contra o a favor de ellos. Además agregaba que los indios se condenaría a los castigos del infierno, pero no por vivir en la infidelidad, sino por la idolatría o por otros pecados mortales³⁸.

Lo anterior no quiere decir que Vitoria sólo haya cuestionado la manera de proceder contra los indios, pues decía que los españoles podían pasar a las tierras americana “mientras no causen daño, y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros”³⁹. La infidelidad es uno de los conceptos que se discute en las tesis vitorianas, ya que los indios eran considerados como infieles. Sin embargo, Francisco de Vitoria decía que los indios eran bárbaros que no podían ser entendidos como infieles, sino como ignorantes. Así los habitantes de América eran unos “que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que sean por otros conceptos, ignoran invenciblemente, y tal ignorancia no es pecado”⁴⁰. Vitoria señalaba una serie de atenuantes en el caso de los indios como desconocedores de la religión católica y decía que “los que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que sean por otros conceptos, ignoran invenciblemente, y tal ignorancia

³⁶ Vitoria, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho a la guerra*, Madrid, Espasa-Clapese, 1975, p. 63.

³⁷ *Ibíd.* p. 66.

³⁸ *Ibíd.* p. 74.

³⁹ *Ibíd.* p. 88.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 72.

no es pecado”⁴¹. Además señalaba que se condenarían en el infierno por otras cosas, como por idólatras, pero no por infieles, “pues, como dice Santo Tomás, si hacen lo que está de su parte, viviendo bien según la ley natural, Dios proveerá y los iluminará acerca del nombre de Cristo”⁴².

A la posición de Vitoria se oponía el religioso secular Juan Ginés de Sepúlveda, que escribió una obra en donde se planteaban sus opiniones sobre la conquista y apropiación de América y de sus habitantes como vasallos de Castilla. El *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* estaba sustentado en los padres de la Iglesia, en los filósofos griegos y en los grandes juristas españoles de su tiempo, en especial en Juan López de Palacios. La propuesta de Sepúlveda constaba de cuatro tesis, la primera de ellas era considerar a los indios como sujetos de servidumbre y necesitados de la tutela que el rey de España les brindaba pues eran incapaces de autogobernarse. La segunda era para causar “desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza, para que no sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios...”⁴³. El tercero era salvar a futuras generaciones de los sacrificios practicados por los indios. Finalmente la propagación del catolicismo, lo que se pretendía, de acuerdo con Sepúlveda era desterrar “en lo posible todos los obstáculos y especialmente el culto de los ídolos, renovando la piadosa y justísima ley del emperador Constantino contra los paganos y la idolatría”⁴⁴.

La parte que más llama la atención de la obra de Sepúlveda es que consideraba que los indios eran sujetos de servidumbre por naturaleza. La servidumbre era definida tanto por argumentos jurídicos como por elementos filosóficos. De acuerdo a lo que los juristas decían y por el otro, a partir de los filósofos, “para los primeros, la servidumbre es cosa de advertencia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y a veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman

⁴¹ *Ibíd.* p. 72.

⁴² *Ibíd.* p. 74.

⁴³ Ginés de Sepúlveda, Juan de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1550), México, FCE, 1979, p. 155.

⁴⁴ *Ídem.*

servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras”⁴⁵. Para Sepúlveda era necesario el sometimiento de los indios ante los españoles, pues consideraba a estos superiores a los primeros y sólo a partir de ese dominio dejarían de ser unos bárbaros.

La idolatría en Sepúlveda es muy importante como base de su argumentación, pues la consideraba como el pecado más grave que se podía cometer y que eran los infieles y herejes los culpables de tal transgresión, al que equiparaba con un crimen. Basado en la gravedad del pecado, se consideraba necesaria la corrección de aquellos que lo cometía, para lo cual se vale de los argumentos esgrimidos por Agustín de Hipona, por lo que se pedía que para la corrección de esas personas se les desterrara o les incautaran sus bienes “para que de este modo comprendan el sacrilegio en que han caído y se abstengan de él y se libren de la condenación eterna”⁴⁶.

Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda fueron los dos teólogos que enfrentaron posturas sobre la conquista de América y sus habitantes. Los argumentos expuestos por Vitoria sirvieron de fundamento para los propios de Bartolomé de las Casas y su defensa contra los indios. Las Casas hizo suyas las tesis vitorianas para refutar las tesis de Sepúlveda, en lo que se conoce como la Polémica de Valladolid en 1550. Para el fraile dominico, los españoles habían cometido abusos excesivos en contra de los indios, a quienes consideraba como sujetos necesitados de protección y no de servidumbre, para lo cual pedía al rey que los tratara de una manera distinta que al resto de sus súbditos. En la *Apologética historia* destacaba las cualidades del indio a partir de las consideraciones aristotélicas de “las tres clases de prudencia: monástica (la manera racional de regir la vida individual), económica (la manera de regir la vida individual) y política (la social)” (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 347).

Cabe señalar que los argumentos de uno y de otro emanaban de las mismas fuentes, ambos leyeron a Agustín de Hipona, a Tomás Aquino y desde luego el Antiguo y Nuevo Testamento. Asimismo ambos utilizaron las tesis filosóficas de

⁴⁵ *Ibíd.* pp. 81 y 83.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 129.

Aristóteles sobre la filosofía natural, además de que se valían de información de su actualidad. Por un lado, Las Casas la que obtenía de primera mano en lo que le tocaba vivir en la Nueva España y por el otro, Sepúlveda tenía acceso a noticias de viajeros que estuvieron en América, así como algunas crónicas que le sirvieron para dibujarse un paisaje, cultural, natural y social del Nuevo Mundo. Juan Álvarez-Cienfuegos, ha señalado que en esta polémica se hizo una construcción del indio en la que las dos partes coincidieron en que eran personas, que tenían una religión y gobierno, contaban con leyes, reconocen la antropofagia, además de que estaban de acuerdo en el legítimos derechos españoles sobre las tierras americanas, se encontraban además de acuerdo en la evangelización, la discrepancia principal era en el modo de hacerlo (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 432).

A pesar de la importante labor que hizo Las Casas en defensa de los indios y con todo y el nombramiento que se otorgó de “Protector de los indios”, no fue el proyecto lascasiano el que ganó sino la tesis de Sepúlveda. Los argumentos esgrimidos por Sepúlveda daban a la Corona española las bases para justificar la conquista, además de que también soportaban el discurso sobre la necesidad de protección y tutelaje que presentaban los indios, así como la importancia de la enseñanza del evangelio entre la población americana para desterrar los antiguos y graves vicios como la idolatría. Con la propuesta de Sepúlveda se empezó a notar más claridad en el concepto jurídico del indio que se adaptaba a las necesidades del momento, pues tenía el elemento legal, filosófico, teológico y canonista, en este momento encontramos la mayor parte de los elementos que lo comprenderían a lo largo de todo el periodo colonial. El rasgo que se rescató de la propuesta de Bartolomé de las Casas fue la miserabilidad, sólo a través de este concepto se entendería la protección y el tutelaje del que tanto se hablaba para justificar la conquista. No resultaría factible retomar toda la propuesta del fraile dominico, ya que según su posición, la jurisdicción de los indios no quedaría en la corona española, sino en la Iglesia.

El concepto de miserable no se les aplicó desde el principio y hubieron de pasar por diversas formas de entender al indio para hacerlo parte de ella. Primero dejaron de ser criaturas extrañas que parecían hombres a hombres salvajes, pero

buenos salvajes, nobles y siempre dispuestos a aprender, las crónicas de los religiosos por lo general así los describen. De acuerdo con Paulino Castañeda el concepto de indio miserable fue utilizado por las autoridades españolas hasta mediados del siglo XVI y se intensificó su uso hacia finales de la misma centuria, con la finalidad de generar privilegios en el acceso e impartición de justicia. Aunque contrariamente a lo dicho por Castañeda, se puede ver que aún antes de 1550 ya se había utilizado para referirse a la condición social, económica y cultural de los indios que enfrentaron a la inquisición apostólica de Juan de Zumárraga. Lo anterior nos invita a pensar que el uso del concepto miserable aplicado a los indios surgió en América y luego la legislación emanada del Consejo de Indias lo retomó, pero para ello hubo de pasar cierto tiempo.

En España se utilizaba el concepto de miserable para designar a las personas “de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos...”⁴⁷ y que implicaba a sujetos desprotegidos o desvalidos ante la ley. Este concepto existía en la legislación hispana desde la Edad Media y tenía como finalidad proteger a cierto sector de la población por la que la Corona debía procurar ciertos privilegios que hicieran un balance con sus condiciones general de vida.

El asunto de la miserabilidad era por la necesidad de amparo, ya que “a las personas miserables es dado por el derecho algún consuelo”⁴⁸. En esa categoría se encontraban las viudas, los viejos, mujeres vírgenes sin padre y los indios. De acuerdo con Juan de Solórzano y Pereyra era importante que los indios se consideraran en dicha categoría porque otras características como su imbecilidad, rusticidad, pobreza, pusilanimidad y continuos trabajos y servicios, los hacían merecedores de ciertos privilegios.

Todo lo anterior lo hacía diferente al indio del español y de otros grupos, pues era merecedor de privilegios que otros no tenían y por lo tanto también implicaban un trato distinto ante los diferentes foros de justicia, especialmente en asuntos

⁴⁷ Solorzano y Pereyra, Juan de. *Política indiana*, T. I, pp. 203-204.

⁴⁸ Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, T II, Trad. Alberto Carrillo Cazares con la colaboración de Pascual Guzmán de Alba, Zamora, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho UNAM, 2004, p. 56.

eclesiásticos. De esa manera el Santo Oficio de la Inquisición, creado en la Nueva España a partir de 1571, dejaba fuera de su jurisdicción a los indios, en parte por ser sujetos necesitados de protección. Es necesario señalar que entre el tiempo en que se publicaron las Leyes Nuevas y las Ordenanzas de Ovando, también hubo producción de leyes en Nueva España, sobre todo de índole eclesiásticas, en donde el concepto de indio miserable fue fundamental.

Hacia el último cuarto del siglo XVI se decretaron las últimas leyes producidas en esa centuria, “Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias”, mejor conocidas como las Ordenanzas de Ovando, promulgadas por Felipe II en 1573. Este conjunto de leyes tenía como finalidad regular la forma de actuar de los exploradores españoles, así como la manera de hacer la guerra a aquellos que no se quisieran incorporar como vasallos del rey de España, se buscaba una penetración pacífica. Por otro lado, también se pretendía regular las instituciones que daban poder a los conquistadores. Algo a destacar de las Ordenanzas fue que se cambiaba el concepto de conquista por el de pacificación, lo cual daba más legitimidad a las exploraciones y luego apropiaciones de nuevos territorios.

Estas leyes se produjeron luego de dos sucesos muy importantes para la administración de las Indias, por un lado la visita general que se hizo al Consejo de Indias en 1566 y luego la “Junta Magna” de 1568 y en la que el mismo Ovando fue un actor fundamental. En ambos casos se pretendía poner en orden la empresa colonizadora de América. En la Junta Magna los indios y su evangelización fueron el asunto más importante, además de que la encomienda fue bastante criticada por los abusos de los encomenderos, por ello era importante que se tuviera un conjunto de leyes que dieran la certeza de que los indios serían tratados de la manera más adecuada y eran ellos los que daban el sustento de la apropiación de las tierras y las aguas americanas.

El indio y el buen trato que debían recibir de los españoles fue tema que se abordó en dichas leyes. De tal manera las Ordenanzas reiteraban buena parte de lo ya dicho en las Leyes de Burgos y en las Leyes Nuevas a cerca de la prohibición de

esclavizar a los indios, incluso cuando fueran estos esclavos de otros indios⁴⁹. Lo anterior nos indica que estatuto de los indios había cambiado y que se buscaba, al menos en la ley, protegerlos, bajo la tutela de la Corona. Marta del Vas, nos indica que esto no era del todo novedoso, pues ya en algunas leyes promulgadas antes, como en las Ordenanzas de 1568 dirigidas a Francisco Toledo, virrey de Perú, se decía lo mismo. Sin embargo, no debemos olvidar que las Ordenanzas de Ovando eran para todas las indias y en el caso de la Nueva España eran novedad.

Un último aspecto que debemos notar es el paso del indio considerado como cristiano inmediatamente después de ser bautizado y por lo tanto se le daba un trato como a cualquier español y cristiano viejo, pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI se le consideró como cristiano nuevo. Esto sería sobre en asuntos eclesiásticos, pues era una atenuante en caso de que enfrentara a la justicia eclesiástica, ya fuera por crímenes contra la fe u otros relacionados con la Iglesia. Todo lo dicho hasta aquí vemos que sucedió en España, pero en la Nueva España también ocurrieron cosas que influyeron en esa construcción en la personalidad jurídica del indio, pues los argumentos teológicos y jurídicos serían aplicados, no sólo discutidos de manera teórica, sino en la práctica cotidiana.

El indio idólatra

No se tienen indicios que la Iglesia novohispana cuestionara la humanidad de los indios, si su capacidad intelectual, pero esto para el proceder tanto de la evangelización como para la aplicación de justicia. En los primeros años de establecimiento español, los indios, al ser considerados como vasallos del rey y cristianos, tuvieron ese trato que se daba a los españoles de cristianos viejos. El primer obispo de México Juan de Zumárraga estaba fuertemente influenciado por las ideas erasmitas a cerca de que el Evangelio podría ser comprendido por cualquier hombre, por la sencilla razón de ser humano por lo tanto no hacía una

⁴⁹ Del Vas Mingo, Marta milagros. “Las ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias”, *Quinto Centenario*, Núm. 8, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 83-101, p. 85. Juan Álvarez-Cienfuegos, *La cuestión del indio*, p. 106.

diferencia importante entre uno y otro, todos eran cristianos (Álvarez-Cienfuegos, 2010: 189).

Como vimos antes, desde las Leyes de Burgos se decía que los indios eran vasallos libres de Castilla, además de que se encargaba que se instruyeran en la fe, pues era la obligación del monarca hacer que sus súbditos tuvieran una vida correcta en todos los sentidos. Asimismo, los nuevos vasallos tenían otra autoridad, la Iglesia, la cual también sería una generadora de leyes, que influirían en las decisiones del monarca español. Para atender las necesidades de la naciente Iglesia en América y en los casos particulares de los virreinos, se expidieron una serie de bulas, en las que se hablaba de la manera de administrar los sacramentos, sobre la justicia, etc. y generalmente estaban dirigidas a cómo hacerlo entre los indios.

Una de las bulas más importantes fue *Sublimis Deus* de 1537 otorgada por el papa Paulo III, en la que se declaraba la negativa de hacer esclavos a los indios y se aclaraba que estaban aptos para ser adoctrinados de la mejor manera posible y de la obligación de la Corona española en hacer ese trabajo⁵⁰. La bula dice: “es necesario confesar que el hombre es de tal condición y naturaleza que puede recibir la fe de Cristo y que quien quiera que tenga la naturaleza humana es hábil para recibir la misma fe” (Zavala, 1991: 117). Esto además que no dejaba lugar a dudas sobre la humanidad de los indios, era también una manera de establecer la lucha contra la idolatría de los indios. Asimismo, en esta bula, se condenaba a aquellos que “se atreven a andar diciendo que los indios occidentales o meridionales deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica y los reducen a esclavitud” (Zavala, 1991: 117-118). Además de la bula, Paulo III también envió un breve del mismo llamado *Pastorale officium*, que estaba dirigido al cardenal Juan Pardo de

⁵⁰ Ortega y Medina, Juan. *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987, p. 34. Este autor menciona la bula *Veritas ipsa*, del mismo año, pero otros autores la refieren como un breve previo a la bula *Sublimis Deus*, no encontré la diferencia entre una y otra, no pude tener acceso al texto original de la *Veritas ipsa* a diferencia de la gran difusión que tuvo, tanto en su tiempo como en trabajos históricos como lo deja ver Silvio Zavala en su texto *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus de Paulo III, en defensa de los indios* de 1991.

Tavera, en donde se informaba de las resoluciones pontificias en materia de indios (Ortega y Medina, 1987: 34).

La propia iglesia novohispana tuvo que generar sus propios códigos, ya que hacía falta una legislación en donde el indio era el sujeto más importante, el derecho canónico no los tenía contemplados. Aunque el tema de la idolatría no era el tópico principal, si vemos que en algunos caso se planteaban las dudas sobre cómo proceder en casos reservados. Previo a los concilios que tuvieron lugar en la Nueva España hubo juntas eclesiásticas, que discutían estos y otros asuntos, cabe destacar que no sólo participaron religiosas en ellas, también hubo representantes del gobierno civil, de manera que las resoluciones a las que se llegaban eran discutidas por Iglesia y Corona.

No ha sido posible hacer en detalle un análisis de estas, primero porque la documentación es incompleta y dispersa y en segundo porque no es la intención con este trabajo. El número de las juntas ocurridas durante el siglo XVI puede variar de acuerdo a los autores que se han interesado en este tópico, la mayor parte de ellas fueron en la primera mitad del siglo XVI, entre 1524 y 1548, la mayoría coincidieron con la gestión arzobispal de Juan de Zumárraga. Mientras que hubo otras tres en la segunda mitad del siglo XVI que formaron parte de los concilios mexicanos de esa centuria⁵¹. La primera de ellas, de 1524, fue entre los primeros religiosos que llegaron a la Nueva España y tenía como finalidad el establecer estrategias para la evangelización de los indios, su principal objetivo era dejar claro la manera de bautizar a los infieles (Llaguno, 1963: 9-10).

⁵¹ Después de una revisión de textos relacionados con este asunto el que es más crítico y objetivo es el de Fernando Gil. “Las Juntas eclesiásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga. Algunas precisiones históricas, en: *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*”. Pamplona, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 29-31 de marzo de 1989, pp. 497-521. En este artículo se consideran 10 juntas durante la primera mitad del siglo XVI, pero agrupadas por temas, de los cuales sugiere 7 a partir del nombramiento de Zumárraga como obispo de México, pero destaca que en 1524 fue la primera. Así en su crónología 1. Las jutas de 1532. 2. Las juntas de 1536. 3. La junta de 1537 sobre la ida al Concilio General. 4. La Junta de 1539 y su complemento de 1540. 4. La junta o congregación de Zumárraga con los religiosos de Nueva España en 1541. 6. Las juntas eclesiásticas de 1544: reacciones frente a las “Leyes nuevas”. 7. La junta general de obispos de 1546. Otros autores que hablan de las juntas son: José Llaguno, en *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio provincial mexicano*, quien refiere 5 juntas que se realizaron en los años: 1524, 1532, 1539, 1544 y 1546.

Una de las juntas más importantes fue la que se realizó en 1539, porque en ella se presentó la bula *Altitudo divini consilii* de Paulo III, que antes hemos referido. De acuerdo con José Llaguno, la finalidad de la junta no estaba en legislar sobre el problema del indio, sino en organizar la administración de la Iglesia en Nueva España, aunque una buena parte de esa organización estaba orientada a la forma en que se darían los sacramentos a los indios (Llaguno, 1963: 17). Uno de los puntos que más interesaba resolver en esa junta, era encontrar estrategias eficaces para combatir las idolatrías.

En esta reunión de clérigos de 1539, se resolvieron algunas dudas sobre la evangelización de los indios, además de que se estableció la forma correcta en la que se debían llevar a cabo los bautizos, en la que se exponían todos los pasos para preparar las cosas necesarias, así como a los objetos adecuados para ello. Por otro lado, se otorgaban las facultades a los religiosos para proceder en casos reservados, así como la recomendación de expulsar a los apóstatas de los lugares donde los indios vivían pues podrían resultar en mal ejemplo “para que esas tiernas criaturas en Cristo no se corrompan”⁵².

En cuanto a las resoluciones tomadas por la junta, se establecía la pertinencia de los indios para tomar los sacramentos, nada nuevo, pues desde la primera junta se les consideraba aptos para ellos, pero como dijimos, el bautizo era el paso inicial y por ello no se hicieron más referencias a otros sacramentos.

La impartición de justicia eclesiástica a los indios fue un punto que se también se abordó, se consideró reprender a los que tuvieron comportamientos incorrectos y se pedía que los que se les encontrara culpables de pecados públicos se les diera una penitencia pública, para que con ello se tuvieran como ejemplo a los demás indios (García Icazbalceta, 1947, T, IV: 179-180). Se puede deducir que los resolutive de esta reunión hayan dado las herramientas necesarias para Juan de Zumárraga como juez inquisidor en los casos contra indios, ya que fue el año de 1539 en el que más indios se presentaron ante él por crímenes contra la fe. Asimismo también se nota que las resoluciones de los casos en ese año fueron

⁵² *Altitudo divini Consilii* (1537) en: Paulo Suess. *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos del siglo XVI*, Aby-Yala, Quito, 1992, p. 136.

más duras que en otros, el mejor ejemplo lo encontramos con don Carlos Ometochtli.

Otra de las juntas eclesiásticas de gran relevancia fue la ocurrida en 1544 en relación a las reacciones sobre la promulgación de las Leyes Nuevas y a la llegada del primer visitador para la Nueva España, Francisco Tello de Sandoval. Hubo dos reuniones de prelados novohispanos, la primera que se convocó para dar a conocer la promulgación de las Leyes Nuevas y que fue previo a la llegada del visitador Francisco Tello de Sandoval, (quien antes hubiera sido inquisidor en Toledo, que además ocupó ese mismo cargo en Nueva España) que estaba encomendado a ponerlas en marcha. La segunda se hizo por mandato del visitador, quien el 24 de marzo promulgaba oficialmente las Leyes, pero que serían puestas en marcha hasta que las condiciones de la Nueva España fueran las propicias para que eso sucediera, lo cual no llegó.

Las Leyes Nuevas no fueron puestas en marcha en su totalidad, pues lo que más problemas causaba a los europeos era la supresión de la encomienda, así como poner el reparto de indios, otras cosas partes de este conjunto de códigos se aceptaron, como no esclavizarlos, salvo en algunos casos muy concretos, como con los chichimecas, naborios y los caribes. El reconocimiento de los indios como vasallos del rey, pero con una condición especial de nuevos cristianos es lo que vemos en ese momento, que se reafirmaría en la siguiente junta eclesiástica.

En 1546 tuvo lugar la más importante de las juntas hasta entonces, la General de obispos, que convocó el visitador general Francisco Tello de Sandoval. La finalidad era la misma que las anteriores, encontrar los mejores mecanismos para administrar los sacramentos a los indios y buscar estrategias efectivas para su evangelización (Llaguno, 1963: 26). Se resaltó la falta de instrumentos pastorales para la conversión de los indios y se advirtió que no había un camino único de instruir a los indios en el cristianismo, por ello se determinó la necesidad de tener catecismos que estuvieran orientados a estos grupos de la sociedad novohispana.

En ese contexto de falta de instrumentos pastorales, de la que se hablaba en esta junta eclesiástica, encontramos una serie de obras que estaban destinadas a

llenas esos huecos, las más importante de ellas son la que el propio arzobispo Juan de Zumárraga escribió: *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera pa gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion pa indios con todo lo principal y necessario que el xpiano debe saber y obrar*, así como *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*. En estos escritos de Zumárraga notamos un pensamiento más profundo y maduro de la cuestión de indio, así como una medida en sus consideraciones en torno a la idolatría de éstos. La hechicería se hacía notar como una de las causas que más ofendía a Dios y que se declaraba como una de las manifestaciones más claras de la idolatría porque se invocaban a otros dioses para arreglar situaciones que no estaba en las manos de los hombres reparar.

Si vemos al Zumárraga el inquisidor, entre los años de 1536 a 1539 y de manera rápida revisamos los procesos contra indios, apreciaremos que fueron tratados como cristianos viejos, que no cuestiona nunca la naturaleza y capacidad de razonamiento y no eran para él, lo que para muchos religiosos “cera blanda”, pues era capaces de discernir entre el bien y el mal. A partir de la lectura de sus obras, queda claro es que para Zumárraga, después de que los indios recibían el bautizo, eran como cualquier otro cristiano perteneciente a la Iglesia de Dios, no vemos que haga señalamientos especiales por ser indios, salvo en lo referente al reconocimiento de la idolatría, pero con más perspicacia que como lo hizo cuando fue inquisidor.

Zumárraga no fue el único que escribió, pues por esos mismos años vemos encontramos otros autores, como Pedro de Córdoba con su *Doctrina cristiana para la instruccion y informacion de los indios por manera de historia*, la que años más tarde sería reeditada, ya son el reconocimiento total de la autoría de Pedro de Córdoba, bajo el título de *Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*. El indio se ve en estas obras no como un infiel, sino como un cristiano nuevo, el cual se debía instruir de la manera más sencilla para que aprendiera los preceptos básicos del evangelio. En ellos se incluían los sacramentos y sus funciones, los 10 mandamientos y

cómo se rompen cada uno de ellos, la manera de confesarse y las consecuencias de no actuar como un buen cristiano. Están escritos en un lenguaje muy sencillo y amable, a pesar de que algunos son sermones llenos de amenazas, siempre se suavizaban con que todo esto se decía para que pudieran llegar a la gloria de Dios. A pesar de que el indio era el sujeto central de las obras, no estaban dirigidos a ellos, sino a los religiosos encargados de su adoctrinamiento. En ese sentido la representación es de un sujeto pasivo que no opondría resistencia alguna al proceso de conversión y que al advertirle sobre sus antiguos dioses, agrupados en la categoría de demonios, reconocerían la grandeza de Dios en oposición a los otros.

La idolatría fue uno de los asuntos que se trató con mucho interés y es notorio esto, pues se dedicaron muchas páginas a declarar que la idolatría era el mayor de los pecados, con el cual se ofendía a Dios y al rey. El propio Zumarraga presentó una interpretación del modelo de Pedro Ciruelo, pero aplicado al mundo novohispano. En las obras se habla mucho de la importancia de eliminar las antiguas prácticas religiosas o idolatrías, se señalaban los casos en los que se cometía dicha falta, pero en pocos trabajos como en la Doctrina breve se hizo una puntual tipología de la idolatría. Los trabajos aquí ayudaron a los evangelizadores en su tarea de adoctrinar a los indios, que era lo que se buscaba. Estaban influidos por las resoluciones de las juntas eclesiásticas y fueron escritos entre la junta de 1544 y el Primer Concilio Provincial Mexicano.

Luego de estas juntas eclesiásticas ocurridas durante el periodo de obispado de Juan de Zumárraga, encontramos los concilios. La diferencia entre juntas eclesiásticas y concilios es porque el obispado de México se encontraba sujeto a Sevilla, es decir no poseía el rango de Provincia eclesiástica, grado que se le otorgó en 1546, pero Zumárraga no alcanzó a ostentar el cargo de arzobispo, pues la muerte lo encontró en 1548 y los títulos del nombramiento no llegaron. Alonso de Montúfar fue el sucesor de Zumárraga, a quien se le dio el cargo de arzobispo y con una arquidiócesis independiente, razón por la cual pudo convocar a un primer concilio.

El Primer Concilio Mexicano se realizó en 1555, al poco tiempo de iniciado el trabajo de Alonso de Montufar como arzobispo de México. Ese primer sínodo revisó lo establecido por las juntas eclesiásticas en relación a la legislación eclesiástica novohispana, aprobó nuevas disposiciones y aumentó algunas a las ya establecidas. El indio en este sínodo era visto ya como un sujeto necesitado de protección, lo cual se advierte en la parte en la que se estableció no aplicarles penas pecuniarias ni la excomunión, “ya que son pobres y miserables, nuevos en la fe, y flacos, que han de ser corregidos con benignidad...” (Llaguno, 1963: 34). Se aprecia en este concilio la figura del indio como un vasallo del rey libre, un cristiano, que como tal tenía derechos y obligaciones, pero con ciertos privilegios pues era reciente en la cristiandad, pero sobre todo necesitaba de cuidados, por su miserabilidad. Llegamos a un punto en el que muchas de las discusiones en torno a sus capacidades habrían sido superadas y dado que la justificación de apropiación de territorios se basaba en llevar la palabra de Dios, esto daba un mejor sustento, pero que en cada concilio se vería cada vez más afinado.

Entre 1545 y 1563 se realizó el decimonoveno concilio ecuménico de la Iglesia de Roma, del cual no le dedicaré más que algunas líneas, se intentó realizar desde 1537, pero no hubo condiciones hasta diciembre de 1545 en Trento. Los indios no fueron sujetos importantes de la discusión de este concilio, la iglesia americana tampoco tuvo una representación y esto es explicable entre otras cosas por la distancia y lo complicado del viaje. El sínodo respondía a la reforma iniciada por Martín Lutero y sus acciones estaban para reafirmar algunas de las cosas que el rebelde exfraile agustino cuestionaba, como las obenciones, el diezmo, el uso de imágenes, el latín para la misa.

En 1565 se instaló un nuevo Concilio, el cual tendría como eje rector la implantación de los lineamientos tridentinos aplicados a la Iglesia novohispana. La preocupación más grande del concilio era la administración de la naciente Iglesia y en general todos los fieles. No se hace mucha diferencia entre los indios y otros sectores poblacionales, aunque algunos de los decretos nos invitan a pensar que están dirigidos a los indios en relación a los indios. En relación a éstos últimos, la mayor preocupación del sínodo fue la manera de realizar la evangelización, así

como la necesidad de tener instrumentos pastorales en las lenguas locales. En general podemos decir que se reafirmaron las resoluciones dadas sobre los indios en el primer concilio, con unas pocas variantes. Lo que más llama la atención es el cobro del diezmo quedó plasmado en capítulo XXVI, que se tituló: “Que el diezmar de los Diezmos generales se entienda solamente con los Españoles”, en el que se derogaba el decreto 90 de las constituciones del Primer Concilio Mexicano que hablaba sobre el pago de diezmos de los indios.

Ya que en el Primer Concilio se habían establecido ya algunas diferencias importantes entre los indios y los españoles, el segundo sínodo novohispano no hizo una gran diferenciación entre estos dos grupos. No hay evidencia contundente que refleje lo que José Llaguno establecía sobre la consideración del indio en el segundo sínodo de “ser débil e ignorante; le facilita lo más posible el cumplimiento de sus deberes cristianos”. (Llaguno, 1963: 37)

El último de los concilios y el más de los tres que hubo en el siglo XVI fue el que se efectuó. Este sínodo se realizó en un contexto de consolidación de la Iglesia novohispana y en general de las instituciones hispanas, así vemos ya una claridad del concepto de indio como categoría jurídica, pero no sólo eso, hay una claridad de sus funciones en todo los aspectos de la vida, con la consolidación de la iglesia se buscaba una secularización. Previo al concilio tercero provincial, tenemos que se creó el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España en 1571 y dejaba fuera de su jurisdicción a los indios, en 1573 se promulgaron las Ordenanzas de Ovando, en donde como ya señalamos antes, se reafirmaba la libertad de los indios y la prohibición de esclavizarlos. Por otro lado, una serie de epidemias mermaron considerablemente a la población originaria y con ello se debieron tomar medidas sobre el trato que recibían de los europeos, por lo que se puso énfasis en su protección.

Los decretos del Concilio tercero son una síntesis de la legislación eclesiástica existente hasta entonces y es importante porque en ellos se establecen las normas del derecho canónico aplicado en Nueva España. Estos decretos giraron en torno a tres aspectos: 1) la aplicación de Trento, 2) la evangelización, 3) la

reforma del clero y del pueblo. Todo ello dirigido “para la común utilidad en lo espiritual y temporal de la provincia mexicana” (Galindo, 2010: 38).

Las resoluciones a las que se llegaron en el Concilio tercero provincial mexicano, estaban orientadas a todos los aspectos de la Iglesia, sobre todo en el ámbito de la administración y funciones que se debían desempeñar por cada uno de sus integrantes. En cuanto a las determinaciones sobre los indios, éstas incluían la administración de los sacramentos, el trato al indio, buscar estrategias para realizar de la mejor manera la evangelización que tanto se cuestionaba por no hacerla con mayor cuidado y desde luego establecía las reglas para el proceder contra los indios que cometieran crímenes contra la fe como la idolatría.

Un resumen de la condición del indio se planteó en los memoriales del concilio tercero, el punto 27 hablaba de la donación de los territorios por parte de Alejandro VI a los reyes de Castilla, esto se hizo en parte para que los monarcas

proveyese[n] la doctrina y ministros necesarios a su conversión, encargando afecto paternal el amparo y protección de gente que, así por su rudeza y corto entendimiento, como ser nuevos en la fe, era medio necesario para recibirla con amor y suavidad, ya que conossiesen no se pretendía otro interés o respecto humano más que ganar sus ánimas y liberarlos de la servidumbre y duro yugo que con la infidelidad e ydolatrías padescían, conservándolos en paz y buen tratamiento y manutención de hijos regalados...⁵³

La categoría de miserables aplicada a los indios quedó confirmada y aunque no se da una definición expresa del indio, la podemos apreciar porque en varias partes se habla de ello, así por ejemplo se mencionaba la necesidad de retirar todos los ídolos de los edificios para que se perdiera de la memoria “en questos miserables bibían”⁵⁴. Asimismo, la consideración de los indios como cristianos nuevos quedaba de manifiesto cuando en el Concilio se referían a ellos como nuevas plantas en la sancta yglesia.

La imagen del indio noble, bueno, obediente y frágil era la que se quería mostrar, con esto se daba pie a la justificación de la necesidad que tenían de protección. Vivían en una condición infantil perpetua, lo que no les permitía tener una claridad

⁵³ *Manuscritos...* T. II, vol. I, p. 102.

⁵⁴ *Manuscritos del concilio tercero*, T. IV, p. 14.

de las cosas buenas o malas. Gerónimo de Mendieta dejó uno de los mejores ejemplos de cómo eran imaginados, así escribía que los indios eran:

...ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren, y gente sin defensa, ni resistencia alguna, para ampararse de cuantas opresiones y vejaciones que hombres atrevidos y malos cristianos les quisieren hacer, no teniendo mas de la defensa y amparo que su rey desde tan lejos le proveyere, y por lo consiguiente, gente que necesita a tener vigilantísimo y continuo cuidado y memoria de mirar por ellos el príncipe y señor que los tiene a su cargo⁵⁵.

Así pues tenemos a un indio construido a partir de consideraciones filosóficas, teológicas y jurídicas, tal construcción fue cambiando y modificándose con el tiempo. Esto no acabó con el Concilio tercero provincial mexicano, pero si donde hubo una estabilidad en las discusiones en torno al tema. Por otro lado, no debemos olvidar que era una versión jurídica, más no la idea del indio que se tenía por toda la sociedad novohispana e incluso por los propios europeos. Para otros autores los indios no eran plantas nuevas que habría que cuidar, sino sujetos que debían ser vigilados porque no cambiaban sus costumbres y creencias y que la forma de hacerse cristianos era mezclándolo con sus antiguas religiones, eso se daría más en el siglo XVII, tal y como lo denunciaron Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y Bartolomé de Alva, los tres miembros del clero secular, el último de ellos fue el único que pudo publicar en su momento alguna cosa sobre el tema.

Para entender la idolatría nos parecía muy importante tener claro que el concepto de indio influía en la manera en que se entendía la idolatría, que también debió modificarse, transformarse y adaptarse a unas personas de las que nada se sabía y que con el tiempo se fueron incorporando a sus vidas. Hasta ahora, hemos visto sólo al indio a través del otro, pero no aparece por el mismo, difícilmente para un periodo temprano encontraremos su voz si no es a partir de la interpretación de otros.

⁵⁵ Mendeita, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980, p. 27.

Hacia una definición del indio idólatra

Ya que hemos visto que el concepto jurídico del indio se construyó y que a partir de una primera impresión que se tuvo de ellos se hicieron cambios y adaptaciones en el tortuoso siglo XVI. El indio idólatra no se construyó, se adaptó y se transformó a partir de estos dos conceptos, el indio que ya vimos y la idolatría, cuyos postulados básicos seguimos, de acuerdo a tiempos y contextos. No encontraremos una definición expresa sobre el indio idólatra, más bien veremos varias formas en que esta se entendió, de acuerdo al tiempo y la circunstancia, lo mismo ocurre con la idolatría. En ese sentido ahora daremos sólo una periodización y algunos pocos detalles sobre el concepto, para luego profundizar sobre cada una de esas etapas, pues seguir el concepto sin contextualizarlo no permitiría que profundizáramos en la historia alrededor de éste.

Lo que no cambió fue que la idolatría era considerada como una de las formas de superstición, que se consideraba una afrenta al primer mandamiento y que se relacionaba con el pecado de la soberbia y que toda adoración dirigida a los antiguos dioses de los indios era idolatría. Lo primero que notaremos es que se resaltó que la idolatría era un pecado que llegaba a convertirse en un crimen de fuero mixto, que no se quedaba en la ofensa a Dios, pues también implicaba una ofensa al rey como su representante en la tierra y que por lo tanto habría necesidad de llevar a quien cayera en ella se juzgara ante las autoridades pertinentes. La idolatría era entonces el principio de muchos males, algunos de ellos tan graves como la falta de obediencia, que podrían llegar al punto de la rebeldía y la sublevación (Solís, 2005: 93). Ya que tenemos en cuenta esto, veremos que en cada uno de los periodos de que proponemos se interpretaron de manera distinta los elementos que hemos resaltado.

Un primer periodo lo veremos en los años de conquista y colonización, de 1521 a 1535. En el que desde los primeros contactos se identifica a los indios como idólatras, aspecto que los conquistadores "...deducen la idolatría de la manifestación material más frecuente, es decir, de los ídolos que creen localizar, mientras que los clérigos se inspiran en una concepción global y teorizada del espíritu humano para interpretar el sentido de los gestos y los objetivos que

descubren” (Bernand y Gruzinski, 1992: 45). Como hemos visto para los monarcas españoles la idolatría les brindó una buena justificación para apropiarse de los territorios americanos, pues debían enseñar a los infieles el evangelio y liberarlos del yugo que Satán les había impuesto, ya que con ayuda de engaños los hizo creer que él era el verdadero dios y por lo tanto debían sacarlos de su error.

En ese periodo no disponemos de mucha información sobre los religiosos, algunas referencias que dejaron testimonios posteriores. Pero en relación con la evangelización, como una lucha contra idolatría, podemos ver como una especie de continuidad de guerra de reconquista, en la que se luchaba contra los infieles, así notar que los españoles en primeros años siguieron las mismas estrategias que cuando se lucharon se emprendió la campaña de conversión con los moros en la península ibérica. La primera parte de la estrategia era demonizar al otro, luego conocerlo y apropiarse de su cosmovisión y reinterpretarla a un modo cristiano, para de esa manera convertirlo al catolicismo. Aunque, al igual que sucedió con los musulmanes, no debemos ver esto sin una participación activa de los indios, pues no eran esponjas y también hicieron el mismo ejercicio, conocer al otro, interpretarlo, apropiarse de su cosmovisión y modelo de vida.

Un segundo periodo lo veremos con Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico y la persecución a los indios idólatras, en el que la idolatría es tomada desde un punto de vista jurídico, que lo encontramos de 1536 a 1541. Las referencias que encontramos son sobre todo de los casos de indios procesados por el inquisidor, no sólo se les acusó de idolatría, pues vemos que entre los cargos también figuró la herejía e incluso la apostasía, el trato de cristianos viejos que recibieron es de llamar la atención. Aunque no veremos una definición expresa de idolatría aplicada a los indios, la podremos advertir por las preguntas que se hacían a acusados y testigos, además de las resoluciones dadas a los indiciados. Un aspecto que no debemos perder de vista y que ya antes hemos anunciado es la hechicería como una de las manifestaciones más claras de la idolatría, pues en estos actos se hacían invocaciones, ofrendas y sacrificios a ídolos que no eran Dios, pero los adoraban como tales. En ese sentido se podría

entender de manera resumida la idea de Zumárraga el inquisidor de lo que era la idolatría.

Un tercer periodo será de 1542 a 1555, que se desarrolló entre la gestión inquisitorial de Francisco Tello de Sandoval y el primer concilio provincial mexicano. Si bien vemos que los juicios contra indios por idolatría siguieron, la manera en el proceder cambió notablemente. Las discusiones sobre la naturaleza de los indios fue más álgida, la promulgación de las Leyes Nuevas, en donde se ponía de manifiesto la condición de los indios como vasallos libres del rey, lo cual tuvo una repercusión en la manera en que los religiosos los vieron. En ese periodo encontramos que las obras de los clérigos hablaban de la idolatría, hacían definiciones de obras europeas, con adaptaciones a la realidad novohispana y dirigidas a los religiosos de indios. El elemento distintivo en este periodo fue la relación de la idolatría como aspecto demoniaco, en el que los indios fueron engañados por el Maligno para que no pudieran reconocer al verdadero Dios.

Finalmente un cuarto periodo de concilios, que sucede entre 1555 y 1585 en los que se establecieron las reglas para lo que se consideró el mejor trató a los indios. Así como las reglas para el proceder contra aquellos que rompieran las reglas de la Iglesia y de Dios. Es también el periodo en el que escribieron muchas de las crónicas que dejaron constancia de cómo se veía al indio de manera general y en el que se percibe la idolatría como una enfermedad del alma y se proclaman los propios religiosos como quienes curaran a esos enfermos con la medicina del evangelio. Así para el final del concilio tercero de 1585 tenemos una definición clara del indio, así como la identificación de la idolatría y de lo que se debía hacer con los naturales que incurrieran en esas acciones. Desde luego sin dejar de lado la idolatría como acción demoniaca y la identificación de la hechicería como su punto más palpable.

Retomemos el asunto del pecado, pues era necesario transmitirlo a los indios y dejarlo con suficiente claridad, sobre todo la gravedad del pecado. ¿Cómo hacerlo? La evangelización era la instrucción de los indios en la ley de Dios, los postulados básicos para convertirse en un buen cristiano y merecedor de la

protección de él, no sólo en vida sino incluso después de ésta. Por ello nos parece que necesario e importante aclarar cómo se enseñó el pecado a los indios.

Pecado y confesión entre los indios del Arzobispado de México

El pecado

Pecado y confesión son dos elementos que van de la mano, no puedo atender a una sin señalar a la otra. El pecado se puede definir como una transgresión a lo sagrado, que implica una falta que se puede remediar a través de la confesión. La idolatría al ser la adoración de los falsos dioses, era considerado un pecado, que como ya he señalado antes era considerado como el peor de todos.

De acuerdo con los postulados canonistas, desde finales de la Edad Media, el pecado generaba una mancha que alejaba a los hombres de Dios y rompía los vínculos que los unía. La manera en que la Iglesia estableció que la confesión era la forma para borrar la mácula y esta debía realizarse ante un religioso que tuviera la capacidad para absolver los pecados. Hablar de pecado y confesión sin dar al menos una noción de lo que es el mal también nos dejaría incompleto el tema a tratar, ya que detrás del pecado hay una lucha entre el bien y el mal.

Un primer aspecto antes de llegar al pecado es el mal, ¿qué es el mal? De acuerdo con Agustín de Hipona es toda ausencia del bien, esto lo retoma Aquino y vemos que Juan José Fortea sigue esos lineamientos al definirlo como “la carencia de un bien debido”¹. La religión católica sólo se puede entender a través de opuestos y el más es más fácil de reconocerse en contraposición del bien, en ese sentido el Diablo como antagonista de Dios fue muy importante para lograr el reconocimiento, tanto de las cosas buenas como de las malas.

El mal, al igual que muchos de los conceptos del cristianismo tiene significados en diversos órdenes. Es sobre todo un concepto que posee un sentido moral, por ello se ha relacionado como un comportamiento incorrecto, que “es objeto de

¹ Fortea, José Antonio, *Summa Daemoniaca. Tratado de demonología y Manual de Exorcistas*, Madrid, Dos Latidos, 2004, p 311. Como sucede con todo concepto, hay varias posiciones respecto de él, pero la que aquí seguimos es la que oficialmente se ha seguido. Esto no quiere decir que sectores de la propia Iglesia no hayan seguido caminos distintos, incluso opuestos. Un caso de estos es de los franciscanos, que no creían en que el mal se pudiera definir de tal manera. En términos generales podemos establecerlo en una línea antinomialista en donde entra Agustín de Hipona y que sigue hasta José Antonio Fortea y otra nominalista, en la que los franciscanos son los principales abanderados.

imputación, acusación y reprobación” (Ricoeur, 2006: 24). Aunque se origina en la esfera de lo moral podría tener repercusiones en otros ámbitos, incluso llegar a cuestiones judiciales, La Iglesia y la Corona no estaban separadas y los lineamientos emanados desde la primera eran también respetados por la segunda. Pierre Bourdieu nos dice que “La cuestión del origen del mal (*unde malum et quare?*) que, como lo recuerda Weber, no deviene una interrogación sobre el sentido de la existencia humana sino en las clases privilegiadas, siempre en la búsqueda de una "teodicea de su buena fortuna", es fundamentalmente una interrogación social sobre las causas y las razones de las injusticias o de los privilegios sociales: las teodiceas son siempre *sociodiceas*” (Bourdieu, 2009: 63). Lo anterior nos lleva a preguntarnos ¿Quién decide que es el mal y cómo lo define? En primer lugar quien ostenta el poder, en este caso los españoles, bajo una norma moral dictada por la Iglesia. Dicho de otra forma, el mal es la amenaza que puede romper el lazo que une al hombre con lo sagrado (Ricoeur, 1991: 169), pero también con las instituciones que representaban a lo sagrado, pecar era una amenaza para toda la sociedad.

Es difícil definir el mal, pero me pareció importante dar alguna noción porque las fuentes religiosas están llenas de referencias a “el mal” vinculado a los pecados, de manera que se define como cualquier acto que sea contrario a los mandamientos de Dios y de la Iglesia, así, fueron estos códigos doctrinales los primeros parámetros para entender en oposición lo que se consideraba como correcto y bueno, frente a lo incorrecto y malo². En ese sentido el pecado nos indica una mala acción que pone a los hombres como los autores de ofensas a Dios, pero no como los creadores del mal.

El origen del mal no se encuentra en el denominado pecado original, pues si vemos detenidamente el *Génesis* el bien y el mal ya estaban presentes con Adán y Eva, ellos sólo se encuentran con su conocimiento. Al decir de Paul Ricoeur, el

² En la tradición católica el mal ha sido asociado al Diablo, que se puede manifestar de muchas maneras a los hombres. El mal existe en el mundo mucho antes que los hombres, entra el principio del libre albedrío, se dice que fue uno de los ángeles más cercanos a Dios quien cayó en el pecado de la soberbia y esto lo llevó a caer del Cielo. Una vez que Dios creó a los hombres el Diablo se ha encargado de convencerlos de que Dios no es tal y que deben dirigir su atención a otros dioses y a otras acciones contrarias a las demandadas por Dios.

mal forma parte de la conexión interhumana y no es un simple acontecimiento (Ricoeur, 1991: 407).

El pecado indicaba que el hombre era el responsable de cometer una acción indebida, pero ¿qué es? La mejor referencia que encontré para definir el pecado y sus distintas formas, es Tomás Aquino, quien aborda el tema en la cuestión 71 de la primera parte de la *Suma* y se vale del concepto propuesto por Agustín de Hipona, para tenerlo como base. Hipona dijo que el pecado era “un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna” y en ese mismo sentido lo aplica Aquino. Lo que se aprecia en los postulados tomistas es que se describe de diversas maneras: 1) Contrario a la ley de Dios. 2) Contrario a la razón humana, porque existe una preferencia de los bienes inmediatos y parciales lo cual conlleva al rechazo del orden establecido por Dios. 3) Como una acción humana contraria al orden y a la medida humana³.

Los pecados se dividen en dos tipos: los veniales y los capitales. Los primeros son aquellos de poca importancia y que no representan una falta a Dios, sólo un descuido, y que generalmente se cometen sin intención de hacerlo. Estos eran no acudir a misa con frecuencia, no confesarse cuando menos una vez al año, no cumplir con el diezmo. El no efectuar algunas de estas cosas podía ser causa de excomunión menor, algo que en Nueva España se hacía con frecuencia, sobre todo por no realizar el pago correspondiente al diezmo. Esa excomunión se levantaba una vez que se pagaba a la iglesia. Encontramos muchos ejemplos de esto, uno de ellos es la declaración de excomunión pública que realizó Miguel de Varsena de Balmacedo mayordomo y administrador de los diezmos y cuentas de la Catedral Metropolitana de México, en 1649 a Manuel de Balderrama indio principal (no dice de donde), por no cumplir con el diezmo⁴.

Por lo general la confesión basta para quitar la mancha que los pecados generan, pero debemos decir que sí estos no eran limpiados se podían convertir en graves, incluso llegar a ser pecados capitales. Tal y como se dice del Diablo, que dudó de

³ Antonio Sanchís Quevedo y Esteban Delgado, “Tratado de los vicios y pecados. Introducción a las cuestiones 71 a 89”. En: Tomás de Aquino. *Suma de teología*, Vol. II, parte I-II, Pp. 539-550, p. 544.

⁴ AHAM, Caja 7, Exp. 1, f. 1.

que Dios fuera verdaderamente Dios y su duda llegó a un nivel de soberbia que entonces cometió un pecado capital a tal nivel que fue expulsado del paraíso.

Los pecados capitales, se definía como aquellos que daban origen a todos los demás y por lo tanto alejan a las personas de Dios, pero sobre todo eran los que ponían en peligro mortal. A diferencia de los veniales, estos se consideraban como actos premeditados a sabiendas de las consecuencias. Estos fueron establecidos en el siglo IV por Evagrio el Póntico, quien reconoció ocho pasiones, estas era: la soberbia, la ira, la vanidad, la envidia, la avaricia, la cobardía, la gula y la lujuria. Un siglo más tarde Juan Casiano consideró que eran sólo siete, los que actualmente se reconocen y son: soberbia, avaricia, lujuria, gula, vanidad, ira y pereza; estos quedaron oficializados por el papa Gregorio Magno en el siglo VII. Estos guardan relación con cada uno de los siete mandamientos y en ese sentido se establece también un vínculo entre pecado y delito. Cabe destacar que no todos los pecados podían ser absueltos por cualquier confesor, sobre todo aquellos que tienen relación con la apostasía y la herejía, ya que constituían casos reservados. Sin embargo, en cualquier situación del pecador, el primer paso para la limpieza de su alma era la confesión.

El pecado ayudaba a explicar las condiciones pasadas, presentes y el futuro de la humanidad. Así los primeros hombres fueron expulsados del paraíso por el pecado, con esa expulsión se explicaban las condiciones actuales de la humanidad y el futuro que era consecuencia de ese presente, en el que los pecadores no cambiaron, razón por la cual habrá un juicio final. El mundo tenía un orden perfecto, pero con los pecados se desordenaba, por lo que para que se ordenara de nuevo era necesario confesarse pecador.

Aunque podemos decir que el pecado era un comportamiento incorrecto que afecta el orden moral, también debemos entenderlo como un delito, ya que en algunos casos era perseguido fuera de la sala de confesión e incluso llegar no únicamente a tribunales eclesiásticos, pues podría caer en los civiles. El pecado fue además de un concepto filosófico, un arma que utilizó la religión como un arma jurídica, ya que al ser la Iglesia en España una institución hasta cierto punto

subordinada a la Corona, esta contribuía al afianzamiento del poder político (Bourdieu, 2009: 82) (lo cual hacía independientemente de la subordinación o no en otros lugares).

La confesión y la respectiva absolución de los pecados a través de una penitencia aplicada por el confesor indicaban un acto de impartición de justicia, pues la confesión alude a la trasgresión *voluntaria* de normas establecidas por Dios, la penitencia era la resolución que daba y el cumplimiento de esta por parte del confesante era el pago por los daños ocasionados. Hubo una evolución en los planteamientos sobre la necesidad de confesar los pecados, que sucedió en un tiempo muy largo, los primeros en hablar de la importancia de la confesión para limpiar las culpas y los efectos ocasionados por los pecados fueron los judíos, que inició con los profetas Amos del siglo VIII a.C. y Oseas e Isaías, pero como veremos es hasta el siglo XII, en que la Iglesia católica legisló de manera más ordenada estos sacramentos y sobre todo a partir del Concilio de Trento en que se aclararon muchas de las dudas canónicas y teológicas. En esa reunión ecuménica destacó el asunto del pecado original.

A pesar de que arriba consideré un periodo muy amplio, es en el IV Concilio de Letrán que se realizó de 1215-1216, en donde se encuentra el punto más importante para entender la confesión. Fue a partir de las resoluciones en dicho concilio que este sacramento se convirtió en un acto obligatorio y anual para todos los fieles, lo cual daba a los clérigos nuevas responsabilidades, quienes estarían encargados de recoger la declaración de pecados y guardarla en “secreto”. Este sínodo fue muy importante en muchas formas para la Iglesia, ya fue ese momento en que podemos hablar de una consolidación total de la Iglesia y la visión romana del culto quedó como vencedora por sobre las otras existentes hasta entonces. A partir de entonces vemos que la confesión va de la mano con el pecado y lo que ello implica. La Iglesia aprovechó esto muy bien, ya que funcionó como un mecanismo de control social, pues los pecados que ya estaban asociados a un castigo se ven más claramente relacionados el infierno y el Diablo. Estos dos utilizados como medidas ideológicas represivas. Pero no sólo se quedó en el

orden de las ideas y del control a partir de discursos, ya que relación entre pecado y delito se aprecia de una manera clara.

La culpabilidad es otro elemento a considerar en la evangelización de los indios, pues representaba una interiorización y una personalización de la conciencia del pecado (Ricoeur, 1991: 226). El discurso de la Iglesia estaba enfocado en recordar que Dios había dado todo por los hombres y que después de la muerte seguía otra vida, la cual podría ser llena de dicha y de la propia compañía del creador, la cual no era para todos, pues también existía la desdicha para los pecadores después de la muerte, por ello era de gran importancia confesar los pecados, para quitar esa angustia y ese miedo a las represalias de Dios.

Sí vemos con atención a la religión católica se puede observar que el temor es el elemento que ha marcado todas las relaciones del hombre con Dios, por lo que a partir de las disposiciones del IV concilio de Letrán se vuelve aún más importante. La angustia, por saberse pecador y por lo tanto merecedor de una reprimenda, expresa la situación del hombre que ha cometido una falta ante Dios. “Por eso la representación verídica de Dios que le corresponde es la “cólera”: esa cólera no significa que Dios sea malo; esa cólera es la faz de la Santidad para el hombre pecador”. (Ricoeur, 1991: 225)

Lo dicho hasta aquí sobre el pecado y la confesión era lo que operaba en Europa hasta la llegada de los españoles a América. Era necesario para ellos hacer llegar la palabra de Dios a todas partes, pues se consideraban como el pueblo elegido ¿Por dónde empezar para establecer un concepto que una lengua no existe? ¿Se trató de una creación, una adaptación o una transformación del lenguaje de los indios para que pudieran entender qué era el pecado? El pecado tiene un elemento moral que indica un comportamiento incorrecto, alguna semejanza debieron encontrar los evangelizadores en el pensamiento prehispánico.

Una vez que llegaron los primeros misioneros a Nueva España, lo primero que debieron hacer fue aprender las lenguas nativas. Para ello se valieron de indios que seleccionaron como intérpretes y que al mismo tiempo que les enseñaban su idioma aprendían el español y otras como el latín e incluso griego y hebreo. Hubo

intentos por crear escuelas para indios como el famoso caso del Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco que no proliferaron, pues consideraron peligroso que los indios se adentraran demasiado en el conocimiento de las lenguas, la filosofía y demás ciencias que eran propias de la época. Pero se encontraban en un momento en que no existían reglas gramaticales claras, peor aún cuando se trataba de conceptos abstractos y cargados de elementos mágicos, por lo que queda muy bien lo dicho por Foucault “el lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella...”⁵.

Los conceptos teológicos y filosóficos que se utilizaron en las lenguas de la América española, no se crearon, se cimentaron sobre bases existentes en las ideologías y cosmovisiones de origen prehispánico, que debieron afinarse con el paso del tiempo. En esa búsqueda, los religiosos que asumieron la tarea de adaptación de conceptos, se encontraron con algunos paralelismos que les ayudaron. En poco tiempo conocieron que existió una pareja primigenia en los mitos cosmogónicos de los grupos nahuas, estos eran Ohxomoco y Cipactonal. Había una idea del cielo y del infierno, aunque no necesariamente con las connotaciones de bueno y malo respectivamente, más aún, había entre las costumbres de los indios actos que se parecían mucho a los sacramentos.

Lo primero que los evangelizadores hicieron para llevar a cabo su tarea fue tener los conocimientos elementales del idioma, luego encontrar palabras que se pudieran encontrar como equivalentes y de esa manera empezar a catequizar. En las obras escritas con la finalidad de ayudar a los evangelizadores, se puede apreciar la necesidad de sistematizar el sacramento a través de manuales impresos que sirviesen como instrumentos prácticos para el clero que misionaba y que a la vez marcara la normativa doctrinal vigente, aunque cada orden religiosa siguió patrones de acuerdo a lo que creyó más conveniente. Al comienzo de la cristianización los religiosos encontraron que existían experiencias y prácticas entre los indios que podrían equipararse a algunas que ellos trataban de

⁵ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 84. El asunto de los usos del lenguaje se torna más complicado cuando Foucault nos dice que el lenguaje en el siglo XVI no es el conjunto de signos uniformes, sino algo misterioso.

establecer. Del mismo modo existían entre los indios actos que se consideraban como transgresiones a lo sagrado y que de alguna manera se podrían equiparar a la noción de pecado.

Los evangelizadores más que establecer una definición, buscaban la traducción más adecuada para pecado. El caso del náhuatl es el que más ejemplos nos proporciona, además de que era el predominante en el arzobispado de México, de esa manera también se puede explicar que la producción de literatura en esa lengua es la más abundante. Fue una tarea complicada, pues era un concepto que implicaba una serie de traducciones, ya que iba del latín *peccatum* al español pecado y al náhuatl en este caso o bien a las otras lenguas mesoamericanas. Así podemos ver en Andrés de Molina, a mediados del siglo XVI, utiliza la palabra *tlahueliloc* que se traduce por “malvado y bellaco”. Unos años más tarde esa misma palabra aparece con el sentido de “pecador empedernido” en los sermones de fray Juan Bautista: *in tlahueliloque in tzonteme tlahtlacohuanime* (“los locos- los pecadores con cabeza de piedra”) (Dehouve, 2010: 197-197). El pecado era traducido como *tlahtlacolli*, (cuyas primeras traducciones aparecen en la *Doctrina* de los dominicos de 1548 y en la Pedro de Gante de 1547) pero también encontramos que se estableció *choctia* que literalmente es “hacer llorar a alguien”, este va con la idea de que los malos actos de los hombres provocan tristeza en Dios y lo hacen llorar.

Jaime Valenzuela señala que tanto el contenido y significado de la noción como el propio signo lingüístico que los autores novohispanos del siglo XVI tomaron de los idiomas nativos para traducir el término “pecado” hacían referencia a situaciones y contextos muy diferentes a la culpabilidad cristiana (Valenzuela, 2007: 49), pero puede ser que no hayan sido del todo distintos. Así en los sermones, que fueron uno de los medios más efectivos para la conversión de los indios, se valieron de la mezcla de elementos conocidos para los indios como el *mictlan* y el *xibalbá* para nombrar al infierno, el *tlacatecolotol* para referirse al Diablo, el *teotl* para Dios. Con el paso del tiempo estos significados se consolidaron como los equivalentes cristianos, que hasta la fecha se siguen utilizando, pero sin perder esa historia y contenido religioso de origen prehispánico.

El conocimiento de la lengua fue un factor fundamental en la evangelización, por lo que antes de tener dicha comprensión el método evangelizador fue muy variado, pues para hacerse entender hicieron señas, dibujos, ademanes, etc. pero sin mucho éxito como lo señalaba Diego Muñoz Camargo, cuando escribía:

...grande admiración que los naturales tuvieron cuando los religiosos vinieron y cómo comenzaron a predicar el santísimo y sagrado evangelio de nuestro señor y salvador Jesucristo. Como no sabían la lengua, no decían sino que en el infierno, señalando la parte baja y la tierra con la mano, que allí había fuego, que había sapos y culebras; y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo dios estaba arriba en el cielo, ansimismo apuntando con la mano⁶.

Luego los indios principales por no saber qué trataban de decir los frailes, pedían a sus sirvientes que les dieran de comer o si necesitaban alguna otra cosa⁷. Una vez que los religiosos tuvieron los conocimientos de la lengua necesarios daban la doctrina a los indios tanto al interior de las iglesias como en el exterior, eso dependía de número de feligreses.

Indios y españoles tenían un fuerte problema de comunicación, ya que unos y otros hablaban de realidades diferentes. Verónica Murillo nos dice: “se nota especialmente cuando los religiosos emplearon estos títulos desde el principio para referirse a su Dios y afirmaron que los indios desconocían al “Dador de la vida” (*ipalnemoani*) (aquel por quien vivimos)” (Murillo Gallegos, 2010: 307), la referencia era hacia Huitzilopochtli y no a Dios, por lo que las asociaciones pretendidas por los religiosos pretendidas fueron entendidas de otra manera por los indios. Con el cambio de siglo notamos una especialización de los religiosos y un conocimiento cada vez más profundo de la realidad de los indios, tanto de la de antes de la llegada de los españoles, como de los cambios sufridos a lo largo de la tortuosa convivencia.

En los juicios inquisitoriales a indios realizados por Juan Zumárraga es notorio que a los jueces les parecía claro que los acusados sabían perfectamente qué era

⁶ Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*, (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París) Paleografía, introducción notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 72.

⁷ *Ídem*.

idolatría, pecado, etc. Es muy probable que la mayor parte de los indios que enfrentaron a la inquisición monástica tuvieran claridad de la terminología cristiana, pues en su mayoría fueron indios cercanos al poder, en la época prehispánica y en los primeros años de dominio español a quienes llegó pronto la evangelización, por lo tanto, estaban inmersos en la práctica cotidiana del cristianismo. Así lo dejaba ver Martín Ocelotl, en el testimonio de Antonio de Ciudad Rodrigo que trataba de llevarlo por el camino de la doctrina cristiana, decía que cuando lo cuestionaban por sus comportamientos “daba unas respuestas muy agudas, como un theólogo”⁸. Tal afirmación nos permite darnos cuenta de que, en primer lugar, los indios no eran sujetos pasivos y cuestionaban las acciones de los españoles. Por otro lado, también vemos que entendían bien su condición de subalternidad y que pese a que pudieran efectuar actos de resistencia cultural, frente a una situación en la que se enfrentaba a procesos de impartición de justicia. Pero este caso no era la regla, el indio común no habría tenido la misma cercanía a las costumbres, creencias y prácticas de los españoles, al menos no en los primeros años.

Buena parte de la literatura compuesta por y para religiosos no tenía la definición de conceptos, después de todo al estar dirigida no al público especialista en religión, no era del todo necesaria, al menos en teoría. Una de las primeras definiciones que pecado que encontramos es la que aparece en la *Doctrina breve* de Juan de Zumárraga, en la que señala: “Pecado es: pensamiento o habla o obra o negligencia contra algún mandamiento de dios”⁹. Luego de esto consideró importante ahondar en los pecados mortales y los describe uno por uno. Mientras que en la *Regla christiana breve*, señalaba que “el hombre pecando pierde su anima, pierde la compañía de los angeles, pierde la gracia divina y merece el infierno, hazese indigno de gozar por gloria de dios”¹⁰. Luego de estos se

⁸ AGN, Inquisición, Vol. 38, exp. 4. Fs 132-142. F. 136v.

⁹ Zumarraga, Juan de. *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*. México, 1544, p. 107.

¹⁰ Zumárraga, Juan de. *Regla christiana breve, pa ordenar la vida y tipo de xpiano que se qere salvar y tener su alma dispuesta, pa que Jesucristo more en ella*, México, 1547, p. 60.

exhortaba a cumplir con la confesión para borrar toda mancha que impidiera a las personas llegar a la gracia de Dios.

Zumárraga reconoce la soberbia como el más grave de todos los pecados, para los cual se vale de Agustín de Hipona y señala que existían cuatro tipos de soberbios, 1. Los que se ensorvecen del bien que tienen como si no lo tuviesen de dios. 2. Los que reconocen tener los bienes de Dios, pero piensan en haberlos merecido por su industria y trabajo. 3. Los que presumen del bien que tienen que aunque reconocen serles dados de dios y sin sus merecimientos. 4. Los que se glorían del bien que no tienen¹¹. Por otro lado, basado en Sant Bernardo de Claraval, reconoce que además de los cuatro tipos de soberbia, existían doce grados de ella. Esos eran: curiosidad, liviandad, desordenada alegría, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defención de sus culpas, disimulada confesión, rebeldía, libertad, finalmente costumbres de pecar¹². Notamos que la rebeldía y la libertad se encuentran entre las formas de soberbia, el prelado mexicano no desarrolló cada uno de estos grados, pero probablemente consideraba a la idolatría cercana a esa forma de soberbia.

En los confesionarios se invitaba a los indios a confesar sus pecados, en algunos pocos casos se definía como en la *Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, encontramos una definición. Está dice: “Pecado dezimos quando alguna cosa se haze o quando alguna cosa se dize o quando alguna cosa se piensa contra la voluntad y contra los mandamientos de nuestro gran Dios a questo llamamos nosotros peccado”¹³. Las formas en que se podía pecar cuando se tenía “un mal pensamiento o algun mal desseo de hazer mal o quando hazes algunas malas obras o peccados...”¹⁴. Se establece el pecado como una enfermedad del alma y por lo tanto los pecadores eran enfermos, a quienes era necesaria curar con la medicina del evangelio. Incluso los pecados mortales se definían en esta obra como:

¹¹ *Ibíd.* p. 77.

¹² *Ibíd.* p. 78.

¹³ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, Sin lugar de edición, Juan Pablos, 1550, f. 42r.

¹⁴ *Ibíd.* f. 39r.

es una muy grande y muy espantosa enfermedad y muy terrible en gran manera, la qual haze mucho mal al anima, porque por el pecado mortal merecemos el tormento eternal alla en el infierno y por el pecado perdemos los eternals gozos y plazerres y deleytes del cielo que es y se llama gloria. Y assimismo nos hazemos enemigos de dios con el pecado y nuestro gran rey y señor nos somete debaxo del poder del demonio para que el nos haga esclavos¹⁵.

En el prólogo de esta obra se dice que la mejor manera para alejar a los indios de sus antiguas creencias era enseñarles el evangelio y con ese propósito fue presentada dicha doctrina. Este texto está escrito a manera de sermones y se ponía un contundente énfasis en que el culpable del origen del mal y por lo tanto del pecado era el Diablo, éste enseñó a los hombres a pecar y por lo tanto se convirtieron en los autores materiales. Hay en la obra una necesidad imperiosa porque los indios entendieran la importancia negativa de los demonios y su influencia para mal en la vida de los hombres, pues tenían la capacidad de engañarlos a tal punto de que los tuvieran por dioses a tal punto que “os induzian a vuestros padres y aguelos a que les hiziessedes y a que les edificassedes sus casas y edificios y sus templos y cues que les haziades”¹⁶. A pesar de que eran los demonios los que originaron el mal en el mundo y que tenían influencia en los hombres para cometer pecados, se señala que el primer paso para que se obtuviera el perdón de Dios cuando se le ofendía con los pecados era reconocer los pecados.

Juan de la Anunciación hablaba de tres partes en las que se dividía el pecado, la primera el pecado original, “que quiere dezir peccado del origen y nascimiento en que todas las personas nascen sin escaparse ninguna...”¹⁷, el cual se eliminaba con el bautizo. La segunda parte era el pecado venial, que “quiere dezir obra de peccado no grave que con finalidad se comete”¹⁸. La tercera “se nombra pecado mortal el que mata el anima con la ofensa de nuestro Señor Dios, en quanto la

¹⁵ *Ibíd.* f. 91v.

¹⁶ *Ibíd.* f. 39v.

¹⁷ Anunciación, Juan de la. *Doctrina christiana muy cumplida, donde se contiene la expisicion de todo lo necessario para doctrinar a los yndios, y administrarles los sanctos sacramentos. Compuesta en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Pedro Balli, 1575, p. 174.

¹⁸ *Ibíd.* p. 175.

priva de la gracia que avia de ser su remedio”¹⁹. En realidad no eran divisiones del pecado, sino tipos de pecados como hemos dicho ya antes.

Uno de los sermones que aparece en la *Doctrina* de los dominicos, es en relación con el pecado original, allí se contaba al público sobre el origen del mundo y de cómo Eva fue persuadida por un demonio que se convirtió en serpiente para que probara el fruto del árbol de la ciencia y después ella persuadió a Adán para que hiciera lo propio. Una vez terminado el relato se explicaba que estos pareja primigenia fue expulsada por ofender a Dios pues quebrantaron la única prohibición que Dios les había dado, pero además porque en lugar de reconocerse como los autores del pecado se excusaron de su responsabilidad culpando a otro, “no conocieron su peccado que cometieron, ni lo lloraron en el acatamiento de dios, mando luego nuestro gran rey y señor que fuesen echados de aquel lugar...”²⁰. En ese sentido se destacaba la importancia de la confesión y de saberse pecador como autor, ya fuera por palabra, obra o pensamiento y aunque se tuviera presente que era influencia de los demonios. El mal consistía en desobedecer los designios divinos establecidos por los mandamientos de la ley de Dios.

El pecado entendido como desobediencia también era planteado por Andrés de Olmos en el *Tratado de los siete pecados capitales*. Olmos decía que “aquel que no obedece cuando es necesario, entonces Dios se enoja contra él, así le desea que no venga a expirar, que no acabe, no desaparezca como de costumbre...”²¹. En el caso que vimos antes de la *Doctrina* de los dominicos no se dice nada sobre la desobediencia al rey de España, pues se consideraba a Dios como el amo, señor y rey; pero en el caso de Olmos si se manifestaba esa indisciplina. Esto lo podemos advertir cuando en el *Tratado* se agregaba que todo lo malo se originaba por la desobediencia y “De este modo, todo lo virtuoso, lo recto, es rechazado y

¹⁹ *Ibíd.* p. 177.

²⁰ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana*, f. 36v. Existen muchas interpretaciones sobre este pasaje del Génesis, una muy interesante es la que Kierkegaard nos dice que en realidad la inocencia es ignorancia. “La inocencia no es en modo alguno el puro ser de lo inmediato, sino que es ignorancia”. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Nueva Alianza, 2012, pp. 80-81.

²¹ Olmos. Andrés de. *Tratado sobre los siete pecados capitales*, p. 11.

así desaparece lo celestial, para seguir al hombre-búho, al diablo”²². De la misma manera que en la *Doctrina* de los dominicos, para Olmos era también el Diablo el creador del mal, pero el hombre el actor principal en que se manifestaba y por ello era necesario que los indios lo supieran, de esa forma dejarían de ser unos pecadores y renunciarían a su simpatía satánica.

Cabe destacar que no todos los trabajos que se publicaron en la Nueva España fueron primeras ediciones, algunos fueron reediciones de trabajos bien conocidos en Europa, (lo trataré con más detalle en el capítulo IV) Una de ellas fue el *Tripartito del cristianismo* obra póstuma del teólogo francés Juan Gerson, que se imprimió en la ciudad de México en 1544. En ella el autor nos dice que “El primer mandamiento es Amaras a tu señor dios de todo tu coraçon; con toda tu voluntad y con todas tus fuerças, quiere dezir que no querras sabiéndolo tu, amar cosa alguna del mundo mas que a Dios, por lo qual puedas perder el amor de dios”²³. Luego de esto advertía las maneras en las que se quebrante el primer mandamiento y en otras era por buscar cura a “alguna estrecha enfermedad o necesidad se ayudan de sortilegos, adevinos o hechizeras y usan de algunas mançanas escritas, nominas, cedulaes o albalaes escriptos colgados al cuello, o de otras figuras de letras o cosas qualesquiera de vanidad y falsa creencia”²⁴.

El pecado no sólo debió definirse y traducirse ya que también fue necesario que se hicieran adecuaciones, ya que las razones por las cuales se habían decretado en un contexto europeo no eran exactamente las mismas en un contexto novohispano. Arriba ya hemos enlistado los pecados capitales, pero uno en especial fue muy importante adaptarlo a la vida de los indios, el de la gula. El comer en exceso no era algo que sucedía muy a menudo en las sociedades amerindias, más bien eran recatadas en ese aspecto. En cambio y como bien lo plantea Sonia Corcuera “¿Cómo tomar a la ligera la borrachera, como sucedía con frecuencia en Europa, si aquí el pulque regresaba al indio a su pasado idólatra?” (Corcuera, 2004: 79). Esto fue abordado en el *Tratado sobre los siete pecados*

²² *Ibíd.* p. 19.

²³ Gerson, Juan. *Tripartito del cristianismo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina Cristiana. A cualquiera muy provechosa*, México, Juan Cromberger, 1544, f. 6r.

²⁴ *Ídem.*

mortales de Andrés de Olmos. En el apartado de la gula señala que es comer en exceso es glotonería y que es un pecado, pero no sólo eso, señalaba que “También mucho más se peca aun comiendo hongos y ricino, embriagándose y perdiendo el juicio, del tal modo que así desaparecerá si corazón, se harán sueños espantosos y nos llegará el pavor, y quizá así llegue uno a morir, y a ver algo diabólico²⁵”.

El asunto de la embriaguez en los indios no se trataba sólo del consumo de alcohol, sino de plantas consideradas como mágicas por los indios. El pulque, los hongos, el peyote, el *ololiuhqui* y una variedad de plantas, eran peligrosos a los ojos de los españoles porque hacían que los indios volvieran a sus idolatrías y por lo tanto un pecado mortal asociado a la gula. Los indios consideraban que como parte de sus esencias estas contenían a una deidad, por lo realizar ofrendas, consumirlas, ofrecerlas sería entendido como un pecado, por un lado como gula y por el otro como idolatrías pues se rendía culto a quien no se debía, además de que su uso estaba mediado por un hechicero. Se consideraba que a partir del uso y consumo de estas plantas, la idolatría de los indios se podía contagiar a los no indios. Por ello tan necesario enseñar a los indios a distinguir entre lo bueno y lo malo, el pecado y el comportamiento esperado de un buen cristiano, es decir adentrarlos en el conocimiento del evangelio para hacerlos parte de la cristiandad.

Por otro lado, también se creó la figura del indio doctrinero, este era un miembro del pueblo al cual se le enseñaba los elementos básicos para transmitir el evangelio a los demás indios, en su propia lengua. Esta figura pervivió en las localidades hasta el México independiente, pues era una de las maneras en las que los integrantes de un pueblo podían aprender sus primeras letras (Villavicecio, 2013: 91). Hasta la fecha la figura del catequista no es la de un religioso que enseñe a los niños, son por lo general voluntarios en las parroquias quienes fungen como doctrineros.

Los sermones como medio de propaganda fueron una de las acciones que resultaron más efectivas para transmitir mensajes de los miembros de la Iglesia a

²⁵ Olmos, Andrés de. *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Paleografía del texto náhuatl, versión española introducción y notas de Georges Baudot, IIH-UNAM, 1996, p. 141.

la sociedad. A través de ellos se daban noticias, reclamos (tal como sucedió con el famoso sermón de Montesinos en La Española en que se denunciaban los malos tratos de los españoles a los indios) y desde luego era un medio de enseñanza que servía de apoyo a lo que se hacía por otros medios. Estos más que definiciones conceptuales, eran para indicar la forma correcta en que se debían comportar, así como las advertencias sobre lo que se consideraba un comportamiento incorrecto de un cristiano y las consecuencias fastas y nefastas, dependiendo de los actos llevados a cabo por las personas. Los sermones dirigidos a los indios llevaban invitación a dejar una vida de pecados, exhortaban a confesarse y todo esto con la finalidad de salvar su alma de las penas del infierno. Las invitaciones se hacían a través de unas pequeñas historias que fueron utilizadas por la Iglesia en la Edad Media, que eran los *exempla*. Estos eran pequeñas historias ejemplares que tenían una finalidad pedagógica, es decir como un instrumento pastoral.

Los *exempla* se definen como como “relatos breves destinados a ser insertados en los sermones con el fin de dispensar una lección edificante” (Dehouve, 2010: 33). La estructura del *exemplum* puede ser así: a) Circunstancia introductoria b) puesta a prueba c) mérito d) recompensa; o bien: a) Circunstancia introductoria b) puesta a prueba c) demérito d) castigo²⁶. Los que más se utilizaron fueron aquellos que implicaban un castigo, pues era necesario reafirmar las consecuencias de pecar. Pero en general, vemos que la evangelización estaba enfocada en poner un énfasis en las consecuencias negativas por lo comportamientos incorrectos, con que los indios ofendían, a Dios, a la Iglesia y al propio rey por no llevar una vida como los buenos cristianos a lo que se aspiraba que fueran.

Toribio de Benavente nos dejó varias historias ejemplares, en las que se refería a indios que buscaban la absolución de sus pecados a través del sacramento de la eucaristía. Uno de ellos es el siguiente:

Este mismo día que esto escribo, que es Viernes de Ramos del presente año de 1537, falleció en Tlaxcallan un mancebo natural de Cholollan, llamado Benito, el cual estando sano y bueno se vino a confesar, y desde a dos días adoleció en una casa lejos del monasterio. Y dos días antes que muriese, estando muy malo, vino a esta casa, que cuando yo le vi me espanté de ver

²⁶ *Ibíd.* p. 79.

cómo había podido allegar a ella, según su gran flaqueza, y me dijo que se venía a reconciliar porque se quería morir. Y después de confesado, descansando un poco, díjome que había sido llevado su espíritu al infierno, adonde de sólo el espanto había padecido mucho tormento. Y cuando me lo contaba temblaba del miedo que le había quedado, y díjome que cuando se vio en aquel espantoso lugar, llamó a Dios demandándole misericordia, y que luego fue llevado a un lugar muy alegre, adonde le dijo un ángel: “Benito, Dios quiere haber misericordia de ti. Ve y confíesate muy bien, porque Dios manda que vengas a descansar a este lugar”²⁷.

Otro de los relatos del mismo Benavente es sobre un indio de Huejotzingo, que:

...en el año de 1528, estando un mancebo llamado Diego, criado de la casa de Dios, hijo de Miguel, hermano del señor del lugar; estando aquel hijo suyo enfermo, después de confesado demandó el Santísimo Sacramento muchas veces con mucha importunación, y como disimulasen con él no se le queriendo dar, vinieron a él dos frailes en hábito de San Francisco y comulgáronle, y luego desaparecieron, y el diego enfermo quedó muy consolado. Y entrando luego su padre a darle de comer, respondió el hijo diciendo, que ya había comido lo que él deseaba, y que no quería comer más, que él estaba satisfecho. El padre maravillado preguntóle, ¿qué quién le había dado de comer? Respondió el hijo: “¿no viste a aquellos dos frailes que de aquí salieron ahora? Pues ellos me dieron lo que yo deseaba y tantas veces había pedido.” Y luego desde a poco falleció²⁸.

Lo que vemos en ambos relatos es que hay un premio por el comportamiento de los indios que buscaron consuelo en los sacramentos de la ley de Dios. Pero las más abundantes eran los que buscaban infundir temor y que hablaban de personajes que tenían visiones e incluso encuentros directos con el Diablo y el infierno.

Juan de Torquemada hablaba de una india de Tezcoco que era ya bautizada, la cual pasaba por el patio de un antiguo templo prehispánico que se le apareció el Diablo e intentó quitarle a su hijo para consagrarlo. De acuerdo con Torquemada “la mujer muy espantada, llamaba el nombre de Jesús a grande priesa, y tenía fuertemente al niño, porque no se lo llevase; y cuando ella nombraba el muy alto nombre de Jesús se lo dejaba; y cuando cesaba de pedir la divina ayuda tornaba el demonio a querérselo quitar...”²⁹. Para que esto no le volviera a ocurrir entonces la mujer “Otro día por la mañana, porque no le acaeciese cosa semejante, llevó el

²⁷ Motolinia, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. [1541] Edición, introducción y notas de Georges Budot. Madrid, Unigraf, 1985, p. 244.

²⁸ *Ibíd.* p. 245.

²⁹ Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, (1615) Vol. V, México, UNAM-IIIH, 1975, p. 229.

niño a la iglesia para que los frailes se lo bautizasen y señalasen con la señal de la santa cruz...”³⁰.

El propio Torquemada refiere un caso en el que un indio del pueblo de Tlatelolco fue con los frailes franciscanos de ese lugar, para decirles que escuchaba la voz fatigada de su hija ya difunta, lo cual interpretó como una señal de que su alma no gozaba del descanso debido. Los frailes, entre ellos Torquemada, debieron de interrogarlo sobre la veracidad del relato, por lo que le preguntaron algunos rezos para saber si era en verdad cristiano o era el Diablo el que hacía que tuviera esas visiones. Una vez pasada la prueba, “rogó a los padres y hermanos del convento que la encomendasen a nuestro Señor para que si fuese ilusión, cesase, y si acaso aquella moza estaba en necesidad hubiese misericordia de ella...”³¹. Después de que dos frailes ofrecieron una misa por la joven, dijo el indio que las voces habían cesado, lo cual interpretó como una señal del descanso de su hija. Como vemos la intención de los religiosos con el uso de los *exempla* era que los indios estuvieran atentos a las situaciones en las que el Diablo se les podría presentar para tentarlos a caer o recaer en la idolatría, a no cometer pecados y si ya se habían cometido entonces era necesario confesarlos. Esto nos lleva a la siguiente cuestión que es la de la confesión de los indios.

La confesión de los indios

La penitencia es uno de los sacramentos instituidos por la Iglesia a partir del legado de Cristo. Ésta se dividía contrición, confesión y satisfacción. La primera parte era el reconocimiento de la persona como pecador y sentir culpa por ello, la segunda era la confesión de los pecados para lograr el perdón de los pecados, finalmente era cumplir con la penitencia que el confesor imponía al confesante. Me centró en la confesión como el aspecto más importante de este sacramento, el cual al igual que el resto de los sacramentos pretende eliminar los pecados de los hombres, pero en este caso se refiere a pecado voluntarios, ya que el bautizo, la

³⁰ *Ídem.*

³¹ *Ibíd.* p. 396.

confirmación son para quitar faltas no intencionales, incluso no cometidas por la propia persona.

La confesión se puede entender como un mecanismo en el que se generaba angustia a los hombres por su posible condena después de la muerte por cometer pecados. En ese sentido era una forma de control social, por medio de la cual se dirigía el culto, pero además se trataba de orientar el comportamiento de las personas, a través de consejos y exhortaciones que se les daba a los pecadores. También a través de este acto, los religiosos podrían saber si los indios actuaban a escondidas practicando sus antiguas idolatrías o en todo caso sabrían quienes lo hacían. Finalmente la confesión era un foro de impartición de justicia eclesiástica, en la forma más directa y expedita, pues se hacía de persona a persona. Por estas razones y otras más era tan importante la confesión, no únicamente de los indios, sino de toda la población. Desde una perspectiva cristiana, la finalidad de la confesión era para salvar a los pecadores de los castigos del infierno y reconciliar a los hombres que por el pecado se alejaban de Dios.

En los primeros años de la llegada de los españoles, los indios no fueron considerados aptos para tomar el sacramento de la comunión, ya que en un principio se creía que aún no estaban listos para recibir a Dios. De acuerdo con Toribio de Benavente este sacramento se dio por primera vez en la Nueva España en 1526 en Tezcoco, con una gran cantidad de problemas por el desconocimiento de la lengua³². Motolinia escribe con gran entusiasmo sobre como cambiaron las cosas en poco tiempo una vez algunos indios aprendieron español y desde luego los religiosos se enseñaron a hablar en los idiomas de la tierra. Al respecto cuenta que los indios acudían jubilosamente a confesarse y los que sabían leer y escribir incluso llevaban sus pecado por escrito. Aunque no necesariamente fue eso lo que sucedió, porque en otros autores vemos que se habla del gran problema que implicaba la confesión, por un lado hacer entender a los indios que era importante para que sus culpas fueran expiadas, por otro lado un asunto de comunicación

³² Motolinia, Fray Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*, [1541] Edición, introducción y notas de Georges Budot. Madrid, Unigraf, 1985, p. 237.

muy serio en el que una buena parte de la religiosos encargados de confesarlo no tenían un buen conocimiento de las lenguas, incluso la falta de confesores para una población tan amplia.

Según Juan de Torquemada la confesión no fue tan extraña para los indios, porque tenían por costumbre decir “sus pecados delante de sus ídolos (como los decimos en su lugar), no para que pensasen alcanzar perdón ni gloria después de muertos...”³³. Tampoco estaba acompañada de actos contrición y atrición tras recibir la eucaristía. Desde luego esto no fue considerado como algo a lo que pudiera equiparar, más bien se identificó como una artimaña del Diablo para hacer creer a los indios que era el Maligno a quien debían adorar, estos sería lo que Martín de Castañega llamó como execraciones y que eran cultos invertidos del cristianismo, pero propios de la iglesia del Demonio³⁴.

En las doctrinas para indios del siglo XVI se hacía mucho énfasis en los sacramentos, además de que se daba un listado de ellos, pero en pocas se definía lo que eran éstos. Son un total de siete: El bautismo, la confirmación, la comunión, la penitencia (aunque son varios autores los que le llaman confesión), la extremaunción, la orden sacerdotal y el matrimonio. Domingo de la Anunciación fue uno de los pocos autores que definió el sacramento, en su *Doctrina cristiana breve y compendiosa*. En ella el alumno pregunta sobre la función de los sacramentos, a lo que el maestro respondía: “el sacramento de que me preguntas es una señal visible: por la qual entendemos y no es significada otra cosa que no vemos: que es su gracia [de Dios] la que recibimos en los sacramentos”³⁵. Además de que los consideraba como medicinas que ayudarían a sanar el alma que se enfermaba por los pecados cometidos³⁶.

La confesión era un sacramento que se podía recibir más de una vez en la vida a diferencia de otros, además los católicos estaban obligados a hacerlo por lo

³³ Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, vol. III, p. 129.

³⁴ Castañega, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado d’las supersticiones y hechizarias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, en casa de Miguel Eguia, 1529, p. 19.

³⁵ Anunciación, Domingo de la. *Doctrina cristiana breve y compendiosa...* f. 28 v.

³⁶ *Ibíd.* f. 29r.

menos una vez al año, en caso de no hacerlo era considerado como una ofensa a las leyes de Dios. Los confesionarios novohispanos del siglo XVI estaban llenos de invitaciones a los indios a confesarse y señalaban la manera en correcta de hacerlo.

Es en la administración de la confesión donde se presentó el mayor problema en el uso del lenguaje y surgen algunas dudas: ¿indios y españoles se entendieron bien? ¿La adaptación del español al náhuatl se hizo de manera correcta? ¿Era mejor que los indios aprendieran español o los religiosos sus lenguas? Por una cuestión pragmática se decidió que los religiosos aprendieran los idiomas nativos, pues era más difícil que muchos aprendieran algo que pocos hablaban. El problema fue que los religiosos eran pocos y los indios muchos, por lo que no había un número suficiente para que la empresa tuviera los logros esperados, al menos no en el corto plazo.

Al hacer una revisión de las obras que sirvieron para la enseñanza del evangelio podremos tener una idea de cómo se enseñó a los indios la importancia de los sacramentos, en especial de la confesión. Además de la manera en que debían dirigirse al confesor y las estrategias que se seguían para encontrar a los indios hechiceros e idólatras. Como veremos la amenaza de un lugar de castigos eternos fue una de las armas pedagógicas para generar miedo en los indios y por lo tanto invitarlos a que acudieran ante el confesor, incluso para hablar de otros de los que se supiera que atentaban contra Dios y la Iglesia.

La confesión tiene una estrecha relación con el control de las personas y con el ejercicio del poder. Confesarse es un acto en el que se dice la verdad sobre sí mismo para poder obedecer y llegar al estado de obediencia (Foucault, 2014: 23). De acuerdo con los postulados teológicos y canonistas, el sacramento de la confesión no se realizaba por el simple hecho de conocer las actividades de los individuos, lo que se buscaba era buscar elementos que alejaran al confesante del camino de Dios. Los obstáculos en el camino de la salvación de la salvación se generaban en el plano individual y algunas veces eran de manera inconsciente que se cometían.

Juan de Zumárraga fue uno de los primeros en hablar de la importancia de los sacramentos y de sus efectos. Sus obras fueron de gran importancia pues en ella se ponía de manifiesto la necesidad de un camino único por el cual se debía administrar el culto, así como en el caso particular la manera en que los indios debían evangelizarse. En ese sentido, vemos que en la *Doctrina breve*, se decía que “Acerca del III sacramento que es la penitencia es de notar que este sacramento es otro bautismo, porque assi como en el bautismo el alma es alimpiada del pecado original y actual en los grandes, assi en la penitencia son alimpiados todos los pecados por muchos y graves que sean”³⁷. Es interesante lo que Zumárraga establece en relación a la confesión y un nuevo bautizo, porque esto nos pone de manifiesto las consideraciones del cristianismo primitivo, en el que el bautismo daría a los cristianos la absolución de los pecados y por lo tanto no deberían pecar ya en el resto de su vida y en caso de que lo hicieran serían expulsados del grupo. La penitencia sería entonces un segundo bautizo en el que se limpiaban las faltas que rompían el vínculo entre los hombres y Dios (Foucault, 2014: 120).

Juan de Zumárraga señalaba que para que fuera una verdadera confesión el confesante debía hablar de vicios y pecados y no referirse a sus virtudes, por ello “la primera condicion y harto principal que el pecador hablando en la confession se acuse a sí mismo y no acuse a otro ninguno”³⁸. Al pecar, los hombres perdían toda relación con lo sagrado, no sólo con Dios, pues de acuerdo con éste autor, perdían hasta el alma. Por ello se buscaba el decir veraz o veridicción como lo planteaba Michel Foucault y que para llegar a ello se debía indagar en el plano individual, es decir en el foro de la conciencia. Zumárraga decía que no se debía culpar a nadie más por el mal comportamiento, no era una excusa decir que el Diablo ejercía cierta influencia para pecar. Así la confesión contaba de dos aspectos para fuera verdadera, “primero, autoexaminarse, y segundo, decirlo efectivamente, en un acto verbal” (Foucault, 2014: 157).

³⁷ Zumarraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 26.

³⁸ Zumárraga, Juan de. *Regla christiana breve*, , p. 60.

La relación de poder entre el confesante y Dios, o mejor dicho su representante (el confesor), queda de manifiesto cuando Zumárraga señalaba que se decía suplicar a Dios que no condenara al pecador “porque no aveys de pensar hermanos que hablays con hombre sino con dios quando a su vicaio confessays vuestros pecados”³⁹. Entonces, además de considerar a la confesión como un segundo bautizo, Zumárraga decía que era un catalizador del ánimo afligida. Finalmente vemos que señala la diferencia entre la comunión y penitencia, que otros autores no lo hacen. Así pues, dice que “La comunión es sacramento del cuerpo y sangre del redempor del mundo. Es muy diferente cosa de la penitencia, porque el de la penitencia reconcilia a los que estavan perdidos, este otro no es sino pa los ya reconciliados, y que no tienen conciencia de pecado mortal”⁴⁰.

La *Doctrina christiana* de los frailes dominicos de 1550 también hablaba de la importancia de la confesión en la vida de los cristianos. Como hemos señalado esta obra, a diferencia de las de Zumárraga, estaba dirigida para la evangelización de los indios, la innovación más importante fue el uso del náhuatl, pero no en los conceptos centrales del cristianismo, en donde se utilizaron los conceptos en español, incluso en algunos casos en latín. Se decía que la confesión era un sacramento que funcionaba como remedio para aquellos pecadores que habían tomado el bautizado, pues era manera en que Dios perdonaría sus ofensas y que con eso se evitaría que se rompiera el pacto de protección. Las invitaciones que los dominicos incluían en la *Doctrina* estaban llenas de amenazas sobre los castigos del infierno, pero esto lo veremos con más detenimiento en el capítulo cuarto, pues se muestra con mayor claridad en la forma en que se trató la hechicería.

Los dominicos pretendía que su *Doctrina* sirviera como un manual del usuario evangelizador, por ello marcaban algunas cosas paso a paso. Así en lo referente a la confesión estipulaban cinco puntos a seguir para tomar tal sacramento, el primero de ellos “ayuntar sus pecados y examinarse mucho y acordarse dello dos o tres o quatro dias solamente han de ocuparse en acordarse y traer a la memoria

³⁹ Zumárraga, Juan de. *Regla christiana breve...* p. 60.

⁴⁰ Zumárraga, Juan de. *Doctrina cristiana*, p. 148.

todos sus pecados que han cometido...”⁴¹. En segundo lugar se establecía para confesarse era sentir tristeza por los las ofensas, en tercer lugar tener el firme propósito de no volver a ofender a Dios con los pecados y finalmente “La quarta cosa que aveys de hazer es que aveys de recibir este sacramento de la penitencia porque aveys luego de buscar al confessor sacerdote y aveys de ir delante del que tiene el lugar de Dios para que él os confiesse”⁴². Una vez que se encontraba frente al sacerdote se tenía que decir: “Yo peccador me confieso delante de Dios y de la Sancta Maria y de todos los sanctos y delante de vos padre que pequé con mi pensamiento y con mi habla y con mis obras y con mis negligencias.”⁴³. La últimas de las acciones a realizar para tener una buena confesión era hacer al píe de la letra lo que el confesor mandara, pero sobre todo tener presentes los pecados cometidos para no ofender nuevamente a Dios. Todo esto necesario para recibir el cuerpo y sangre de Cristo, es decir la eucaristía, con lo que por un momento el cuerpo y el alma de aquel quien recibía dicho sacramento estaban limpios de todo pecado. Lo anterior nos permite insistir en que la confesión se puede entender como una forma de demostración del ejercicio de poder, en el que se buscaba tener, no sólo a los indios, en una relación de subalternidad, pero no sólo eso, demostrar que eran los religiosos católicos los únicos capaces de tener un control de lo sagrado. Todo lo anterior a través del uso del lenguaje y no únicamente del lenguaje del colonizador, pues como bien se demuestra en esta Doctrina se apropiaron de la lengua de los indios para cumplir con las funciones que deseaban⁴⁴.

En la *Doctrina* se declaraba que los pecados más graves eran aquellos que atentaban directamente contra la autoridad de Dios. De esa manera se hablaba a los indios de lo negativo que había sido para sus antepasados haber creído a los demonios que eran dioses y adorarlos como a tales, es decir la idolatría. Por ello

⁴¹ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana...* f. 97v.

⁴² *Ibíd.* f. 98v.

⁴³ *Ibíd.* f. 10r.

⁴⁴ Esto lo podríamos interpretar como Pierre Bourdieu lo señalaba “La Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, *i.e.* al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico”. Bourdieu, Pierre. *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 82.

se les invitaba a aborrecer “para siempre de todo vuestro coraçon a todos los demonios; y desechad para siempre jamas la idolatria...”. Estos demonios eran, entre otros, “Uchilobos y Tezcatlipoca y Quetçalcoatl y Tlaloc y Xiuhtecutli con todos los otros a los que les adoravades y a los quales ofreciades sacrificio, agora los aveys de aborrecer y para siempre los aveys de olvidar...”⁴⁵. Al ofrencer sacrificios a estos se ofendía a Dios y se rompía el primer mandamiento, “si alguno adora a algun dios falso o a algun demonio sacrificándose delante del o sacando por las orejas pajas ensangrentadolas y poniéndolas delante del demonio o haze otras cosas o las cree asi como se hazian antiguamente ofenden mucho a nuestro señor Dios...”⁴⁶. Por otro lado, se sugería a los indios que informaran de quienes aún seguían rindiendo culto a estas antiguas deidades o bien a los que los tuvieran bajo su resguardo.

Andrés de Olmos en su *Tratado sobre los siete pecados mortales* también hablo del problema de la confesión. En la obra ente referida, escribía de la manera en que se debía hacer un examen de conciencia apropiado. Un rasgo interesante de Andrés de Olmos es que ya hay una apropiación de conceptos en náhuatl, pero convertidos a maneras cristianas. Decíamos que en la *Doctrina christiana* de los dominicos, a pesar de que fue escrita en náhuatl, se privilegiaban los conceptos teológicos en español o en latín. Debemos aclarar que más que una doctrina, la obra de Olmos era un manual de demonología para indios y no para enseñar el cristianismo como tal.

Por otro lado, encontramos en Alonso de Molina a uno de los autores más importantes en esa materia, además de que fue el referente obligado para la forma de administrar el sacramento de la confesión en los indios. Su obra *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, fue también la inspiración de otros trabajos que tenía la misma finalidad, pero que decidieron profundizar en aspectos que Molina no consideró en ese momento y que debido al tiempo en que se realizó tampoco eran del interés de la Iglesia. Una de las primeras acciones que se recomendaba a realizar por un confesante, de acuerdo con Molina, era “muy

⁴⁵ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana...* f. 40v.

⁴⁶ *Ibíd.* f. 80r.

necesario que te conozcas y te acuerdes que eres pecador ante el acatamiento de nuestro Señor...”⁴⁷. La exhortación más importante de Molina a los indios para que se confesaran era para que se salvarán de las penas del infierno. Las amenazas de un castigo posterior a la muerte es recurrente en la mayoría de los autores de doctrinas y confesionarios, sino existían un elemento que provocara angustia, entonces no habría modo de convencer a los indios que el discurso era verdadero.

El *Confesionario* de Molino era una obra que estaba dirigida a religiosos y cómo estos debían conducirse con el confesante, así como indicar al indio la manera en que un pecador se debería presentar a confesarse ante Dios, para ello recomendaba decir: “Señor mio, no me podre tener ni estimar por limpio delante de tu acatamiento, y ninguna manera podré dezir que es limpio mi coraçon, ni tampoco podré dezir que carezco de peccado...”⁴⁸. Molina inducía a los indios a hacer memoria de todos los pecados cometidos y luego proponía al confesor hacer preguntas algunas preguntas generales, que tenían que ver con el sentimiento de culpa por las ofensas a Dios y en seguida otras en relación a los mandamientos.

Las primeras y más importantes preguntas que se consideraban en el *Confesionario* eran las que se afectaban al primer mandamiento, que estaban enfocadas a saber de la participación de los indios en actos idolátricos o en la búsqueda de hechiceros o dogmatistas. De esa manera la pregunta inicial del confesionario de Molina dice: “Hijo crees verdaderamente en nuestro señor Dios y crees todas aquellas cosas que pertenecen a su fee o por ventura alguna vez dubdaste en ellas...”⁴⁹. Otras preguntas iban en relación con la adoración a dioses falsos, las invocaciones demoniacas, la posesión y resguardo de ídolos, la participación en actos idolátricos, así como la creencia en hechicerías. Sobre esto último preguntaba Molina, “[¿]Llamaste alguna vez a algun hechizero, para que te echasse las suertes, o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para te chupar

⁴⁷ Molina, Fray Alonso de. *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1559), Introducción Roberto Moreno, IIFL, IIH, UNAM, 1984, f. 3v.

⁴⁸ *Ibíd.* f. 4r.

⁴⁹ *Ibíd.* f. 20r.

tus carnes tresquilote supersticiosamente: o le llamaste para que te descubriese lo que avias perdido: o adevino delante de ti en el agua?”⁵⁰.

A través de estos ejemplos vemos que los postulados generales de cómo enseñar a los indios la importancia del sacramento, así como la manera en que se esperaba que los indios se condujeran, además de lo que se esperaba encontrar en las respuestas de los indios era muy parecido. En todos los casos se habla del pecado, aunque no hubiera una definición expresa, y la preocupación principal era ubicar a indios hechiceros e idólatras que pudieran actuar en contra de la labor evangelizadora que apenas tenía unos años de iniciada. Vemos también que aunque se buscaba que los indios se arrepintieran de sus actos, no se habla directamente de la contrición y la atrición, pues estos puntos fueron tocados en el Concilio ecuménico de Trento⁵¹.

Lo que poco se dice en las doctrinas es el aspecto formal y la manera correcta en que se debía administrar la confesión. El *Tripartito* de Juan Gerson es uno de los pocos libros que dicen la manera en se debía hacer, declaraba que “la confession ha de ser hecha en lugar publico y manifiesto, porque el diablo no tenga disposicion de mover algun mal entre el confessor y el penitente, viéndolos en lugar muy secreto y apartado, so color de devocio puestos. Y el confessor nunca vea ni mire la cara del que confiessa”⁵². Esto aplicaba a todos los confesantes, pues no sólo los indios se consideraban en peligro de peticiones de diversas ídoles por parte de los confesantes. Las acusaciones a confesores por solicitudación en el confesionario fueron bastante comunes en toda la época colonial, por lo que era esto lo que más se trataba de regular al pedir que la confesión fuera en lugares públicos.

La confesión de los indios fue un tema de gran preocupación para la iglesia novohispana, por lo que se trató también en los tres Concilio Provinciales que hubo en el siglo XVI (1555, 1565 y 1585). Como ya hemos mencionado, esto va

⁵⁰ *Ibíd.* f. 20v.

⁵¹ Uno de los primeros en tratar el problema de la contrición y la atrición entre los indios fue Joan Baptista en su obra *Advertencias para confesores de indios* de 1600.

⁵² Gerson, Juan. *Tripartito*, p. 48.

de la mano con la enseñanza del evangelio, pues una parte de conocerlo implica saber los sacramentos. Para poder acceder a la comunión era necesario estar limpio de pecados y la confesión era la forma de lograr esa limpieza. La primera comunión debía llevar forzosamente a la persona a realizar también una primera confesión. La comunión es una alianza directa que se establece entre un individuo y Jesucristo, en forma de ostia y vino transformados en su cuerpo y sangre a través de la substanciación.

¿Cómo se iba a administrar este sacramento a los indios? ¿En qué lengua se les iba a confesar y a pedir las oraciones que forman parte del rito? Los tres concilios provinciales de México hacían referencia a la importancia de que los clérigos conocieran el idioma de sus feligreses para poder transmitir correctamente la doctrina cristiana. Antes de aplicar los sacramentos era necesario que los neófitos católicos aprendieran las oraciones fundamentales, las que, a su vez contienen los principios católicos. Como era la costumbre de la época las oraciones y la misa por lo general se decían en latín, lo que implicaba para los indios aun más una serie de limitaciones para comprender sus significados. En ese sentido, muchos evangelizadores los obligaban a memorizar los sacramentos y los mandamientos en latín, pero sin lograr la comprensión de ellos pues eran sólo palabras sin un sentido exacto.

A través de las resoluciones de los concilios podemos advertir los cambios en la manera de administración de este sacramento. En el Primer Concilio Provincial Mexicano, de 1555 presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar, se mandaba en el cuarto capítulo hacer una doctrina para los indios, que incluyera los elementos básicos para la catequesis y adoctrinamiento de los indios,. A la letra el decreto dice lo siguiente:

[El] *sacto aprobante conçilio*, ordenamos y mandamos que se ordenen dos doctrinas, la una breve, y sin glosa, que contenga las cosas arriba en la primera constitución señaladas, y la otra con declaración sunstançial de Pater noster, y se traduzcan en muchas lenguas, y se impriman; y

los intérpretes religiosos y clérigos deben instruir y doctrinar los indios en las cosas más neçesarias a su salvación...⁵³

Con la obra que se ordenaba se buscaba unificar criterios para que los frailes de las distintas órdenes religiosas tuvieran un camino dirigido de cómo actuar en la enseñanza del evangelio a los indios, pero no se logró materializar el proyecto, pues hubo la necesidad de esperar hasta el siguiente concilio para eso sucediera. Por otro lado, los propios alcances de esa primera reunión de los obispos novohispanos tampoco tuvo el impacto deseado o esperado, por lo que sus resoluciones no resultaron tan importantes.

El Segundo Concilio Provincial Mexicano de 1565, también presidido por Alonso de Montúfar, tenía como misión establecer las reformas en la Iglesia a las que se habían llegado en el concilio de Trento. En este sínodo también era una preocupación las lenguas de los indios, como vemos en el capítulo 19 de sus resoluciones, se hacía referencia a la importancia que los religiosos debían tomar al aprenderlas. Las órdenes del concilio ante esto eran claras: “que todo los curas pongan gran diligencia en deprender las lenguas de sus distritos, so pena que siendo negligentes en esto, serán removidos del partido en que estuvieren, y no serán proveídos en otro”⁵⁴. Como parte de las resoluciones de este nuevo concilio se logró lo que en el primero no, tener una obra que sirviera como guía para los evangelizadores, esta fue la ya citada de *Doctrina Xtiana breve y compendiosa*, encargada al dominico Domingo de la Anunciación, quien era vicario de la orden en Coyoacan.

Aunque se logró que la obra, que se mandó hacer, se imprimiera y tuviera cierto tránsito, sus alcances no fueron los deseados y aunque se redactó en náhuatl y en español no todos los indios hablaban esa lengua, por lo que para aquellos que no eran nahuatlato no era efectiva. En este libro se trataban los elementos más importantes que debía saber una persona para considerarse como un verdadero católico, pero estaba dirigido a los religiosos de indios. Una de las primeras

⁵³ *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos Albertos Carrillo Cázares, Segundo Tomo, Vol. I, Zamora, COLMICH, Universidad Pontificia de México, 2007, T. III, p. 325.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 267.

preguntas que el maestro hace a su discípulo es: ¿qué quiere decir cristiano? y la respuesta propuesta es: “es una cosa en la que yo he tenido duda de la qual deseo salir y saber diffinicion o declaracion. Porque aunque confieso esta profesion christiana asi abulto con los demas, no se enteramente lo que significa este nombre de Christiano, por tanto te pido que me satisfagas”⁵⁵. A través de esta cita podemos observar que la Iglesia sabía que los indios aunque se declaraban cristianos aún no terminaban de entender lo que esto quería decir y mucho menos las obligaciones que esto implicaba, pero sobre todo que ser implicaba la renuncia a sus antiguos dioses.

La obra de Domingo de la Anunciación trataba el problema de la fe y explicaba que consiste “en creer firmemente todo aquello que Dios nuestro señor no ha revelado, y todo aquello que a prometido de nos dar, segun y como nos los propone y enseña nuestra sancta iglesia”⁵⁶. Los esfuerzos del segundo concilio no fueron suficientes y la *Doctrina cristiana* no tuvo el impacto que se esperaba. Cabe aquí mencionar que aunque el Concilio decretaba un camino en seguir en materia de administración del culto, cada orden religiosa tenía sus caminos propios, tanto en las formas como en los contenidos de la administración, incluso en los conceptos de las lenguas indianas.

La anterior no era la única obra que apareció en ese contexto, pues en ese momento las obras de Alonso de Molina, tanto el *Confesionario* como el *Vocabulario* circulaban ya por la geografía del arzobispado de México, aún así tampoco tenía los alcances deseados. Por otro lado, debemos distinguir que los textos escritos como los antes mencionados fueron hechos por personajes que aunque tenían ciertas tareas misionales la parte fuerte de su trabajo era como teólogos. Mientras que los frailes que se desempeñaban en las actividades evangelizadoras de indios no tenían la sabiduría y el conocimiento que los primeros, tanto en asuntos teologales, como en el conocimiento profundo de la lengua, además de aprender las reglas de la lengua y un lenguaje básico, la práctica cotidiana daría a los religiosos la sabiduría necesaria. Aunque el ideal fue

⁵⁵ Domingo de la Anunciación. *Doctrina cristiana*... f. 4r.

⁵⁶ *Ibíd.* f. 12 r.

tener clérigos preparados para enfrentar esa gran empresa, en el siguiente concilio la preocupación por la falta de conocimiento de las lenguas de los naturales se mantuvo.

Las obra antes citadas no fueros las únicas que se produjeron en el contexto del primer y segundo concilio provincial, pero sí serían las más sobresalientes y sobre todo la de Domingo de la Anunciación que fue producto directo del Segundo Concilio, mientras que las de Molina fue uno de los autores que más influencia tuvo durante su tiempo y por muchos años más. Además Domingo de la Anunciación y Alonso de Molina muestran dos de los ejemplos más notorios de obras religiosas escritas en náhuatl y español. Sin embargo, la producción de doctrinas y confesionarios en otras lenguas fue muy importante y encontramos obras escritas en otomí, purépecha, mixteco, zpoteco, maya, sólo por mencionar algunas.

El concilio de mayor relevancia en la vida de la Nueva España fue el tercero de 1585. El sínodo se daba en un momento en que se había conseguido una estabilidad política en el orbe indiano, así que las repercusiones del concilio no afectaron sólo a la Iglesia, sino a la vida en general de los novohispanos. Uno de los primeros cuestionamientos y señalamientos era que los evangelizadores de las diversas órdenes religiosas, no habían seguido un patrón para llevar a cabo su empresa y por lo tanto no había una única forma de enseñar la doctrina a los indios.

Debemos entender el Concilio Tercero como uno que respondía al concilio ecuménico tridentino, en el que se habían discutido muchos de los elementos básicos de la teología y del derecho canónico y que debían establecerse en la Iglesia mexicana. La penitencia había adquirido mayor importancia en Trento, pues Martín Lutero daba una interpretación distinta y la comparaba con el bautismo, además de que cuestionaba la legitimidad de algunos de los sacramentos. El concilio tridentino era una contrarreforma a la que la Iglesia respondía a los cuestionamientos luteranos.

El concilio de Trento se refirió a la confesión, específicamente en la sesión XIV que se realizó en 1551, la penitencia quedaba como un sacramento instituido después de la llegada de Jesucristo a la tierra y no había mayor argumento para defenderlo. Se aclaraba las diferencias entre el sacramento de la penitencia y el bautismo, a lo que se decía que quien aplicaba el bautismo no debía ser un juez, mientras que el confesor si debía serlo. Lo que se reafirmaba era la legitimidad de algunos religiosos para absolver los pecados de los confesores. Se estableció que las partes que conformaban el sacramento de la penitencia eran: la contrición, que es el dolor que generaban las ofensas a Dios, la confesión y la satisfacción. También se menciona un apartado de casos reservados, en los que por la gravedad un confesor cualquiera no estaba capacitado para absolver al confesor, aunque no se describen casos específicos.

Los indios no destacaron como un tema importante para el concilio de Trento, pues esa reunión ecuménica estaba planteada para contraatacar los planteamientos de las iglesias protestantes, sobre todo la surgida a partir de Martín Lutero. Para los evangelizadores de América los indios representaban una cantidad de almas que podrían ayudar a equilibrar a las pérdidas tras las distintas rupturas con Roma. Tampoco una representación de las indias en el concilio, esto se puede entender por la distancia y los peligros que implicaba un viaje de ese tipo.

EL primer edicto que convocaba al Concilio Tercero apareció el primero de febrero de 1584 y establecía que el concilio daría comienzo el 6 de enero del año siguiente. A pocos días de iniciado el sínodo, el 26 de enero de 1585, se tomó la primera decisión y fue que se hiciera un catecismo para la instrucción cristiana de los fieles de Nueva España⁵⁷. El fallo se estableció para unificar la forma de enseñar el evangelio y por la necesidad que toda la población tenía de algo así.

⁵⁷ Durante el Concilio Tercero existían 9 Obispos que eran: Tlaxcala (1526), Antequera (1535), Michoacán (1536), Ciudad Real de Chiapa (1539), Nueva Galicia (1548), Yucatán (1561), Guatemala (1534), Verapaz (1559) Llamada también Cován, unida a Guatemala en 1609 y finalmente Manila en las Islas Filipinas (1576). De estos sólo participaron 6 obispos, estos eran: fray Gómez de Córdova, obispo de Guatemala, fray Joan de Medina, obispo de Michoacán, Diego Romano, obispo de Tlaxcala, fray Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, fray Domingo de Alçola, obispo de Nueva Galicia y fray Bartolomé de Ledesma, obispo de Oaxaca.

Además se hizo la petición de un memorial de sacramentos en ayuda de los religiosos, ya que supliendo la falta de material de catequesis, caían en faltas y absurdos por acudir a los manuscritos que circulaban entre frailes y seculares. Esta petición se hacía para que el manual contuviera los cambios establecidos en el Concilio tridentino, y de esa manera “se mande ynprimir y sacar a luz para que por él se administren los sacramentos uniformemente”⁵⁸.

Por otro lado, en varios de los “Memoriales” presentados en el Concilio se ponía el énfasis en la confesión de los indios, en algunos casos para no ser tan duros y en otras lo contrario para escucharlas detenidamente e incluso escudriñar bien en lo que decían para encontrar actos indebidos. Como ejemplo de esto último encontramos el Memorial de Juan de Urbina Zárate, de Tenango, sobre doctrina y vida cristiana en los pueblos de indios. Lo primero que establece en su Memorial, es que los religiosos enseñen con mucho cuidado a los indios a confesarse, para que estos declaren todos sus pecados. Además de que para él era fundamental que los religiosos aprendieran la lengua de los indios para que de esa manera estuvieran al tanto de sus acciones o “a lo menos las quatro oraciones, para que examinen y tomen quenta a los naturales de ella”⁵⁹.

En este concilio el uso del lenguaje en torno a los indios fue preponderante en los decretos a los que se llegaron. En general el sínodo determinaba que los religiosos debían aprender bien las lenguas de los indios, aunque por otro lado también consideraban que algunas oraciones era importante que los naturales las aprendieran en latín (aunque no tuvieran la menor idea de lo que decían). La

Esto no quiere decir que hayan sido los únicos participantes, pues varios sectores tenían representantes, como cada una de las órdenes religiosas y el Ayuntamiento de la Ciudad de México. Véase: Introducción a *Manuscritos del concilio...* T. I, vol. I.

⁵⁸ *Manuscritos del concilio...* T. I, vol. I, p. 151.

⁵⁹ *Ibid.* p. 435. Esta postura de que los indios fueran evangelizados en sus lenguas es algo que se retomó del Concilio III Limense de 1583, pues en dicho sínodo se decretó que los indios debían adoctrinarse en sus lenguas. En el capítulo 6 de los decretos de ese concilio se destaca la importancia de tener una adecuada confesión y para ello era necesario que aprendieran bien el evangelio. Por eso demandaba “no se obligue en adelante a ningún indio a aprender oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor decirlo en su idioma”. *Manuscritos del concilio...* T 2, vol. II, p 701. Por otro lado, en los mismos decretos Limenses, se hace hincapié en que los religiosos aprendieran la lengua de sus feligreses, ya que por esa ignorancia, que era bastante común, “dejan pasar completamente ignorados por ellos muchos de sus pecados, y así, contentándose con haber entendido uno que otro pecado, dan el beneficio de la absolución”. *Ibid.* pp. 704-705.

Iglesia novohispana determinó que era más sencillo que los religiosos conocieran y manejaran de una forma más o menos fluida las lenguas de los lugares donde trabajaban; aunque también invitaban a enseñar el español a los indios.

En los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano, el decreto IV, *Ne administrentur sacramenta adultis, qui doctrinae christianae sunt expertes* (No se administren los sacramentos a los adultos, sin haberles enseñado la doctrina cristiana). Esto a partir de las experiencias manifestadas de que los adultos no tenían disposición o porque no los entendían bien y sucedía que algunas veces querían repetir el sacramento, como el bautismo que era una vez nada más o porque no entendían en qué consistía la confesión. De esa manera, este decreto establecía que para que se pudieran bautizar a los adultos era necesario hacer un examen de sus conocimientos básicos de la doctrina, para lo cual era necesario que supieran “(en la lengua que ellos entiendan) a lo menos el Credo, los diez mandamientos de la ley de Dios, y la oración de el Pater noster; y den muestras de tener algún sentimiento y dolor de sus pecados”⁶⁰.

La función de los evangelizadores fue también cuestionada por el concilio, ya que no sólo se hacía referencia a las distorsiones que los indios hacían de la doctrina o el malentender los sacramentos, sino a la propia forma corrupta en que eran enseñados. El concilio establecía que era necesario poner más cuidado en la admisión de los clérigos, ya que no se ponía mucha atención al examinarlos y se pasaba por alto su ignorancia en materia de fe.

Para que lo establecido en las consideraciones de los integrantes del sínodo Mexicano de 1585, así como en los decretos emanados de él, se redactó un Directorio de confesores y penitentes. Esto por la necesidad de llenar los huecos que por ignorancia tenían los religiosos sobre la administración del culto, no sólo entre indios, sino en general en la Nueva España. El *Directorio* no llegaría a publicarse, pero es importante porque se consideró unificar la manera de enseñar el evangelio a través de una obra que sirviera como guía los religiosos.

⁶⁰ *Manuscritos del concilio...* T. III, p. 51.

Entre las partes que conforman el *Directorio*, podemos ver claramente las preocupaciones más importantes del Concilio tercer, ya que inicia con un examen que se ha de hacer a los que aspiran a ser confesores. Así para recibir la tonsura, que es el primero de los grados clericales, era necesario saber “Pater Noster, Ave María, Credo, Salve Regina, los diez mandamientos de la ley de Dios, los cinco de la yglesia, los siete sacramentos, los siete pecados mortales, las obras de misericordia, espirituales y corporales, las tres virtudes theologales, y las quatro cardinales, los siete dones del Espíritu Santo, los doze frutos del Espíritu Santo, las ocho bienabenturanzas, con cinco sentidos del cuerpo, las tres potencias del ánima, los tres enemigos de el hombre”⁶¹.

Entre tanto, sobre el confesor el “Directorio” establecía que debía conocer perfectamente la doctrina cristiana, para que de esa manera supiera enseñarla. Además de saber diferenciar entre pecados veniales y pecados mortales, así como las acciones que se relacionan directamente con cada uno de ellos. Por otro lado, vemos que se definía a los sacramentos como una señal ceremonial instituida por Jesucristo y que el efecto de los sacramentos era que la limpieza y perdón de los pecados. Aunque resultó en un proyecto pedagógico interesante, el “Directorio” no logró materializarse y su publicación debió esperar hasta el siglo XXI. La “Doctrina pequeña” es un ejemplo de una obra que si cumplió con su función, tanto para los religiosos como para los indios. Parafraseando a Louise Burkhart, la Doctrina revela prácticas de catequesis que los religiosos empleaban en los pueblos de indios, que de tenían el componente del catequista, pero también de los artistas indios que colaboraban con las imágenes que las componían (Burkhart, 2014: 167).

Las preocupaciones en torno a la resolución de elementos teológicos y sobre todo canónicos siguieron presentes, pues los decretos del Concilio se imprimieron hasta 1622 y el Directorio nunca se hizo. Esto no quiere decir que no se hayan tomado medidas en función de los decretos, pero el problema mayor fue sobre todo el uso del lenguaje y las estrategias para lograr que los indios aprendieran el

⁶¹ *Manuscritos del concilio...* “Directorio de confesores y penitentes”, vol. 5, pp. 13-14.

catecismo. Como vimos con la “Doctrina pequeña”, la falta de instrumentos surgidos desde las altas esferas de la Iglesia, no fue impedimento para surgieran otras maneras que los propios doctrineros propusieron. La comprobación de tal aspecto, es que, la Doctrina pequeña se utilizó en por lo menos unas diez lenguas de indios.

La confesión de los indios cambió de forma importante a partir del Concilio Tercero, se pusieron las bases para que los religiosos realizaran sus actividades con mayor cuidado, al menos en el papel. La producción de obras encaminadas a la supervisión de los indios, así como a la manera en que se debían administrar los sacramentos es prueba de ello. La confesión siguió con la misión de ser una estrategia pedagógica, con nuevos aires de cómo evangelizar a los que estaban mal adoctrinados, pero también estaba encaminada a perseguir a los indios idólatras y hechiceros con más fuerza durante el siglo XVII. Este último rasgo sería muy difícil de seguir, pues a pesar de contar con ejemplos documentados como los ya conocidos de Jacinto de la Serna y Hernando Ruiz de Alarcón, no son suficientes para argumentar esta teoría de la confesión como estrategia antiidolátrica.

Decíamos antes que la confesión era ante todo el reconocimiento del actuar erróneo de los individuos, pero era al mismo tiempo una especie de compromiso, como lo señalaba Foucault. Dicho compromiso “no obliga a hacer tal o cual cosa; implica que quien habla se compromete a ser lo que afirma ser, y precisamente por lo es” (Foucault, 2014: 26). Siguiendo los planteamientos del autor antes citado, vemos que la confesión nos pone de manifiesto una relación de poder, en la que el sometido era el indio. Al revisar las fuentes se aprecia que los indios aceptaron, en general, esta relación de buena gana y los cronistas señalaban la buena disposición de los confesantes para cumplir con tal sacramento, en algunos casos hasta con exceso.

La confesión entonces busca un culpable, que en el mayor de los casos es sólo un pecador, pero en alguno el pecado pasaba al delito y por lo tanto era necesaria la impartición de justicia. Hemos abordado hasta aquí aspectos conceptuales, pero

que considero que eran necesario para llegar a establecer de manera clara y precisa los hechos concretos de la apreciación de la idolatría y la hechicería de los indios del arzobispado de México. Los primeros capítulos nos brindan el soporte teológico-filosófico de la época y así tenemos claro que la idolatría y la hechicería no fueron conceptos estáticos y que se adaptaron a los tiempos y circunstancias. Además de que no se quedaban en el mundo de las creencias, pues tenían manifestaciones físicas y desde luego consecuencias para aquéllos que las practicaban.

La amenaza de un castigo después de la muerte en las hogueras del infierno o una estancia en el purgatorio, por pecadores o bien por no realizar una buena confesión fue una constante en el discurso religioso hacia los indios. De manera que en palabras y en imágenes se recordó a los indios que el Diablo era cómplice del pecador y que además invitaba a no confesarse, en tales casos además de hacerse acreedores a penas ante los hombres, también lo harían ante los demonios, pues no lograrían llegar a la gloria prometida. Al tener los indios en su antigua cosmovisión un lugar parecido al infierno, era factible para los religiosos utilizarlo como comparativo.



Ilustración 1 Capilla abierta de San Nicolás Tolentino, Actopan. Estado de Hidalgo

El uso de imágenes resultó fundamental para realizar el objetivo, así fue amplio el uso de pinturas al interior y exterior de las iglesias, las capillas abiertas son un ejemplo de la pintura exterior, además las fachadas también fueron utilizadas para plasmar mensajes y en ellos se hacía referencia a la importancia de la confesión, así como a las consecuencias positivas y negativas que tenía el hacerlo. Vemos una interesante lucha entre ángeles y demonios por lograr la salvación o condena de los hombres. Un elemento importante es que pocas veces se representaban a los indios en el infierno, era más común que estos estuvieran colocados en el purgatorio, más cercanos a la salida que los españoles a quienes por lo regular los encontramos en la parte más baja de las pinturas y por lo tanto con una estrecha cercanía al Diablo. Después de todo si el Diablo era tan importante en Europa en esos años, ¿por qué no habría de serlo en América?

La visita del obispo era también importante en la administración de la confesión de los indios, pues a través de ella se verificaba si los doctrineros hacían bien su trabajo. Los tres concilios del siglo XVI planteaban la necesidad de hacerla por lo menos una vez al año y entre otras cosas el propio obispo sería el confesor de los indios. Juan de Zumárraga y Pedro Moya de Contreras fueron los más cercanos a las cuestiones de los indios, mientras que a Alonso de Montúfar hasta se le cuestionó por no estar al tanto de este grupo e incluso se le acusó de preocuparse más por sacarles dinero que por atenderlos como arzobispo. La visita no necesariamente tenía que realizarla el obispo en persona, pues para ello tenía delegados que harían el trabajo y le entregarían un informe. Antes de seguir adelante valdría la pena saber qué era la visita.

Francisco Bethencourt nos señala la polisemia de la palabra visita entre los siglos XVI y XVIII, esto a partir de la consulta de diccionarios, así inicia por decirnos que podría ser a partir de “la fiesta de la visitación —evoca su origen bíblico, es decir, la visita realizada por la Virgen a Santa Isabel—, a continuación hace referencia a las religiosas de la Visitación —congregación fundada por San Francisco de Sales— y, finalmente, alude a la antigua designación de visitas de Navidad, cuando los arrendatarios y foreros ofrecían sus dádivas a los señores”

(Bethencourt, 1997: 242). Por otro lado, también señala al visitador en donde se resaltaba el sentido eclesiástico del verbo “visitar”, es decir la visita del obispo. También nos indica el significado de inspección que poseía la palabra, además de tener una estrecha relación con las investigaciones de orden inquisitorial.

La visita como institución existía en España como parte de las acciones de la Corona para auditar a autoridades civiles y eclesiásticas. Hemos hecho ya algunas menciones a Francisco Tello de Sandoval, como primer visitador de la Nueva España. El objetivo era vigilar el buen funcionamiento del virreinato, al igual que la visita arzobispal vigilaba el buen funcionamiento de la diócesis. El propio Pedro Moya cumplió con las dos visitas, pues realizó visitar al territorio arzobispal, cumpliendo sus funciones de autoridad religiosa, pero también fue encargado para hacer una visita general a la Nueva España. “La visita de Moya tuvo lugar cuando esta institución se hallaba aún en su periodo formativo en la Nueva España. Por tanto no hay duda que su trabajo contribuyó a clarificar y consolidar la visita como un instrumento del control de la Corona”. (Poole, 2012: 183)

Los primeros dos concilios de México señalaban la importancia de la visita en ese último sentido que Bethencourt mencionaba, como una inspección, no sólo de los indios sino de los feligreses en general. En el caso particular del indio era para examinar “á cada uno de los Indios en particular, y que se busquen todos los que nunca han confesado, y se les mande confiesen, y sepan los Indios, que se casa, la Doctrina”⁶². Asimismo se señalaba en el capítulo XCII de dicho concilio “Que los Obispos visiten sus Obispos, y como se han de entender las penas de los Indios”. En este se declara:

Porque la negligencia en los Prelados es cosa muy reprehensible, y condenada, por tener oficio de veladores solícitos, y de Pastores, que no deben ser descuidados en conocer, y apacentar sus Ovejas: Por ende, S. A. C. estatuímos, y mandamos, que todos los Diocesanos, y Prelados de esta nuestra Provincia, tengan (como creemos, que tienen) gran cuidado, y solicitud en evitar personalmente una

⁶² Capitulo LXV del Primer Concilio Provincial Mexicano. Francisco Antonio Lorenzana. *Concilios Provinciales. Primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, Presidido por el Ilustrísimo y Rmo. Señor D. F. Alonso de Montúfar*, México, Imprenta de el Superior Gobierno de el Br. D. Joseph Antonio de ogal, 1769, p. 139.

vez en el años sus Dioceses [p 169] y Obispados, causa legítima no existente, y porque mejor puedan entender, y proveer las necesidades de sus Súbditos⁶³.

El segundo Concilio reafirmó muchos de los decretos del primero, por lo que sus constituciones son menos, las que se generaron fueron en relación a los mandamientos de Trento, por lo que la Visita no se mencionó más allá de lo dicho en 1555. En el Tercer Concilio de 1585 notamos un interés más profundo en el tema. El decreto cuarto del libro tercero de los decreto del Concilio, señalaba que “No ay cosa que más a propósito sea para la salud y buen tratamiento de el ganado que la presençia de su pastor, y no pudiendo simpre hazer assitençia en todo su distrito, es necessario que esto se supla con la visita ordinaria”⁶⁴. Las visitas realizadas por Pedro Moya de Contreras previas al Concilio Tercero fueron muy importantes, pues en ella se dio cuenta de las necesidades en la diócesis, no sólo de los fieles, sino del propio clero. A este arzobispo le gustaba la cercanía con los indios, “Durante la cuaresma acostumbraba oír confesiones en la catedral y ponía especial cuidado en que se le acercaran los indios y los negros. En 1575 comenzó a estudiar el náhuatl y pronto alcanzó un dominio suficiente tanto para hablarlo como para oír confesiones en esta lengua”. (Poole, 2012: 80)

Como hemos dicho la confesión tenía ese sentido de impartición de justicia, era un mecanismo de control social y algunas veces para hacer valer las confesiones se necesitaba de otros elementos como la Visita pastoral. Esta última era una forma de inspección, pero en el caso de encontrar pecados también se presentaba como un foro de impartición de justicia, pues era parte de las atribuciones de los prelados. Esto no suplía los otros foros de justicia, más bien se entendía como una más de ellos, que de esto hablaremos en el siguiente capítulo.

⁶³ *Ibíd.* p. 168.

⁶⁴ *Manuscritos del Concilio Tercero*, T. III, p. 123.

El indio idólatra y la impartición de justicia

Los primeros años

Durante los primeros años de establecimiento de los españoles notamos que se dio más importancia al aspecto jurídico de la idolatría que a la parte teológica y filosófica. Aunque la protección de los indios era algo legislado desde las Leyes Burgos, no se hacía una diferencia clara entre los habitantes originarios de América como cristianos nuevos con otros grupos que también fueron convertidos como los moros en la propia España, a quienes se les consideró como herejes, los indios entonces fueron también tratados como herejes, razón por la cual debió aplicarse justicia eclesiástica. En los primeros años el trato del indio que incurrió en delitos contra la fe, como la idolatría y la hechicería, fue más parecido al hereje europeo. La Inquisición fue por lo general la institución que se encargó de perseguir a los herejes, aunque no el único.

Existía la experiencia europea de la lucha contra los herejes desde varios siglos antes a su llegada a América. La Inquisición fue la institución eclesiástica encargada de combatir a los herejes, encontramos tres formas en ella, la episcopal, la pontificia y hacia finales de la Edad Media el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Cabe aclarar que una no sustituyó a la otra, sino que las facultades eran diferentes. La episcopal es la potestad que tenían los obispos como parte de sus poderes ordinarios para combatir las transgresiones en contra de la fe y que no era supervisada por una autoridad central. Por primera vez se creó bajo el título de *Inquisitio Haereticae Pravitatis Sanctum Officium*, a través de la bula *Ab Abolendam* del Papa Lucio III y fue fundada en 1184 en la zona de Languedoc (al sur de Francia) para combatir la herejía de los cátaros y albigenses. En esta primera forma, la investigación, es decir el proceso de inquirir, se realizaba por los religiosos, pero al momento de dar sentencia se entregaba a los tribunales civiles pues éstos no tenían la facultad para dictar sentencias.

La inquisición pontificia fue creada para resolver el problema de la ignorancia canónica de los ordinarios y se ordenó a través de la constitución

Excommunicamus en 1231, esta forma de inquisición fue entregada a las órdenes mendicantes recién creadas, dominicos y franciscanos. En esa constitución se excomulgaban y anatemizaban a “todos los herejes: Cátaros, Patarino, Pobres de Lyon, Pasagianos, Josefinos, Arnaldistas, Speronistas y otros, con cualquier nombre que se designen...”¹, además se establecían las penas adecuadas para los herejes. Con el establecimiento de la segunda forma de inquisición no desapareció el poder de los obispos para encargarse de atender la justicia eclesiástica en cuestiones de fe. Las resoluciones eclesiásticas fueron complementadas con disposiciones de distintos reyes y de acuerdo a las necesidades de cada lugar.

Castilla no fue la excepción, por ello se plasmaron en “*El Fuero Real*, código promulgado por Alfonso X el Sabio en 1255, y *Las Siete Partidas* de 1265 reproducen las prescripciones insertadas contra la herejía en las *Decretales* de Gregorio IX...” (Sánchez Herrero: 32). Se halla presente una definición de hereje en el título 26 “De los herejes”, en la que se señalaba que “son una manera de gente loca que se esfuerza por escatimar las palabras de Jesucristo, y darles otro entendimiento de aquel que los padres santos le dieron y que la iglesia de Roma cree y manda guardar”². La ley 1 de ese apartado señalaba que la herejía era apartarse de la fe católica y que había dos maneras principales de herejes, “La primera es toda creencia que hombre tiene que se desacuerda de aquella fe verdadera que la iglesia de Roma manda tener y guardar. La segunda es descreencia que tienen algunos hombres malos y descreídos, que creen en el alma”³. En el título 5 “De los preladados de la Santa Iglesia que han de mostrar la fe y dar los sacramentos”, ley 33 se declaraba que los “Pecados muy grandes y muy desmedidos son según disposición de la Iglesia: matar hombre a sabiendas o de grado, o hacer simonía en orden o ser hereje”⁴. Mientras que la ley 2 del título 9 “De las excomuniones” Establecía dieciséis causas de excomunión mayor, la

¹ Martínez Díez, Gonzalo. *Bulario de la Inquisición española. Hasta la muerte de Fernando el católico*, Madrid, Editorial complutense, 1997, p. 21.

² Alfonso X El Sabio, *Las siete partidas*, Biblioteca virtual universal, p. 116.

³ *Ídem*.

⁴ *Ibíd.* p. 10.

primera de ellas era la herejía y la segunda recibir herejes en sus tierras o casas sabiendo de antemano de ello⁵.

En el caso de Aragón fue de importancia para combatir a los judíos y a los musulmanes, pero fue sobre todo en el periodo de reconquista que se volvió una institución de gran importancia. También fue relevante para el caso español ya que con la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, de 1478 y otorgada por el Papa Sixto IV a Fernando e Isabel (Bethencourt, 1997: 19), la Corona tenía control para nombrar “dos o tres obispos o sacerdotes seculares o regulares... para desempeñar el oficio de inquisidores en las ciudades y diócesis de sus reinos...” (Meseguer, 1984: 281). El primer Inquisidor General fue el dominico Tomás de Torquemada y las acciones tomadas durante su gestión fueron enfocadas a la persecución de los judíos⁶.

La Inquisición fue de gran importancia para los monarcas españoles sobre todo a partir de la unificación de las coronas de Castilla y Aragón. La bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, antes mencionada, fue muy bien aprovechada, pues sirvió a los reyes católicos, primero para “hacer frente al movimiento de los falsos conversos”, a los que se debía atacar para lograr cierta unidad cultural (Meseguer, 1984: 294). No sólo sucedió esto, además Fernando el católico logró que le otorgaran el Patronato Real “que consistía en un conjunto de privilegios y facultades especiales que los monarcas solicitaron al Papa, a cambio de que estos apoyaran la evangelización y el establecimiento de la Iglesia en América” (Buelna, 2009: 50). Es a partir de esos privilegios de los que gozaban los monarcas españoles, por los que podían nombrar a los obispos en América, y también por ello se pudo dejar fuera a los indios de la Inquisición.

A mediados del siglo XVI hubo un cambio trascendental en la Inquisición pues se creó la Inquisición Romana o Congregación del Santo Oficio en 1542 y fue cuando se volvió una institución realmente importante para casi todas partes en la Europa católica y desde luego en la América española, pero que su instalación sucedió

⁵ *Ibíd.* p. 17.

⁶ Véase: Timothy Rush. “Torquemada, the Inquisition, And the Expulsion of the Jews”, *Strategic Studies*, abril 2005, pp. 58-80.

hasta finales del siglo XVI. El establecimiento de esa nueva forma de inquisición se hizo por medio de la bula *Licet ab initio*, del 4 de julio de 1542 (Betehncourt, 1997: 33). La modificación fue hecha para que se pudiera utilizar como un instrumento para combatir a los movimientos de protestantes y contener su avance. Por otro lado, también se buscaba tener el control de las inquisiciones locales y “debía encargarse, bajo la presidencia del papa, de los nombramientos de los nuevos inquisidores y de la supervisión de todos los procesos, lo que con el tiempo le permitió asentar su poder como tribunal de última instancia y su poder jurisdiccional sobre los propios prelados de la Iglesia” (Betehncourt, 1997: 33).

La inquisición en sus formas episcopal y pontificia coexistió con un Tribunal especializado, así pues los obispos con la facultad de ordinarios podían impartir justicia eclesiástica. La herejía y la apostasía eran los crímenes en los que se especializaba el Tribunal de Santo Oficio y la facultad de los prelados iba más allá de tales transgresiones. Esta coexistencia de funciones se advierte en la Nueva España, de obispos que ostentaron el cargo de inquisidores, aunque los casos obedecían a las peculiaridades del contexto. A pesar de que el nuevo tribunal pretendía centralizar y controlar a todos los tribunales inquisitoriales, esto no sucedió así en España, pues los monarcas amparados en los privilegios otorgados a fines del siglo XV continuaron aplicando sus capacidades para nombrar a sus funcionarios.

Los manuales de inquisidores fueron también importantes en el desarrollo de instrumentos legales, en el que se daban lineamientos del actuar de los inquisidores, tanto para realizar las investigaciones, los crímenes que se debían perseguir, cómo identificar las faltas y las penas que se debían dar en cada caso. El más sobresaliente de este tipo de materiales fue el *Malleus maleficarum* de Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, que apareció por primera vez en 1487 y tuvo tal recepción que se difundió rápidamente por casi toda Europa. La pauta de este tipo de instrumentos la marcó Nicolao Eymrich con su *Directorium inquisitorum*, que traducido al español se llamó *Manual de inquisidores*, escrito hacia 1376 y que tuvo reimpresiones y traducciones al español constantes hasta el siglo XIX.

No fue el único, pero si uno de los que más se utilizó, además de que se fue enriqueciendo pues se le añadieron cosas conforme al paso de tiempo.

Eymerich proponía tres formas para seguir una causa por herejía, estas eran: acusación, delación y pesquisa. La primera de ellas la consideraba como la menos factible pues el acusador se ponía en evidencia y porque resultaba largo y caro seguir un litigio así. La delación, es decir, delatar a alguien se consideraba como más apto para seguir una causa de herejía, ya que de acuerdo con el autor no era necesaria la participación directa de un acusador, pues se “recibe ó por un escrito que presenta el delator, ó escribiendo lo que declara; jura luego á Dios”⁷. La pesquisa era cuando no había delator ni acusador y podía ser general, cuando se encargaba a los inquisidores buscar herejes o bien cuando era de dominio público que alguien lo era entonces se le abría un proceso⁸. Estos fueron los métodos seguidos por la Inquisición en España y los que pasaron a sus territorios americanos. En los casos de inquisitoriales en los que había indios acusados por crímenes contra la fe encontramos frecuentemente la acusación, a pesar de que Eymerich señalaba que esa era la forma menos adecuada. Incluso en algunos casos no debieron siquiera proceder, pues no había acusación de por medio, sin embargo y a pesar de ello se llegó a resoluciones y duras contra los indiciados. En el siglo XVII la pesquisa fue la manera de encontrar a indios culpables de actos contra la fe, aunque no eran ya perseguidos por la Inquisición sino por el provisorato, al menos eso es lo que marcaba la norma, pero en algunas ocasiones hubo indios a los que se les inició proceso ante el Santo Oficio.

El *Manual* de Eymerich también hace referencia, entre otras cosas, a los testigos, los casos en que se podía aplicar tormento, las penitencias y condenas como la cárcel, abjuración, los relapsos. Asimismo señalaba los cargos, como la herejía, la apostasía, la blasfemia, la hechicería, la adivinación, la astrología, las invocaciones satánicas, los infieles y judíos a los que consideraba que estaban sujetos a la Inquisición toda vez que cometieran delitos que atentaran contra la fe.

⁷ Eymerico, Nicolao de. *Manual de inquisidores, para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Imprenta de Feliz Aviñon, 1821, p. 3.

⁸ *Ibid.* pp. 4-5.

Todos los casos descritos en el *Manual de inquisidores* los encontraremos en Nueva España, aplicados tanto a españoles como indios y demás grupos étnicos que conformaban la sociedad novohispana.

En la Nueva España la Inquisición también pasó por los mismos caminos que en Europa, pues no existían las condiciones para crear un tribunal inquisitorial desde los primeros años de establecimiento español. Richard Greenleaf, retoma la propuesta de Toribio de Medina y reconoce dos periodos tempranos de este tribunal, llamó al primero inquisición monástica, esto porque eran los órdenes religiosos las que se encargaron de realizar dichas funciones⁹. Estas facultades fueron otorgadas por el Papa a las órdenes mendicantes a partir de la falta de obispos que eran los encargados de fungir como jueces eclesiásticos. De acuerdo con Greenleaf esos cargos los ostentaron durante unos cincuenta años. Otro periodo inquisitorial que marcaba éste autor fue el de la Inquisición episcopal, en la que sin existir propiamente un tribunal, se podían ejercer estas acciones, pues a partir del nombramiento de un obispo se tendrían las facultades para ello, ya que el derecho canónico y los postulados originales de la Inquisición así lo establecían.

El Tribunal de la Santo Oficio de la Inquisición se creó en 1571 y por decreto real se dejó fuera de su administración a los indios y esto fue por las facultades otorgadas en la bula *Exigit sinceræ*. Lo anterior no quiere decir que se excluyeran de la aplicación de la justicia eclesiástica, pues las facultades para la impartición de justicia que los obispos tenían como ordinarios no les fueron modificadas y en ese plano caían los indios.

Para que se pudiera perseguir a un indio por crímenes contra la fe debía ser parte de la ecúmene cristiana; es decir, dejar de ser un infiel idólatra y convertirse en un hijo de Dios que cumplía con las reglas del cristianismo. En caso de incumplir con sus obligaciones de cristianos, era necesario que se reconciliara con la Iglesia y con Dios por las ofensas, es decir ya no sería un infiel sino un hereje. El

⁹ Greenleaf, Richard. "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources of the Ethnohistorian", *The Americas*, Vol. 34, No. 3, enero 1978, pp. 315-344, p. 315. José Toribio Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, CONACULTA, 1991.

reconocimiento de los indios como vasallos libres les daba derechos, pero también obligaciones y caso de no acatarlas era necesario corregirlos.

Los religiosos tenían la tarea de evangelizar a los indios, pero también de reprenderlos en caso de volver a sus antiguas creencias. Para que se realizara tal empresa a las nuevas almas descubiertas se otorgaron facultades especiales a los religiosos regulares, primero a través de la bula de 1521 llamada *Alias felices* y en 1522 con la *Exponi nobis* mejor conocida como *Omnimoda*. Los doce franciscanos fueron los que ejercieron primeramente la jurisdicción de una inicial inquisición. En la bula *Omnimoda* el Papa Adriano VI manifestaba que mientras no hubiera obispos los religiosos regulares podía actuar con las mismas funciones que los seculares, es decir la administración de sacramentos, etc. (Moreno, 1990: 1479). Entre 1517 y 1519, los inquisidores generales de España ya habían delegado funciones inquisitoriales en Alonso de Manso y Pedro de Córdoba¹⁰, obispo de Puerto Rico y vicerrector de los dominicos en Indias (el último de estos sólo pudo ostentar el cargo por un periodo muy corto, pues se le notificó de su nombramiento el 20 de mayo de 1519, pero la muerte lo alcanzó el siguiente año¹¹), para que establecieran una primera Inquisición indiana (Greenleaf, 1981: 17). El nombre hace referencia a los territorios americanos, que en ese momento aún no se denominaban como América sino Indias occidentales y se incluía en sus sujetos de acción a todos los que se encontraran en esa demarcación, la preocupación principal eran las faltas a la fe de los europeos y en menor medida la de los indios.

Estos primeros inquisidores indianos fueron quienes invistieron de poder a los iniciales franciscanos llegados a la Nueva España, pues además de contar con los poderes otorgados por las bulas papales antes mencionadas, se dice que Martín de Valencia, recibió esos poderes de los inquisidores en las Indias. Los procesos

¹⁰ El mismo Pedro de Córdoba que junto con sus hermanos de orden (dominicos) acusaron en La Española a los españoles de malos tratos a los indios y de un comportamiento inadecuado para los cristianos en aquel famoso sermón dado por Antón de Montesino. Es además el autor de una doctrina que se publicó en 1544 y que la veremos más adelante. Véase: Pedro de Córdoba. *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, Miguel Ángel Medina (Editor), Salamanca, Editorial San Esteban, 1987.

¹¹ Medina, Miguel Ángel. "Introducción" a: Pedro de Córdoba. *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, p. 45.

inquisitoriales en Nueva España iniciaron en 1522, dos años antes de que llegaran los primeros frailes franciscanos (Greenleaf, 1981: 17). Martín de Valencia es conocido por la persecución de idolatrías en tierras tlaxcaltecas y por actuar con mucha violencia contra los indios, así lo deja ver el cuadro 14 de las *Relaciones geográficas de Tlaxcala*, en el que dice: “justicia grande que se hizo de cinco caciques muy principales de Tlaxcala, y una mujer, señora de aquella tierra, porque, de cristianos, tornaron a idolatrar...”¹². Aunque en la imagen se pueden apreciar a 8 indios que fueron ejecutados, 6 de los cuales fueron ahorcados y dos más que fueron quemados. Se ignora si la actuación de Valencia fue producto de los poderes inquisitoriales recibidos por Alonso de Manso o por lo establecido en la *Omnimoda*.

Los casos de indios llevados a la hoguera por Martín de Valencia en Tlaxcala se enmarca en una fase de evangelización muy violenta, que además incitaba a perpetrar actos a favor de Dios, pero atacando a aquellos que tuvieran relación con sus antiguos dioses. La evangelización tuvo como primer punto de atención a los indios principales y a sus hijos, de esa manera servirían como ejemplo al resto de la población y así seguirían los pasos de sus antiguas autoridades y se convertirían de manera pacífica. En el caso de los hijos, se preferían a los más jóvenes para ser llevados a vivir entre los frailes para que aprendieran el idioma y las costumbres de un cristiano. Varias historias de este tipo sucedieron en Tlaxcala y es que fue uno de los primeros lugares en los que se establecieron los religiosos recién llegados, además de que por ser un sitio de aliados en la conquista era indispensable que se convirtieran al cristianismo y que participaran activamente en el culto, para gozar de los privilegios ganados por la ayuda brindada a Hernán Cortés y los suyos contra los mexicas.

¹² *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, Tomo Primero, Edición de René Acuña, México, UNAM, 1984, imagen 14.

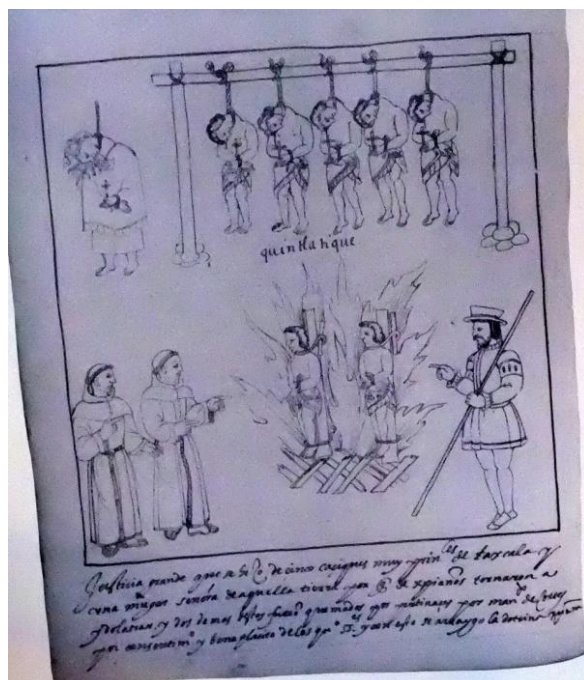


Ilustración 2 La lámina de la *Historia de Tlaxcala* deja ver cómo fue el trato a los indios idólatras.

La violencia con la que reaccionarios estos primeros religiosos investidos con poderes inquisitoriales, ante los indios que cometieron crímenes contra la fe, se explica como parte del mismo contexto. Se buscaba obtener resultados rápidos y precisos en la evangelización, cuando los indios no cumplían con sus obligaciones de cristiano era necesario que se aplicara justicia. En los primeros años de establecimiento español no había una diferencia entre el indio y el español, ambos eran católicos y por lo tanto el trato cuando cometían crímenes contra la fe era el mismo. En ese sentido, estoy convencido de que el adjetivo de idólatra con el que se calificó a algunos indios fue también producto de las relaciones sociales de poder que se tejieron entre ciertos españoles y ciertos indios. De esa manera, el indio acusado de idolatría pudo ser, tal vez no de manera consciente, un pacto en el que se atacaba a personajes que resultaban contrarios a los intereses de grupos de poder, ya fueran indios o españoles o bien que pusieran en duda el nuevo poder civil o eclesiástico.

Martín de Valencia dejó de ser el representante inquisitorial a partir de que se nombró a los frailes dominicos como los encargados de esa dependencia. El

primero de ellos fue Tomás Ortiz en 1526, luego Domingo de Betanzos de 1527 a 1528 y por último Vicente de Santa María. Es importante señalar las relaciones estrechas entre el poder y el uso de la Inquisición como un mecanismo de coerción, ya que una vez que los dominicos estuvieron a cargo de ella, se notó el cambio hacia el grupo de conquistadores que estaban del lado de Hernán Cortés, pues de acuerdo con Greenleaf, sólo en el tiempo en que Domingo de Betanzos estuvo al frente de ella se realizaron aproximadamente 20 juicios en contra de ese grupo (Greenleaf, 1981: 21). (En esos procesos no hubo ningún indio). El más célebre fue la acusación que se siguió a Rodrigo Rengel por blasfemo, de lo que se encontró culpable. La sentencia dada al conquistador incluía mostrar su arrepentimiento público, lo cual haría en una misa con una vela en las manos. Otras cosas más que se resolvieron fueron: que estuviera en un monasterio durante cinco meses, para que meditara y se arrepintiera; así como alimentar a cinco pobres durante un periodo indeterminado, además de pagar una multa de 500 pesos de oro de minas, que se destinarían a obras pías (Greenleaf, 1981: 37). Esto no fue lo único, ya que también se condenó a la hoguera a Hernando Alonso y Gonzalo de Morales por herejes (Greenleaf, 1981: 38). Lo anterior estuvo relacionado también con el declive de esa primera inquisición, además de que al año siguiente se nombró a Juan de Zumárraga como obispo de México, con lo que las órdenes religiosas perderían sus facultades inquisitoriales, pero el nombramiento no fue acompañado de su consagración pues esa ocurrió hasta 1533.

La idolatría no sólo fue castigada por tribunales eclesiásticos, recordemos que era un crimen de fuero mixto, por lo que encontramos que también se dieron sentencias en juzgados civiles. Había muchas confusiones en torno a las competencias jurídicas de cada institución sobre todo respecto a los indios. Aún más en casos de problemas eclesiásticos, pues las instituciones estaban en pañales, más en el caso de la inquisición en el que incluso en la propia España se organizaban en los primeros años del siglo XVI.

Dado el fuero mixto de la idolatría por ser un crimen contra Dios, pero también por ser considerado como de lesa majestad fue que Nuño de Guzmán realizó al

cazonci de Michoacán, Tanganxoan II, un juicio de residencia en Tzintzuntzan (Huichichila) en el año de 1530. En este proceso también se investigó a otros compañeros, Pedro y dos naguatatos más Francisco y Gonçalo Xuáres¹³. Entre otras cosas se acusaba a Tanganxoan de que no había permitido que la enseñanza de la religión llegara a los indios en la forma que la Corona española mandaba. En la confesión del Cazonci hay una serie de declaraciones que son muy interesantes, que no sólo tienen que ver con la “idolatría”, sino con apreciaciones de la nueva realidad. Así por ejemplo, le preguntaron si era Señor natural de la Provincia de Mechoacan, a lo que respondió: que solía serlo, pero que ahora es como macegual¹⁴.

En la parte del proceso contra Tangaxoan que trata de la gente que tenía para matar a los cristianos así como sobre los ídolos, en donde vemos la información referente al asunto de la idolatría. Es otro proceso dentro del mismo juicio, que inició el 5 de febrero de 1530. Tras las diligencias realizadas en el juicio y una vez que se llamaron a los testigos, el fallo que se dio fue el de aplicar tormento a Tanganxoan, Cazonci de Mechoacan, hasta que “declare verdad conforme a derecho”. Una vez aplicada la tortura, era evidente que en algún punto confesaría “la verdad”, a lo que dijo que tenía gente para matar cristianos, que asesinaron a unos en Chilchota, “que venían de Çacatula, que él los mandó matar, e que los tres ídolos que tiene, e que adora, que él los tiene, e que los pellejos de los cristianos, e que los traerá ente su Señoría”¹⁵.

Luego de recibir tormento, Tanganxoan fue presentado de nuevo para declarar sobre unos ídolos que estaban en presencia de Nuño de Guzmán, para saber si estos eran a los que adoraba y les hacía sacrificios, ya que uno de ellos estaba manchado de sangre. El *cazonci* dijo que esos eran y que las manchas de sangre que tenía la figurilla, era sangre de los propios indios que la sacaban de sus orejas y la ofrecían en sacrificio.

¹³ *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los Tarascos por Nuño de Guzmán. 1530*, Introducción, versión paleográfica y notas Armando M. Escobar Olmedo, Morelia, Frente de Afirmación Hispanista A.C. 1997, p. 36.

¹⁴ *Ibíd.* p. 48.

¹⁵ *Ibíd.* p. 95.

El asunto principal de seguir una causa al *cazonci* fue la desviación de los tributos que los indios debían pagar a los españoles y que no estaban cumpliendo, pero como en algún punto del juicio apareció la idolatría por lo que se decidió seguir la investigación por ese lado, que fue la razón por la que se resolvió y se dictó una sentencia, la cual sería la muerte por desmembramiento. Además con tal demostración de violencia generaban pánico, por si acaso alguno de los siguientes gobernantes étnicos quisiera ir en contra de lo dicho por el gobierno virreinal. De esa manera, un proceso que terminaba con una muerte tan violenta de un heredero del linaje michoacano prehispánico se ponía un castigo ejemplar para los de otras latitudes. Otro ejemplo de un proceso que se llevó por la vía civil fue el que se realizó en Yagavila, Villa Alta en el obispado de Oaxaca en 1537, en contra de un antiguo sacerdote zapoteca, por parte de autoridades civiles de la localidad (Tavárez, 2010: 68-69). Esto cuando Juan de Zumárraga era ya obispo consagrado y en plenas facultades de sus atribuciones ordinarias, incluso con su nombramiento como juez inquisidor apostólico.

A pesar de esos procesos resueltos por tribunales eclesiásticos y en los que la violencia fue más que clara, el combate a la idolatría entablado a raíz de la evangelización, no se trataba de llegar hasta ese punto, pues la propia enseñanza del evangelio implicaba la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, desde una perspectiva cristiana y por lo tanto al reconocerlo se evitaría llegar a procesos inquisitoriales. Los frailes evangelizadores y en general la Iglesia, antes que llegar al castigo de uno de los feligreses se buscaba su arrepentimiento, que en caso de los indios los llevaría a abrazar de manera sincera el cristianismo. Como sucedió con don Gonzalo Tecpanecatl Tecuhtli, del pueblo de Tepeticpac, que tenía escondidas en su casa las cenizas del dios Camaxtle, estas las colocó en un adoratorio a Dios y las disfrazó para que no las vieran. A don Gonzalo le ocurrieron varias desgracias y no quiso decirlo a nadie, hasta que en confesión se lo declaró al padre Olarte, quien le dijo que debía deshacerse de las cenizas y con ello sus males tendrían fin¹⁶. Tras la confesión podía deshacerse de esas cenizas pues ya “había conocido a Dios” y con ello se dio cuenta de “la burla y ley de

¹⁶ Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, vol. V. p. 264.

engaño y vanidad en que sus antepasados habían vivido”¹⁷. Veremos estos casos que son parte de las historias ejemplares más adelante y con mayor detenimiento.

Hacia finales de la década de 1520 se nombró al franciscano Juan de Zumárraga como obispo de México, entres sus facultades y obligaciones estaban incluidas la administración de justicia eclesiástica. La forma de evangelizar y de tratar con la idolatría y la hechicería cambió y los indios que cometían crímenes contra la fe fueron llevados a los foros de justicia pertinentes.

Indios procesados por crímenes contra la fe durante la Inquisición Apostólica de Zumárraga o administración de justicia eclesiástica a los indios

La primera aclaración de este apartado debe ser la justicia. En términos muy simples justicia es dar a cada quien lo que corresponde. En el *Curso de derecho canónico indiano* de Pedro Murillo nos dice que la justicia se divide en conmutativa, legal y vindicativa. La primera era la que establecía el orden entre un hombre y otro. La legal era la que ve en primer lugar por bien de la república y finalmente la vindicativa era aquella que busca el bien de la república castigando delitos, por la cual se establecían penas adecuadas a la gravedad de éstos con la finalidad de que no creciera la libertad de delinquir por una excesiva disminución de la pena cuando hay muchos delitos en los que se rebaje el castigo¹⁸.

El derecho era definido como la regla de lo justo y se dividía en tres clases, derecho natural, de gentes y derecho civil. El natural era el que todos los pueblos tenían, que no estaba escrito en alguna constitución, el derecho de gentes “se refiere a la ocupación de sitios, hacer edificios, fortalezas, guerras, cautiverios, servidumbres, repatriación, pactos, paces, treguas, respeto a la inviolabilidad de los embajadores, casamientos prohibidos con extranjeros. Todo esto es llamado derecho de gentes, porque generalmente todos los pueblos los usan”¹⁹. El derecho

¹⁷ *Ídem*.

¹⁸ Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, vol. 1, L I, Trad. Alberto Carrillo Cazares con la colaboración de Pascual Guzmán de Alba, Zamora, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho UNAM, 2004, pp. 242-243.

¹⁹ *Ibíd.* p. 243.

civil era definido como “aquel que un pueblo o ciudad se dio como propio por una causa divina o humana”²⁰.

Lo que Murillo Velarde no nos dijo fue ¿Justicia para quién? Es decir, en materia de crímenes contra la fe ¿era justo que a los indios se les siguieran procesos por heterodoxias? Como podemos apreciar la perspectiva de justicia era desde los ojos hispanos, para quienes era importante aplicar justicia a los indios por cometer crímenes contra la fe, ya fuera idolatría, herejía, hechicería o incluso poligamia. Los órganos encargados de impartir justicia variaron, pues al principio del establecimiento del gobierno español no existía la estructura necesaria para ello. Tampoco fueron atendidos los crímenes contra la fe por juzgados eclesiásticos, pues algunas veces las causas eran determinadas por la gravedad del problema o bien por los afectados en esos crímenes.

Como ya decíamos antes, el nombramiento de Juan de Zumárraga como primer obispo de México fue en 1528, su biografía previa a este nombramiento es importante, pues entre otras cosas fue represor de brujas en el país vasco, pero al parecer no estaba tan convencido de que la brujería fuera algo real, sino un engaño del demoníaco que se debía combatir con la enseñanza de la doctrina y no con la acción de los inquisidores ((Bazán, 2008: 198). Esta idea se verá más clara a partir de su remoción como inquisidor, pues antes de ello encontramos a un Zumárraga bastante ortodoxo y muy celoso de los cuidados de las buenas costumbres, incluso entre los indios.

Decimos que la inquisición apostólica o episcopal se inició con el nombramiento de Juan de Zumárraga como obispo, ya que tenía como parte complementaria de su labor el estar al frente de la justicia eclesiástica. De acuerdo con Jorge Traslosheros, “La sola presencia de fray Juan de Zumárraga en calidad de obispo presentado implicaba la fundación de un tribunal eclesiástico ordinario”²¹. El

²⁰ *Ibíd.* p. 244.

²¹ Traslosheros, Jorge. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004, p. IX. Los obispos tenían dos tipos de autoridad, una de orden y otra de jurisdicción. La primera de ellas estaba relacionada con las funciones de administración de sacramentos, por ello era importante que estuviera consagrado para efectuar muchas de las

mismo Traslosheros dice que como Zumárraga era presentado y no consagrado, entonces sólo tenía facultades de jurisdicción, pero si somos ortodoxos, en el sentido en el que la Iglesia lo era, esta afirmación no es del todo correcta, pues el nombramiento sin consagración no tiene la validez debida porque faltaba el visto bueno del papa y porque ambas facultades se complementaban, pues para que tuviera la fuerza necesaria para el reconocimiento de su autoridad se tuvo la necesidad de apelar a las bulas dadas a los franciscanos para la administración de sacramentos y el sólo estar presente en Nueva España no era motivo de respeto.

La falta de consagración llevó al franciscano a tener conflictos importantes con Nuño de Guzmán y los demás integrantes de la primera Audiencia, pues no lo reconocían como autoridad. Sin embargo la falta de ratificación de su nombramiento como obispo no le impedía tener cierto mando, pues las condiciones especiales de las que gozaba la Nueva España le daban otros poderes, por lo que amparados por las bulas papales *Alias felices* y *Exponi nobis* fue nombrado juez eclesiástico. Esa falta de reconocimiento hizo volver a Zumárraga a España, el viaje fue largo y duró de Julio de 1532 a octubre de 1534. La consagración se efectuó el 27 de abril de 1533 en el convento franciscano de Valladolid, con ello se le otorgaban plenas facultades ordinarias y fue a partir de su regreso que firmó documento con el título de juez eclesiástico ordinario. Esto le daba las facultades para impartir plenamente justicia eclesiástica a todos los cristianos que estuvieran dentro de su jurisdicción. El documento en que se daba su nombramiento se entregó dos veces, pues en la primera su nombre fue mal escrito y por ello le entregaron uno nuevo, pero no fue necesario que volviera a Europa.

Juan Zumárraga se presentó con plenas facultades, de orden como de jurisdicción hasta 1534, tiempo en el que los documentos aparecen firmados como juez eclesiástico ordinario. Al poco tiempo, el 27 de junio de 1535 y para fortalecer el cargo de inquisidor, tanto la Corona como el Consejo Supremo de la Inquisición le dieron el nombramiento de inquisidor apostólico, del cual fue depuesto en 1543

actividades que debía cumplir. La segunda era la de jurisdicción, en la que se incluían los aspectos de justicia y gobierno, ambas eran complementarias.

(Greenleaf, 1981: 84). El nombramiento se lo otorgó Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e Inquisidor General, con ello se le otorgaba el “poder e facultad para que podáis inquirir e inquiráis contra todas e cualesquier personas, así hombres como mujeres, vivos e defunctos, ausentes y presentes...” (García Icazbalceta, 1947, T.III: 72), además de que con ello tendría también facultad de nombrar oficiales (García Icazbalceta, 1947, T.III: 73). Este no era un tribunal independiente y que estaba supeditado a lo que el tribunal de Sevilla decidiera, de tal manera que en base a esto fue que la determinación de mandar a Ocelotl con esos inquisidores, respondía a esa falta de independencia (Tavárez, 2010: 96).

Se pueden distinguir dos periodos que caracterizaron la lucha contra la idolatría y la hechicería en Zumárraga, el primero de ellos que es el más se ha explorado, en su actividad como inquisidor y el segundo que se puede apreciar a través de sus obras, es decir, el de juez y el de erudito. A través del análisis de documentos inquisitoriales y de sus obras, puedo notar grandes cambios en el obispo, en su faceta de intelectual hay una madurez, que se presenta en una propuesta teológica, que no es posible percibir en su actuar inquisitorial.

Durante el periodo en que Juan de Zumárraga se ostentó como inquisidor apostólico se siguieron 24 causas en contra indios, con un total de 31 personas entre todos, de los cuales 12 fueron procesos completos en el estricto sentido (con un total de 23 sentenciados), 1 es una sentencia y 9 averiguaciones, de las que no se llegó a armar un caso y por lo tanto no hubo sentencia. Cabe destacar que aunque en la mayoría de estas participó Zumárraga como juez, encontramos algunas en las que no lo hizo, pues nombró a alguien para que cumpliera esa función. La mayoría de estos procesos se efectuaron entre 1536 y 1540, aunque sus atributos inquisitoriales otorgados por la Inquisición española fueron retirados en 1543. Un rasgo importante que se debe destacar es que buena parte de los enjuiciados eran indios muy cercanos al poder y sobre todo con capacidad de convocatoria en sus pueblos, incluso más allá. No me referiré a la totalidad de ellos, pues algunos tuvieron como finalidad asuntos matrimoniales que no son de nuestro interés.

El referente inmediato de cómo proceder contra los indios estaba en la propia España con el trato que se les dio a los moros a quien se les consideraba como herejes, al igual que los indios. Esto nos explicaría en parte el proceder de las autoridades eclesiásticas en función de los crímenes contra la fe, pues al ser infieles convertidos al catolicismo, serían tratados como cualquier católico sabedor de la doctrina y de las consecuencias de actos indebidos, al romper lazos con Dios y con la Iglesia caerían en herejía, incluso en apostasía si era demasiado grave. Las penas a las que se daban a éstos incluían autos de fe, azotes, la incautación de bienes, el encierro en conventos e incluso la pena capital fue lo mismo que se aplicó en España a los infieles.

El indio hereje y la preocupación por cómo proceder contra él fue el elemento característico de este periodo. Más que una imposición de los religiosos, el uso de la idolatría como mecanismo político, fue una negociación entre elites, a partir de las leyes y disposiciones que se generaron en la tercera década del siglo XVI. En los primeros años de gestión obispal se presentó a los indios como satanistas casi declarados, pero hacia el final de su administración eran unos idólatras ignorantes.

Entre los años de 1538 y 1539 se presentaron la mayoría de los juicios contra los indios, fue un momento importante, ya que por un lado en 1538 se creó la Provincia Eclesiástica de México, lo cual les daba independencia para la toma de algunas decisiones importantes. Por otro el otro, se llamó a una junta eclesiástica en 1539 en la participaron los obispos de las diócesis ya existentes en Nueva España. Se trataba de una reunión en la que se organizaría la Iglesia novohispana, que entre otras cosas buscaba establecer reglas claras para la evangelización de los indios y resolver las dudas sobre cómo proceder con los indios que ya convertidos volvían a sus idolatrías (Llaguno, 1963: 17). Estos cambios afectaron a Zumárraga en su labor de guardia de la ortodoxia cristiana, fue también el momento en el que más violencia hubo hacia los indios.

Se debe distinguir entre los que fueron procesos como tales y de las averiguaciones. En los primeros hubo una acusación, (no en todos) se presentaron pruebas y testigos y se llegó a una resolución. En los segundos, sólo

se hizo el levantamiento de la información, en algunos casos se presentaron testigos, pero no se dictó ninguna sentencia.

Tabla 2 Indios procesados durante la gestión inquisitorial de Juan de Zumárraga.

| Acusados | Lugar | Año | Cargo | Sentencia |
|----------------------------|---------------------|------|--|---|
| Tacastecele y Tauscatecele | Ciudad de México | 1536 | Idolatría y herejía | Auto de fe, 100 azotes, reclusión en un convento y exhortación a que dejaran de idolatrar, bajo advertencia de ser quemados si había reincidencia. |
| Lucas | Ciudad de Michoacán | 1536 | Decir que era Dios y que venía del cielo | 200 azotes y reclusión en el convento franciscano de la ciudad de Michoacán. |
| Martín Ocelotl | Tezcoco | 1536 | Idolatría, hechicería y dogmatizar | Auto de fe por hereje y apóstata, adivinación, predicción, conjurador de lluvias, tramar una conspiración contra españoles. Enviado a los inquisidores de España para resolver el caso. (No resuelto) |
| Andrés Mixcóatl y Tlaloc | Tulancingo | 1537 | Conjurar lluvias, idolatría y dogmatizar | Sentencia Auto de fe en Tulancingo y cárcel, azotes, no aclara la cantidad, incautación y venta de todos sus bienes |
| Francisco | Coyoacán | 1538 | Bigamia | Confiscación de |

| | | | | |
|---|---------------------|------|--|---|
| | | | | sus bienes, sólo podía vivir con la primera esposa so pena de relapso y cárcel. |
| Pedro Tacatecle, Francisco Huitzinahuatl, Pedro Antonal y Martín Quio | Tlatelolco | 1538 | Idolatría | Autos de fe por idólatras, abjuración pública, cien azotes y la venta de sus bienes, (Derogada por considerarlos miserables.) |
| Marcos Atlaucatl y Francisco Chocarrero | Tlatelolco | 1539 | Predicar en contra de los frailes y errores contra la fe | Auto de fe y abjuración pública de sus errores, trasquilados y azotados en el tianguis de Tlatelolco; además de dos años de reclusión en el convento franciscano de Tlaxcala y otros dos para servir en el hospital de bubas de la ciudad de México. (Incluye una nota en la sentencia en la que dice que se debe proceder contra él como español y viejo cristiano). |
| Gaspar | Otumba | 1539 | Conjurar el granizo | Cien azotes en la cárcel de la Inquisición. |
| Miguel Puchtecatlaylotla | México-Tenochtitlan | 1539 | Idolatría y herejía | Tormento para obtener una confesión y finalmente a |

| | | | | |
|---------------------------------|-----------|------|-------------------------------|---|
| | | | | reclusión en el seminario franciscano de la ciudad de México, por tiempo indefinido, para que aprendiera el cristianismo. |
| Carlos Chichimecatecuhtli | Texcoco | 1539 | Idolatría, herejía, apostasía | Auto de fe y hoguera |
| Xpobal, Catalina y Martín Ollin | Ocuituco | 1539 | Ocultar ídolos | Auto de fe a los 3, Martín dos años de trabajo en las minas, Xpobla 3 años, y a Catalina, sólo una exhortación a no volver a sus idolatrías. |
| Tlilancin | Izúcar | 1539 | Ocultar ídolos | Absuelto del cargo porque el fiscal no probó la acusación. |
| Martín Xumitl | Coyoacán | 1539 | Poligamia | azotado y trasquilado públicamente en el pueblo de Coyoacán. |
| Juan | Matlatlan | 1539 | Amancebamiento e idolatría | Excomuniación y auto de fe. (Proceso seguido por Andrés de Olmos) |
| Pedro y Antón | Totolapan | 1540 | Idolatría y amancebamiento | Trasquilado públicamente el día de la fiesta del pueblo, destierro por diez años y 100 azotes. Sentencia apelada, se presentó a Rodrigo de Albornoz como fiador y carcelero |

| | | | | |
|------------|--|-------------|------------------------------|---|
| | | | | y se comprometía a presentar a don Pedro ante Zumárraga cada vez que lo requiriera. |
| Diego Díaz | | 1540 y 1547 | Hacer idolatrar a los indios | Sin sentencia |

Tabla 3 Averiguaciones contra indios

| Acusado | Lugar | Año | Acusación |
|-----------------|---------------------|------|--|
| Diego | México-Tenochtitlan | 1536 | Por interpretar mal a los indios |
| Diego Tacateca | Tlayapanayola | 1538 | Idolatría, mal cristiano, poligamia, incesto, sodomía, abortos y también se decía que era el causante del despoblamiento de su pueblo por abusos en contra de mujeres. (Juez de información, Bernardo de Isla) |
| Baltasar | Culhuacan | 1539 | Ocultar ídolos |
| Tezcacoacatl | Ocuila | 1540 | Ocultar ídolos |
| Juan | Iguala | 1540 | Idolatría y amancebamiento |
| Pablo Tecatecle | Zumpango | 1547 | Sacrificios y ceremonias según sus ritos antiguos (Juez, Rodrigo de Gallegos) |
| Tomás y María | | | Estar casados antes de la conquista conforme a los ritos antiguos |

Después de lo sucedido con don Carlos por la excesiva violencia en su contra, Juan de Zumárraga fue removido de su cargo como inquisidor por algunos años, cargo que ostentó el visitador Francisco Tello de Sandoval hasta su partida en 1547, notamos que a partir de ese relevo que hubo una disminución considerable en los procesos seguidos a indios por heterodoxias. Encontramos tímidamente

algunos casos en el arzobispado de México, pero son sobre todo por amancebamiento y por ello no consideramos el mencionarlos aquí. La falta de procesos, no indica una despreocupación por la idolatría y la hechicería, lo que sucedió y lo veremos con mayor detenimiento en los siguientes capítulos, fue que el camino a seguir contra estos pecados y crímenes fue el de la enseñanza y no el de la represión.

Si los analizamos de manera muy rápida todos los expedientes presentados notamos que los casos los podemos dividir en tres tipos y de acuerdo al nivel de importancia: 1. Los personificadores de deidades. 2. Los hechiceros 3. Los guardianes de deidades. Algunos procesos los podemos ubicar en los tres tipos y otros en uno sólo, depende de la gravedad del asunto. La mayoría de esos procesos son del centro de México y fueron realizados sobre todo a indios principales. Las penas incluían azotes, autos de fe, la incautación de las posesiones de los implicados y la reclusión en conventos, esto nos indica que, a pesar de ciertas palabras en los documentos que dejan ver como atenuante el ser indio y nuevo en la fe, en la práctica no fue del todo clara esa distinción entre indios y españoles pues las penas que se daban eran las mismas.

Por otro lado, el uso del español en los juicios contra los indios debió ser un asunto importante en el desarrollo del proceso, esto a pesar de que se tenían intérpretes, algunas veces indios, en otras ocasiones fueron los propios religiosos los que desempeñaron esas funciones, como Bernardino de Sahagún, no estamos seguros de los intérpretes hayan dado el sentido exacto de lo que los acusados trataban de decir.

Otro rasgo que notamos en algunos de los procesos es que presentan serias anomalías, pues en algunos casos no hay acusación o no explica la razón de la causa, no hay testigos y aún así se establecieron sentencias. El indio se presenta como cualquier otro cristiano, en algunos casos se hacía el señalamiento de ser nuevos en la fe, pero a la hora de dictar sentencia no es notorio, no se cuestionaba su capacidad de comprensión y se le consideraba como apto para

distinguir entre el bien y el mal, por ello la reincidencia o la vuelta a sus idolatrías los hacían merecedor de una penitencia acorde a la gravedad de la falta.

Un rasgo sobre la documentación que se debe señalar es que es de manufactura hispana y producida por una institución específica, a la que no le interesaba presentar al indio, más que como acusado. Al tener intérpretes, en la mayoría de los casos, los indios aparecen de manera velada y sólo se puede tener acceso a ellos a través de filtros. En ese sentido aceptamos que las fuentes no pueden ser tomadas como fuentes etnohistóricas, en algunos casos hay material que nos proporciona ese elemento, pero no es en el mayor de los casos.

Los personificadores de deidades

Un primer tipo de perseguidos con los que encontramos en lo que David Tavárez denomina como los personificadores de deidades (Tavárez, 2010: 82). Aquí se presentan dos cosmovisiones enfrentadas en relación a las deidades y sus manifestaciones. Por un lado, las imágenes de las iglesias no eran el santo, la virgen o el Cristo sino un modelo, sino una representación que recordaba hechos, personas o al propio Dios. Por otro lado, en el pensamiento prehispánico la simple representación no existía, cuando algo se asemejaba a una deidad era porque en cierto sentido ese símil de alguna manera era el propio Dios que representaba. Lo anterior no sólo era algo que sucedía entre los hombres, pues plantas, animales y objetos podían ser receptáculos de los dioses.

El concepto ampliamente desarrollado, por Alfredo López Austin, de hombre-dios es fundamental en esta categoría, pues como veremos no se trataba de hombres cualquiera, sino de unos con capacidad para manipular las manifestaciones de los dioses en el mundo de los hombres²². Estos eran al mismo tiempo hechiceros, sacerdotes de alguna deidad en particular, por lo tanto los encargados de ciertos

²² “Varias son las causas que supusieron los autores para que los hombres famosos hubieran sido tenidos por dioses: la invención de algún arte es una de las más frecuentes; las hazañas de los militares; el simple sacerdocio o el gobierno; los embustes y artes mágicas; aun, como pasó con Huémac, la imposición por la fuerza y el temor, y ya que explicación y doctrina eran una, la familiaridad con los diablos que se atribuyó a Quetzalcóatl”. Alfredo López Austin. *Hombre Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1998, pp. 107-108.

cultos, lo mismo que guardianes y responsables de templos y efigies de los dioses.

Si la idolatría implicaba la adoración de falsos dioses y era entendido como un pecado muy grave, entonces reconocerse o ser señalado como dios era más peligroso. Se presentaba una situación muy complicada, en la que se enfrentan dos posiciones religiosas sobre lo sagrado, pues estos hombres-dios tenían una revelación, eran preparados para serlo ya que en algunos casos desde su nacimiento sabían que estaban destinados para ello, mientras que desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana eso no se podía permitir, pues el monopolio de lo sagrado estaba en manos de la Iglesia de Roma y de sus religiosos. Estos últimos a pesar de ser hombres entregados a las labores eclesiásticas no estaban capacitados para manipular los elementos sagrados, podrían pretender alguna injerencia como mediadores, pero no tendrían la capacidad para hacerlo. Ante tales personajes que amenazaban seriamente a la nueva religión, Zumárraga debió actuar de manera contundente, ya que no únicamente amenazaban en el sentido religioso, sino permeaban otros ámbitos de la vida de los indios. Así pues, se trataba de actores cuya personalidad carismática, ejercían una influencia importante sobre el resto de la población e incluso podían incitar a revueltas contra los españoles.

El segundo proceso en que se presentó a un indio se realizó en agosto de 1536, en esta causa nos encontramos con un indio de personalidad sobrenatural. Es necesario apuntar que este caso pocas veces figura en el análisis de los procesos realizados por Juan de Zumárraga en contra de indios, en su labor como inquisidor episcopal. El indiciado era Lucas de Michoacán, que decía que era Dios y que venía del cielo, además de que era el ánima del *cazonci*. El documento está firmando por Fray Juan Obispo de México, Inquisidor²³.

²³ AGN, Indiferente Virreinal, caja: 0826, exp. 001, 1536, f. 1v.

Este indio fue acusado por el guardia de Zinapeaco, considerando que una posibilidad de que este lugar haya sido Zinápecuaro²⁴, podemos advertir que era un lugar sagrado y de gran importancia en la época prehispánica. En ese sitio se encontraba un adoratorio a Cuerauáperi, la diosa madre de los michoacanos (Monzón, 2005: 150-151). En ese mismo adoratorio se llevaban a cabo los sacrificios de aquellas personas que realizaban una transubstanciación y que “representaban” a Cuerauáperi. La relación de Michoacán nos da un poco de información en relación con esta deidad y con los sacrificios que estaban relacionados al pedimento de lluvias y que los sacrificados, que eran esclavos, representaban nubes. Se agrega en la narración:

...sacrificaban los dichos esclavos y, en sacando los corazones, hacían sus ceremonias con ellos, y así calientes como estaban los llevaban a las fuentes calientes del pueblo de Araro desde el pueblo de Çinápecuaro y echaban sangre en todas las otras fuentes que estaban allí; y aquellas fuentes echan vaho de sí, y decían que de allí salían las nubes para llover y que las tenían en cargo esta dicha diosa Cuerápauari y que ella las enviaba del oriente, donde estaba²⁵.

El documento más que un proceso es una resolución corta, en el que no se dice mucho ni de quién era Lucas o quiénes lo acusaron. Se advierten varias cosas, la primera es que en Michoacán debía existir un delegado de la Inquisición que podía abrir una causa, esto no es improbable, ya que en algunos casos veremos que Zumárraga no atendió el proceso completo. Por otro lado, algo que resalta es que no se trataba de un indio cualquiera, pues decía a los “maceguales que era dios e que venía del cielo”²⁶, por lo anterior podemos deducir que él no era macegual. Además de no representar algún peligro o de no ser un sujeto que lograra convencer a otros no hubiera llegado ante tal instancia, es probable que se reconociera como incitador de alguna rebelión. No conforme con lo anterior

²⁴ Se dice que es Zipeaco, probablemente Zináparo o también Zinápecuaro. Pero por la fecha de fundación es más probable que sea el segundo lugar, pues la población tenía una larga tradición prehispánica. Además fue también uno de los lugares en donde primero se establecieron los franciscanos.

²⁵ Alcalá, Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio Jean-Marie G. Le Clézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 11.

²⁶ A.G.N., I.V. Caja 826, Exp. 1, flr. Se puede ver una versión de este documento con su paleografía en: “Sobre una sentencia de 200 azotes, 100 en Michoacán y 100 en México, a un indio de Michoacán que decía era Dios y venía del cielo y además afirmaba que era el ánima del Caltzontzin, 1536. Presentación y paleografía: Erika Jiménez García, en: Boletín AGN,

agregaba que era el ánima del recientemente ejecutado *Cazonci*. A Lucas lo enviaron los frailes franciscanos de la ciudad de Mechuacan (Tzintzuntzan) a la ciudad de México para que se le dictara sentencia sobre sus actos en contra de la fe. Esto nos indica que la averiguación y el resto del juicio debieron suceder en Tzintzuntzan y no tenemos noticia de lo sucedido allá, pues las fuentes michoacanas nada mencionan al respecto. Un detalle importante que el documento no nos dice es el nombre indio de Lucas, lo cual nos daría alguna pista importante sobre sus actividades, incluso para reconocerlo en otras fuentes.

Previo a la sentencia definitiva Lucas fue azotado para encontrar más información, después de lo cual confesó que era el Diablo quien lo aconsejaba que dijera esas cosas. Desde luego es seguro que para dicho indio el Maligno no representara nada y que los frailes al ejercer la fuerza en su contra y a través de los filtros de un intérprete hayan decidido darle ese calificativo a otra cosa que quiso decir Lucas. Al final de cuentas, ambas partes estaban hablando de una forma de referirse a lo sagrado, pero una vez ejercida una acción violenta, Dios, desde la perspectiva de un indio, y el ánima del *cazonci* se satanizaron.

La penitencia para Lucas por sus acciones, luego de que Zumárraga revisara la confesión, fueron 200 azotes, cien en la Ciudad de México y cien en la Ciudad de Mechuacan. Además del castigo físico, también debía cumplir con encierro con los franciscanos en el convento, probablemente en Tzintzuntzan para que “sea industriado en las cosas de nuestra santa fe Catholica y pa que sirva en el tiempo de dos años”²⁷, es seguramente al hacer algún examen sobre sus conocimientos de la doctrina, de los que es posible no la haya conocido muy bien. En ese expediente lo que vemos es que Juan de Zumárraga, más que fungir como un juez, sólo dictó sentencia a partir de lo ya prejuzgado por otros actores, de los cuales no se tiene noticia. Llama la atención que no hay testigos y el documento tampoco señala nada sobre alguna averiguación previa realizada en Michoacán. Los testigos eran una parte importante en el desarrollo y desenlace de los procesos y es que de acuerdo con el *Manual de inquisidores*, “un testigo de vista,

²⁷ *Ibíd.* f.1v.

la mala nota en materias de fé, un indicio vehemente, una sola no basta, dos son necesarias para dar tormento”²⁸. Sobre el paradero de Lucas y el desarrollo de su sentencia también carecemos de información, sin embargo no deja de ser un caso importante, tanto en el contexto michoacano, como para el novohispano.

Otro indio procesado por Juan de Zumárraga y al que podemos anotar en este rubro fue Martín Ocelotl. Éste es tal vez el caso que más ha llamado la atención, encontramos un considerable número de referencias a su caso y desde diversos puntos de vista. El proceso se abrió a partir de la denuncia de Cristóbal de Cisneros corregidor de Texcoco, en noviembre de 1536. De acuerdo con María Elvira Buelna, ya se había realizado una acusación a Ocelotl por adivinación en 1530, incluso fue apresado y enviado a la Primera Audiencia, pero debido a la inestabilidad política el asunto fue desechado. “No existe información precisa sobre lo sucedido, de cómo o por qué se le dejó en libertad y cuál fue su trayectoria posterior” (Buelna, 2009: 93). La acusación hecha unos años después fue la misma, de nuevo se acusaba a Ocelotl de adivino y hechicero.

Ocelotl fue un antiguo sacerdote, de los que predijo a Moctezuma la llegada de los españoles y el final del mundo como lo conocían, se decía que hacía ritos por las noches para hablar con el demonio, además de considerarse como inmortal y de tener un gran poder sobre los indios. Su nombre nos indica características de un hechicero nocturno por la asociación mágica que se tenía del ocelote en la época prehispánica, conocedor de las cosas ocultas. En el proceso que se siguió en su contra se dice que hizo:

muchas hechizerías y adivinanças, y se ha hecho tigre, lleón y perro, e ha dogmatizado, y dogmatiza a los naturaes desta Nueva España con cosas contra nuestra fee, y a dicho que es inmortal, y que ha hablado muchas vezes con el diablo de noche, e ha hecho y dicho otras muchas cosas contra nuestra santa fee cathólica, en gran daño e impedimento de la conversion de los naturales...²⁹

En la cita anterior quedan de manifiesto, entre otras cosas, la personalidad sobrenatural de Ocelotl, ya que hay una declaración de inmortalidad, además de

²⁸ Eymerico, Nicolao de. *Manual de inquisidores*, p. 37.

²⁹ AGN, Inquisición, Vol. 38, exp. 004, 1536, fs. 132-142, f. 132r.

su capacidad de transmutación en animales. Fueron varios los testigos que así lo declararon, entre ellos Pedro de Meneses, quien dijo saber que los indios de Texcoco lo habían tomado preso y lo hicieron pedazos, pero “se les fue de entre las manos, y pareció luego cerca de allí, riéndose dellos, diziéndoles que no eran partes para contra él...”³⁰. Otro testigo, declaró que algunos indios le informaron que Martín vivía desde hacía mucho tiempo y que todos le obedecían, “es amigo de cristianos, quando se quiere hazer muchacho, se haze y quando viejo, también”³¹. Además, los invitaba a no creer lo que los frailes predicaran y con ello impedía la evangelización. Todo lo anterior hacía de Ocelotl un personaje dañino para los religiosos, al punto que se le consideró como hereje y ese fue el trato que recibió, ya que había sido bautizado desde once años antes del inicio del juicio³², como él mismo lo declaraba y por lo tanto era un cristiano que rompía con las reglas.

En su declaración se nota que Ocelotl era un conocedor de la religión católica, y de las consecuencias de sus actos, él aseguraba que escuchaba la doctrina y que sabía que la idolatría era mala. Además, negó todos los cargos que se le imputaban y las cosas recogidas por los testigos, entre las que se resaltaba el predecir una gran sequía en el futuro, por lo cual los invitaba a plantar árboles frutales.

Uno de los aspectos más importantes de la personalidad sobrenatural de Ocelotl fue declarada por uno de los testigos, don Pedro indio principal del pueblo de Coatepec. Este hombre declaraba que Martín Ocelotl era papa mayor y que junto con otros nueve hechiceros dijeron a Moctezuma que los españoles estaban por llegar, razón por la cual los encerró, ocho de los cuales murieron, excepto el tal Martín³³. Diego Durán en la *Historia de las indias*, también refiere el caso³⁴,

³⁰ *Ibíd.* f. 139r.

³¹ *Ídem.*

³² *Ibíd.* f. 134r.

³³ *Ibíd.* f. 137r. Estos son conocidos como los presagios funestos que avisaban a los mexica que acabaría su tiempo de dominio. Sobre la interpretación de señales que indicaban el provenir véase: Guilhem Olivier, “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México”, México, *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, vol. 37, 2006, pp. 169-192.

³⁴ De acuerdo con Durán, el primero de los presagios fue un cometa que apareció en el cielo, sobre el cual le pregunto al cadañero del templo de Huitzilopochtli por su significado. Éste le respondió que “ni él era

aunque no da los nombres, escribía sobre la búsqueda de hechiceros y astrólogos, los primeros que eran los que vivían en la ciudad de México-Tenochtitlan, dijeron no saber sobre las señales a estos los mandó matar y luego consiguió otros.

Los nuevos hechiceros y adivinos reclutados por Moctezuma, le hablaron de hambrunas y muerte, así como de la llegada de hombres que pondrían fin a su gobierno, además de que encontraron otras señales que reafirmaban los pronósticos, por todo lo anterior, el Tlatoani decidió matarlos. Cuando estuvo seguro de que era inevitable de la llegada de los europeos buscó a nuevos hechiceros para que hicieran algo que detuviera a los extraños, pero sin éxito, en diversos casos mandó matar a los hechiceros y adivinos que le decían que no había más que hacer. Durán señala que un grupo de ritualistas se escapó de la cárcel a la que fueron mandados por Moctezuma y que nada se supo de su paradero³⁵, uno de esos reos prófugos pudo ser Martín Ocelotl, que luego volvería a enfrentar a la justicia, pero en otro contexto.

Martín Ocelotl era un sobreviviente al cataclismo de la conquista, cercano al poder de origen e intelectual de origen prehispánico, que tuvo permanencia e influencia entre los indios durante los primeros años del dominio español, por eso no podía pasar como un personaje cualquiera. En palabras de Patricia Lopes Don: “Ocelotl was a kind of go-between who lost his ability to arbitrate between native and Spanish communities when his religious reputation grew in Spanish circles” (Lopes, 2010: 17).

Martín Ocelotl se declaró inocente de los cargos que se le acusaba, pero Zumárraga no creyó en sus palabras, por lo que se le otorgó un letrado para que lo defendiera, entre otras cosas porque era ignorante de cosas tan graves de las que se le acusaba, (notamos algo de mucha relevancia en el futuro de la personalidad jurídica del indios) se destacaba su condición de persona miserable. De esa manera Juan de Zumárraga nombró a “Joan Ochoa por provisor, e que

astrólogo, ni hechicero, ni advino, que mandase llamar a los astrólogos y adivinos y a los que sabían de las cosas nocturnas...”. Diego Durán. *Historia de las Indias...* T. I, p. 534.

³⁵ *Ibíd.* pp. 573-574.

nombra por letrado al bachiller Alonso Pérez, a los cuales manda que defendan, e venga a faser la solemnidad que en tal caso se requiere, e que les a mandar a pagar su justo e debido salario”³⁶.

Por último se tomaron las declaraciones de algunos testigos clave, entre ellos el acusador Cristóbal de Cisneros, los cuales dieron las evidencias más contundentes sobre el caso. Finalmente se llamó a Martín Ocelotl para preguntarle sobre las declaraciones de los últimos testigos, en las que negó la mayoría de las cosas que se le imputaban. Sobre la acusación que hacía Cisneros de adivinación con granos de maíz dijo: “es verdad que dicho Çisneros le enbió a llamar a este declarante para que le curase una yegua, y que le dixo que le había hurtado çierto oro, y que hiziere sobre ello diligencias, y lo hiziese parecer porque le dezían que sabía dónde estava, y que le pusieron frixoles y axi, pero que él no hizo nada”³⁷. En el proceso a Ocelotl se destacaron la hechicería y la adivinación, pero es más probable que la importancia del proceso se debiera a la consideración de que era un sujeto peligroso, capaz de mover a los indios contra los españoles, después de todo ya estaba probada su capacidad de convocatoria.

La gran cantidad de elementos que se tomaron en cuenta para tratar de resolver el caso de Ocelotl salió de las manos del Obispo Zumárraga. Un personaje como Ocelotl, con el potencial de cuestionar a los religiosos, de influir en los indios sobrepasaba las capacidades del prelado, por lo que el seis de febrero de 1537 se “mandó que este processo se lleve al Ilustrísimo Señor don Antonio de Mendoça visorrey, y a los Señores oydores, estando en su acuerdo para que por ellos visto, den su parecer sobre lo que deba de hazer sobre lo que dicho Martyn Uçelo”³⁸. Dos días después, el 8 de febrero, se decidió ante el virrey, Antonio de Mendoza, y los oidores de la segunda Audiencia Quiroga y Loaiza que lo mejor era desterrar a Ocleotl y enviarlo a España con los inquisidores de Sevilla para que estuviera en cárcel perpetua, porque “si quedase y estobiese en esta Nueva España, sería muy

³⁶ AGN, Inquisición, Vol. 38, exp. 004, f. 136r.

³⁷ *Ibíd.* f. 139v.

³⁸ *Ibíd.* f. 140r

dañoso para los naturales desta tierra, y pues no ha de ser por sus bondades, esta vez justicyado no se le puede dar mejor pena que la susodicha”³⁹.

El fallo final de los en este caso fue:

...condenamos, al dicho Martyn Uçeli a que de la carçel deste Santo Officio donde está presso, sea sacado y vallero en un asno, o en otra bestia, y con voz de pregonero que diga y manifieste su delicto, sea llevado por las calles públicas a los tiangues de México y de Santiago desta çiuudad, porque a él sea castigo y a los que vieren y oyeren, exemplo, y después, sea llevado a la çiuudad de Veracruz, y embarcado en una nao, la primera que estoviere presta, y sea entregado al maestre de la dicha nao con este presso sellado y çerrado, y sea llevado a los Reynos de Castillas y entregado a los Señores Ynquisidores que resyden en la çiuudad de Sevylla, para que allí tenga carçel perpetua, o se haga del que bien visto fuere a los dichos Señores Ynquisidores, e mandamos al dicho maestre o a quien fuere entregado por nuestro mandao que lo lleve en la dicha nao a bien recaudo, y no lo dexé saltar en tierra en ninguna parte hasta lo entrega a los dichos Señores Ynquisidores con este dicho proçesso, lo qual haga y cumpla, so pena de excomunió mayor, y de dozientos pesos de oro de mynas para el fisco deste Santo Officio, condenamos más al dicho Martyn Uçelo en perdimento de todos sus bienes para el fisco...⁴⁰.

Alonso Pérez, quien Juan de Zumárraga lo designó como defensor de Oceltol, no estuvo presente al momento de la sentencia y tampoco en otros días importantes, por lo que se nombró a Alonso de Vargas como su nuevo defensor, el mismo día que se dio la sentencia final. Esto no ayudó en mucho al inculpado, pues todo se resolvió el mismo día, ya que el defensor renunció a los nueve días que se tenían para probanza de la inocencia de Ocelotl. Lo único que pidió Alonso de Vargas fue “el dicho Martyn se haya beninamente, visto en la fee cathólica, y a él por no alcançar los derechos habrá negado, y que aunque este conveçido por la causa susodicha mereçer perdón, a lo menos esta primera vez, ni debe ser relaxado ny puéstole otra pena corporal, y que renunciando el dicho térmyno de la publicaçión, y otro qualquier térmyno que de derecho le competa, concluye definytivamente, y pidio sentencia”⁴¹.

La primera parte de la sentencia que implicaba la exhibición pública se realizó el mismo día que se dictó la resolución, el 7 de febrero de 1537. Se notificó

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ *Ibíd.* f. 141v.

⁴¹ *Ídem*.

previamente al acusado y luego “fue sacado el dicho Martyn de la carçer del dicho Santo Officio y llebado caballero en una azemila por las calles públicas de esta dicha çiudad y a los tiangues de México y de Santiago con Vos de pregonero que publicó su delito asy en lengua de yndio como de español”⁴².

Martín Oceltol no pudo llegar a España, ya que el navío en la que se embarcó naufragó poco tiempo después de haber partido. No se supo nada de aquéllos que iban a bordo, por lo que la imagen mística del personaje creció. No sólo fue el que no encontraran su cuerpo, además de eso poco tiempo después se encontró que un tal Andrés Mixcoatl decía que él era Oceltol, que no había muerto. Esto nos lleva al siguiente caso en el que encontramos a otro hombre-dios.

El diez de julio de 1537 se recibió una acusación de don Joan, quien fuera el cacique de Xinatepeque, que por descargo de su conciencia acusaba a Andrés Mixcoatl y a su hermano Tlaloc (ambos hermanos de Martín Ocelotl), porque en el pueblo de Copilla les pedía a los indios papel, copal y hule. Estos artículos eran para ahuyentar las lluvias que destruían los maizales y el acusado agregó que aunque Mixcoatl hizo las ceremonias la lluvia no se quitó⁴³. Los nombres de los implicados en este caso nos indican su carácter sagrado, pues los dos estaban relacionados con deidades acuáticas y eso también nos explica el motivo de su acusación. Por un lado Mixcoatl era la deidad de las tempestades, cuya traducción literal es nube de serpiente, que es también una de las formas que se identifican por los que saben sobre el pronóstico de lluvias y una formación nubosa de este tipo indicaría una fuerte tormenta, solo por el nombre que ostentaba nos damos una idea de que era una personificación de la deidad. Por el otro lado, Tlaloc también hacía referencia a una antigua deidad, la de las aguas, por lo que ante estos dos acusados se estaba en presencia de hombres-dioses. El personaje importante en este proceso fue Mixcoatl, pues la investigación, los testigos y demás cosas que lo conforman están centrados en él.

⁴² *Ibíd.* f. 142r.

⁴³ González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912, p. 53.

En el transcurso de la investigación salieron más detalles de Mixcoatl que develaron que se trataba de un hombre-dios, así como de una figura de mucho cuidado para los intereses de la Iglesia. Por un lado, la realización de ceremonias para la atracción de lluvias nos indica que Mixcoatl era un antiguo sacerdote de las deidades acuáticas, como ya lo mencionamos antes. No se trataba de un simple sacerdote, ya que era también un hombre-dios, pues como hemos dicho sólo estos tenían la capacidad de personificación y/o encarnación de otro, pues como lo declararon varios de los testigos, el acusado decía que Martín Ocelotl no murió, pues se transmutó en Mixcoatl y que su lucha contra los españoles continuaba⁴⁴, al menos esa era la idea que se deseaba transmitir. Andrés decía que no era Ocelotl el que había partido a Castilla, pues seguía en Nueva España y que el que se había embarcado era un mensajero suyo. Además de que también contaba a la gente que había escapado de prisión de Xicutepec⁴⁵.

Mixcoatl buscaba reunir cosas para hacer una revuelta en contra de los españoles, en la misma línea que Ocelotl lo planteaba. Además de que uno de los testigos señaló que estaba juntando material para la fabricación de armas, flechas específicamente y que era Martín Ocelotl, que se encontraba en Texcoco quien se lo mandaba⁴⁶. Mixcoatl también cuestionaba la religión de los españoles, en este caso el inculcado señalaba que los indios dejaban de creer en sus antiguas deidades y los invitaba a que no lo hicieran, por ello demostraba que la falta de lluvias se podía superar haciendo los rituales necesarios.

Mixcoatl era un personaje nocivo para los españoles y por lo que era indispensable que se aplicara todo el rigor de la justicia. Este caso también se encuentra presente la angustia que los hispanos sentían de una probable rebelión de los indios. Al encontrarse nuevamente de frente con un personaje carismático y con poder para convocar a los indios, invitarlos a no olvidar a sus dioses, pero sobre todo a pedir instrumentos para la fabricación de armas era de vital importancia poner un alto. Nos hace falta la información sobre lo sucedido con el

⁴⁴ Buelna, María Elvira. *Indígenas en la Inquisición...* p. 314. David Tavárez Bermudez, *Las guerras invisibles*, p. 82.

⁴⁵ González Obregón, Luis. *Procesos a indios*, p. 64.

⁴⁶ *Ibíd.* pp. 57-58. El testigo era un tal Martín con nombre de indio Xulutecatl, que era vecino de Atliztaca.

otro hermano, Tláloc, del que se únicamente se dijo que hacía campaña con él, pero en el resto del proceso no se habla más.

Es pertinente hacer una comparación entre Oceltotl y Mixcoatl, la primera es que Oceltotl actuó con mucha mayor cautela, la formación en el sacerdocio fue también más profunda, además de que se realizó en tiempos prehispánicos, en el que la educación y preparación correspondían a lo que el sistema ordenaba. Se dice que la preparación sacerdotal de Mixcoatl la recibió en Chiautla en la década de 1520, por lo que fue en la clandestinidad, así que no tuvo el rigor que Oceltotl tuvo. Además de que su forma de actuar respondió a ciertos intereses particulares, tanto políticos como económicos, con lo que perdió la prudencia (Lopes, 2010: 89).

En la declaración hecha por Mixcoatl, señalaba que era cristiano bautizado desde cinco años antes, pero aseguraba que no era uno ejemplar. Él mismo reconoció que les decía a los indios que lo que los frailes predicaban era erróneo, además de “que él era dios, y que sacrificasen delante de él y que tornasen a sus ídolos y sacrificios como de antes, é que él hacía llover...”⁴⁷. Luego de lo anterior, declaraba que lo que había hecho era por engaño del demonio y que se arrepentía y pedía perdón a Dios, así como misericordia a Juan de Zumárraga, que en adelante sería un buen cristiano y creería en lo que los frailes predicaban.

La resolución en este caso fue:

...que debemos de condenar y condenamos á los dichos, cada uno de ellos, á que de la cárcel y prisión donde están, sean caballeros en sendos asnos ó bestias de albarda, y con voz de pregonero que manifieste sus delitos, sean llevados por las calles públicas acostumbradas de esta Ciudad, y por los tianguis, y en las espaldas les sean dados cada cien azotes, y sean remitidos á los lugares donde son y donde predicaron y domatizaron, en especial a los lugares muy grandes, en especial en Tulancingo, y en los otros que el guardián de Tulancingo pareciere, para que asimismo en aquellos sean azotados, y delante de mucha gente abjuren las herejías que han predicado, y juren que no tornarán á ellas, so pena de relapsos...⁴⁸

⁴⁷ González Obregón, Luis. *Procesos a indios*, p. 74.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 77.

Los hechiceros

Desde la perspectiva cristiana, los hechiceros trataban de manipular cosas que estaban reservadas para Dios y por lo tanto eran entendidas como acciones inspiradas en el Diablo. Se puede definir a la hechicería como la manipulación de elementos de la naturaleza por intercesión demoníaca, así como la tergiversación de la realidad con el fin de confundir a las personas y al hechicero como al encargado de hacerlo. Por otro lado, la designación de hechicero también aplicó a los antiguos sacerdotes, en ese sentido, varios de los acusados ante la Inquisición se desempeñaron como antiguos *teopixki*, algunos de los cuales no necesariamente cumplían con rituales expresos para modificar las situaciones de la vida. Algunos de ellos serían sólo los coordinadores de actos rituales, ofrendas y sacrificios.

Entre las hechicerías practicadas por los indios acusados ante la Inquisición apostólica hay una importante variedad, entre las que destacan la conjuración del granizo, la transformación en animales y la adivinación. Dar cuenta de cada una de las especialidades resultaría difícil a partir de este tipo de documentos, ya que a los inquisidores no les interesaba presentar una tipología, simplemente fueron señalados como dogmatizadores o hechiceros.

El primer proceso inquisitorial en contra de indios por Juan de Zumárraga, del que hasta el momento se tiene conocimiento, fue de julio de 1536, en el que se acusaron a dos indios por idólatras, llamados Tacatecle y Tecustecle de Tlanocopan, en el actual Estado de Hidalgo. En el transcurso del proceso se encontró que María Tico también fue participe en diversos hechos, por lo que también se incluyó en la sentencia final⁴⁹.

El encomendero de ese lugar, el español Lorenzo Suárez fue quien los acusó, luego de que unos indios le hablaran de unos sacrificios que realizaban a sus antiguos dioses. Lo primero a lo que se debe poner atención en este proceso es a los nombres de los acusados, pues “resultan ser versiones confusas de *tlacateccatl* y *tlacochcacatl*, dos títulos meritocráticos que designaban a guerreros

⁴⁹ AGN. Inquisición, vol. 37, exp. 1, fs. 1-10.

nahuas que habían tomado cautivos durante las batallas y que luego ejercían labores políticas”⁵⁰. Estos títulos además de ser utilizados por autoridades de origen prehispánico, indican que incluían entres sus capacidades políticas, otras de orden religioso.

Al mismo tiempo, se podrían considerar con personalidad sobrenatural, pues no se trataba de simples sacerdotes, ya que eran los encargados e iniciar a otros, no estoy seguro de ponerlos en el apartado sobre los hombres con personalidad sobre natural, pues a pesar de que presentan ciertas características, en el proceso no se puso el énfasis en sus capacidad mágicas. Estos dos hombres eran los encargados de llevar a cabo las ofrendas, como se demuestra a lo largo del juicio, pero además eran los que decidían a quién se debía sacrificar e instruir a los guardianes de la sabiduría antigua. Estos conceptos de *tlacateccatl* y *tlacochcacatl* los encontraremos en otros procesos, aunque en ninguno de los documentos notamos que se hayan percatado de que representaban cargos, se reconocen como autoridades, pero no se dice de qué tipo.

Tlacatecle y Tecustecle realizaban fiestas a la honra de sus dioses cada 20 días, al igual que lo hacían en la época prehispánica. El acusador, Alonso Suárez, encontró que estos indios realizaban ofrendas de sangre a sus dioses, después de eso también averiguó que no acudían a la doctrina y que hacían cosas que estaban en contra de la fe. En el transcurso de la investigación también se determinó que María, hija de Tacatecle, participaba activamente en esas fiestas, por lo que al final del proceso también se le dictó sentencia por su comportamiento idolátrico.

Un dato interesante es que en las declaraciones de los acusados se dice que si se realizaban tales actos, pero con la finalidad de pedir lluvias y no para rendir culto a sus antiguos dioses. Tecatecle dijo que los indios sorprendidos por Alonso Suarez “estaban sacrificando y llamando al demonio para enbíase agua, y queste

⁵⁰ Tavárez Bermúdez, David. *Las guerras invisibles*, pp. 76-77. Kevin Terraciano, “Three views of the Conquest of Mexico”, Susan Schroeder (Editor), *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing and Painting Spanish Colonialism*, Portland, Sussex Academic Press, 2010, pp. 26-27.

confesante no estaba allí”⁵¹. El concepto de hechicería era utilizado no sólo para hablar de personas que tenían ciertas capacidades mágicas, también se usó para designar a los antiguos sacerdotes. Los acusados se desempeñaban como guardianes de las antiguas deidades, coordinadores de ceremonias y guías de los que serían sus sucesores, es decir, eran *teopixque*.

Lorenzo Suarez fue el acusador, era el encomendero del lugar donde sucedieron los hechos. Suárez convenció a un indio de nombre Diego Xiuitl de que le dijera dónde estaban los demás, pues había escuchado de ciertas reuniones por otros indios, quien bajo presión lo llevó al montículo en el que se encontraban. De acuerdo a la declaración del encomendero, cuando éste y sus acompañantes llegaron al lugar vieron que estaban los indios haciendo sacrificios, cuando los oyeron salieron “con tanto estruendo, que le pareció a este denunciante que eran más de trescientos”⁵². En el lugar encontraron, entre otras cosas “púas de maguey y copal, navajas y vestiduras de ydolos, y plumas... yautle, y sahumeros y neçensarios, puestos en un cu dentro y fuera, y cantaros de pulcre, y comida, y ençensarios, y otros géneros de cacao, y géneros de bendas, y mucho alrededor del dicho cu rezién fechos, y derramada mucha sangre por el dicho cu”⁵³. Además de lo anterior, también “halló doss muchachos que estaban sacrificados en las piernas, y que tomó a los muchachos y les preguntó por un naguatato, qué hazían allí, para qué los tenían, y que ellos dixeron que les mostraban para ser papas”⁵⁴, quienes de acuerdo con el acusador, no querían serlo.

Varios de los testigos ratificaron el hecho, reconocieron que los acusados fueron sacerdotes durante la época prehispánica y que realizaban ofrendas en tiempos del cristianismo. El guardián del convento de Tula, acompañó a algunos indios para que declararan sobre los procesados, uno de ellos señaló “quel dicho Tacatecle era tenido por ydólatra y mal xrisptiano, y no le habían podido hazer yr a la doctrina xrisptiana, y haviendo monasterio çercano, y que quando los padres yban a baptisar y a predicar, luego se escondía, y que nunca había querido hazer

⁵¹ AGN. Inquisición, vol. 37, exp. 1, f. 6r.

⁵² AGN. Inquisición, vol. 37, exp. 1, fs. 1-10, f 2r.

⁵³ *Ídem*.

⁵⁴ *Ídem*.

yglesia a su pueblo”⁵⁵. Mientras que Pedro Borjas “Dixo que al caçique de Titalaquia, donde este testigo fue corregidor, ha oydo dezir quel dicho Tacatecle es sacrificador, borracho y que tiene muchas mugeres, y que ha oydo dezir este testigo a muchas yndias e yndios que se haze tigre y que es mal hombre y hechizero”⁵⁶. El religioso Diego Diez señaló que era “público y notorio quel dicho Tacatecle es hechizero, y se torna tigre y bruxo...”⁵⁷.

Además de los señalamientos de ofrecer sacrificios a sus antiguas deidades, también se supo que recaudaban tributos para realizar las ofrendas correspondientes cada veinte días⁵⁸. La hija de Tacatecle era la encargada de recoger lo que los macehuales entregaban. Además se supo que tenían una relación incestuosa, lo cual influyó aún más para determinar la culpabilidad del procesado.

Los muchachos que se encontraron ofrendando su sangre a los antiguos dioses también fueron testigos en contra de los procesados. En la documentación del proceso no aparecen los nombres de estos indios. Ellos decían no estar muy de acuerdo en ser instruidos en las enseñanzas de la antigua sabiduría religiosa. Por otro lado señalaron que no era la primera vez que los acusados los obligaban a ofrendar su sangre, ya que en otras ocasiones los sangraban de las orejas o de otras partes del cuerpo.

A los acusados en este proceso les preguntaron sobre sus conocimientos doctrinales y buenas costumbres cristianas. A Tacatecle le preguntaron, través de Agustín de Rodas, en lengua otomí: “sy es crisptiano babtizado. Dixo que sy, e que le avía babtizado el padre de tula, e que se llama Antonio...”⁵⁹. Además le preguntaron si en la doctrina a la que asistía le enseñaban “que solo nuestro

⁵⁵ *Ibíd.* f. 3r

⁵⁶ *Ibíd.* f. 3v.

⁵⁷ *Ibíd.* f. 4v. De todos los procesos en los que participó Juan de Zumárraga como juez inquisidor, esta es la única mención que se hace a brujería. Aunque varios investigadores insisten en que hubo otros acusados por brujería en esta primera inquisición.

⁵⁸ De alguna manera encontramos cierto parecido con este proceso y el que se realizó a Tanganxoan II, pues lo que inició en el del mandatario michoacano por un asunto de desvío de impuestos terminó en un asunto de idolatría. En este proceso ocurrió a la inversa, sin embargo notamos entonces un componente político, uno religioso y uno económico, que en otros no es tan fácil de percibir.

⁵⁹ *Ibíd.* f. 6v.

Redentor Jhesuxripsto era Dios verdadero uno-e-trino-e que solos los que oyan e trayan a sus santos evangelios e tenían santa fee catholica...”⁶⁰. Si el asunto de la trinidad es complicado de explicar en el mismo idioma, imaginemos lo difícil que era para un fraile que comenzaba a conocer el idioma de los indios. Luego dados los contextos culturales de las dos personas, no habría manera de equipararlos y si a esto le sumamos que en interrogatorio las preguntas no eran directas ¿qué clase de respuesta tenemos? El indiciado contestó que sí a todo y que sabía que era un pecador. Desde luego en base a esas respuestas se juzgó. Lo mismo sucedió con el otro implicado, a quien le hicieron las mismas preguntas y las respuestas que dio también fueron parecidas a las del primer acusado.

En la sentencia que se les dio, se decía que sería benigna pues “son tiernos nuevamente convertidos a nuestra fee cathólica...”⁶¹. Así el fallo fue:

que sean sacados de la cárcel deste Santo Oficio donde están pressos, y cavalleros, en sendas bestias de albarda, atados a los pies y a las manos en los de pregonero que manifiestan sus delitos, desde la dicha cárcel sean llevado el dicho Tecatece y Tacustecle, desnudos desde la sintura arriba, y las espaldas, por el verdugo, les sean dados muchos açotes hasta que sean llevados al tianques de Tatelulco de Santiago desta çuidad, y subidos donde está la horca, públicamente trasquilados , y en su presencia, sean quemados la mitad de los ydolos que les fueron tomados, y esto fecho, sean torados a cabalgar en las dichas bestias, de la manera que vinieron, y sean llevados al tiangues de México açotándolos, y en el dicho tiangues, en su presencia, sean ecabados de quemar los ydolos y sacrificios que les fueron tomados⁶²

Una vez concluido con el acto antes mencionado, debían regresar a la cárcel donde estaban presos para que fueran llevados a un monasterio, por tiempo de un año y más si fuera necesario. Además de que se les advirtió que en caso de reincidencia por sacrificios no habría misericordia y serían relajados al brazo seglar. En tanto que para María Tico, la sentencia fue que se enclaustrara en el convento de Santa Clara en México, sin tiempo específico, para que fuera instruida en las cosas de la fe para que supiera que cometió un pecado muy grave⁶³.

⁶⁰ *Ídem*.

⁶¹ *Ibíd.* f. 9v.

⁶² *Ídem*.

⁶³ *Ibíd.* f. 10r.

Desde el principio los indios acusados de idolatría aceptaron su participación en estos actos, así Tecuxtecle en su declaración dijo: “puede haber cuatro años que engañados del demonio comenzaron a entender es estos sacrificios, y que después acá lo han usado y hecho en cada año, y que él conoce su pecado y conoce haber estado en ello, y que de aquí en adelante quiere vivir al servicio de Dios...”⁶⁴. Mientras que Huitzinahuatl declaró que hacía sacrificios y ayunos “engañados por el diablo han entendido en sacrificios é en sus ceremonias antiguas”⁶⁵, de los cuales hacía tres años que había vuelto a sus viejas creencias. En el mismo sentido, Tlacatecle expresó “que era verdad, que él aunque se babtizó ha sido mal xpiano y el diablo le ha traídos engañado, porque siempre hacía é mandaba hacer sus sacrificios é ritos auntiguos é ceremonias á sus ídolos...”⁶⁶.

Dado que las declaraciones de los indios estaban en total acuerdo de que habían participado en rituales idolátricos, no hubo mucho que se pudiera hacer para evitar una sentencia acusatoria. Lo que si hubo fue una derogación de parte de ese veredicto, el cual incluía la confiscación de sus bienes, pero se dijo que eso no se aplicara por ser pobres y miserables, también vemos que se consideró un castigo benigno porque estos indios eran nuevos en la fe. Entonces la sentencia final consistía en que fueran “sacados de la cárcel de este Santo Oficio, con sendas sogas á las gargantas é corosas y candelas encendidas en las manos, sean llevadas al pueblo de Escapuzalco, donde son naturales, y allí, la dicha fiesta, estén en pie á la misa que se dixerem y les sea predicado y dado á entender su yerro é falsedad é idolatría; é las abjuren é aborren y detesten públicamente...”⁶⁷, así como cien azotes a cada uno por los tianguis de la ciudad de México. Esto bajo advertencia de que si había reincidencia serían declarados herejes y relajados al brazo secular. Por otro lado, se pretendía que esa sentencia sirviera de ejemplo a los que oyeren y vieren.

⁶⁴ González Obregón, Luis. *Procesos de indios...* p. 102.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 103.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 104.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 106.

Como en los otros casos antes citados, vemos que los indios acusados fueron tenidos como personajes dañinos para sus localidades, representaban un enfrentamiento a la autoridad religiosa y civil. El elemento económico es aún más patente en ese caso que otros, por la recaudación de tributos que se encontró en el transcurso del proceso. De esa manera se entiende que haya una pena pecuniaria, que consistió en la venta de sus bienes. Con eso se lograría de alguna manera que el poder que estos indios concentraban no fuera tan fácil de restituirse, para cuando salieran de la reclusión a la que fueron enviados.

De los cuatro procesos aquí citados, podemos ver en tres a hechiceros con formas de actuar distintas, además de que también notamos que el concepto de hechicería es utilizado de diversas maneras y no necesariamente con el de la manipulación de lo sagrado. Algunos de los personajes que veremos como “guardianes de ídolos” podríamos incluirlos en el apartado de hechiceros, pero los procesos no nos otorgan la información suficiente para tener una afirmación contundente de que se tratara de antiguos sacerdotes. Por ello no están incluidos en este apartado.

Hemos dicho que Martín Ocelotl era un hombre-dios, en el proceso inquisitorial en su contra, el aspecto que más se remarcó fue la hechicería. Como ya ha sido declarado por varios autores, entre ellos López Austin, en la cosmovisión mesoamericana un especialista no se circunscribía a una sola forma de hechicería, sino que podría desempeñar varias a la vez y podría ser bueno o malo, de acuerdo al contexto en el que se desarrollara. En ese sentido, un hechicero podría ser adivino y tener el poder de metamorfosearse en animal, llamar la lluvia o alejarla, por ejemplo.

A través de los datos que los testigos presentados en el proceso de Ocelotl notamos que eran varias las especiales que tenía. Destaca la predicción climática, pero además era también adivino, nahual, incluso médico. Las declaraciones de los testigos nos hacen dibujarnos mentalmente a un personaje sumamente complejo, capaz de ayudar, pero al mismo tiempo de dañar. Antonio de Ciudad Rodrigo, quien era el guardián del convento franciscano en Tetzco, declaró que

Ocelotl era un hechicero que se transformaba en gato y tigre, además de que alborotaba a los indios para embaucarlos en cosas vanas como las idolatrías. Pero Ciudad Rodrigo reconocía en el inculpado a una persona inteligente y poderosa, pues señalaba que cuando intentaban reprenderlo por palabras o actos que contradecían la fe “daba unas respuestas muy agudas, como un theólogo”⁶⁸.

La hechicería en Ocelotl se encuentra presente desde la acusación, ya que en el proceso se dice que se presenta a un tal Martín Ocelotl quien, entre otras cosas, “ha fecho muchas hechizerías y adivinanças, y se ha hecho tigre, lleón y perro, e ha dogmatizado, y dogmatiza a los naturales desta Nueva España con cosas contra nuestra fee, y a dicho que es inmortal, y que ha hablado muchas vezes con el diablo de noche...”⁶⁹. La predicción del clima fue uno de las formas que más encontramos en Ocelotl como hechicero.

En las declaraciones de algunos testigos se decía que Ocelotl recomendaba sembrar maíz, maguey y tunales porque presagiaba una gran sequía y por lo tanto una escasez de comida, además de que regalaba coas. En algunos casos la propiciación de lluvias era considerada como algo incorrecto, el *Tratado de las supersticiones* de Castañega, así lo estipula pues decía que sólo a través de un pacto demoniaco se podía acceder a tal conocimiento. De acuerdo con Castañega, la práctica de la conjuración de lluvias era tan común y tan pública “que por maravilla ay pueblo de labradores donde no tengan el salario señalado y una garita puesta en el campanario o en algun lugar muy publico y lato para el conjurador porque este mas cerca de las nuves y demonios”⁷⁰.

No todos los testigos que recibieron las recomendaciones de Ocelotl lo conocían, uno de ellos fue don Joan señor de Tecamachalco⁷¹, a quien le envió la coa, unos cañutos y la exhortación a sembrar maizales y magueyes. A través de la declaración de Domingo Tepecomeca, indio vecino del pueblo de Cahula, nos damos cuenta de que don Gonzalo, quien era el señor del Cahula fue otro al que

⁶⁸ AGN, Inquisición, Vol. 38, exp. 004, 1536, f. 136v.

⁶⁹ *Ibíd.* f. 132.

⁷⁰ Castañega, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones*, p. 85.

⁷¹ AGN, Inquisición, Vol. 38, exp. 4, f. 132r.

recomendó sembrar magueyes y tunales previendo los efectos de una sequia cercana. Pero además con este testigo, notamos que Ocelotl era tenido como médico, ya que don Gonzalo buscó a Ocelotl por un mal que lo aquejaba, de manera que el hechicero le dio un bebedizo con el curó al enfermo⁷². El conocimiento que poseía Ocelotl de lo oculto no para ahí, pues ese mismo día otro indio le preguntó por una enfermedad que padecía, al cual le regaló una manta para cuando se muriera tuviera en qué lo envolvieran, pues su enfermedad no tendría un buen fin.

Ocelotl mandó llamar a los indios principales de algunos pueblos, entre ellos los de Tepeaca, para además de invitarlos a una fiesta, pedirles que “pongan muchos arboles frutales e maguies e tunales, e zerezos, e otras frutas, porque no ha de llover e ha de haver mucha hanbre, e con estas cosas se podía mantener, porque mayz no se ha de dar”⁷³. En la declaración del acusado, dijo haber entregado coas para que trabajaran, además de que reconoció que a don Gonzalo le dio a beber maçimorra, además le dijo “toma, come y es fuerça, que sy no comes, te morirás, questo es que nos faze vibir”⁷⁴. En cuanto a la predicción de las enfermedades dijo que no conocía al indio del que se acusaba predijo su muerte.

Fue también Cristóbal de Cisneros quien hizo la acusación por adivinación en el proceso a Ocelotl, la cual se planteó de manera contundente hacia finales de la investigación. Cisneros decía que para comprobar si lo que contaban de Martín Ocelotl era verdad, le dio un pedazo de oro a una india y le dijo a Ocelotl que se lo habían robado y accedió a hacerlo delante de los indios que pudieron hacerlo. Para saber quién era el culpable del robo Ocelotl “mandó traer una xicara de agua, y unos frizoles negros, y otros amarillos, y sacó un manoxico de pajas blancas...”⁷⁵. Antes de hacer el conjuro para ubicar al ladrón, pidió a los indios que allí se encontraban que le dijeran quien lo hizo y que no estaban enojados por ello, como ninguno aceptó:

⁷² *Ibíd.* f. 132v.

⁷³ *Ibíd.* f. 133r.

⁷⁴ *Ibíd.* f. 134v.

⁷⁵ *Ídem.*

... el dicho Martín tomó doss granos de frizoles negros, y diolos a un yndio que los comiese y masçiese, y tras de ellos, les dio a beber del agua de la dicha xicara, y luego le dio otro grano de frizol amarillo, y dixo que lo tragase entero, y después quel dicho yndio dixo que había tragado el dicho grano de frizol, tomó las dichas pajas blancas y mojadas en la dicha agua de la xicara, y tocava con ellas sotilmente en las uñas de los dedos de los pies, y luego fecho todo esto, dezía el dicho Martín al dicho yndio, “levantate”, y levantado, hazía que se sacudiese las mantas, y asy hizo a cada un yndios de los susodichos...⁷⁶

Ocelotl decía a los indios que aquel que echara el frijol entero sería el verdadero culpable, pero la india que tenía el oro escondido no se aguantó más y le dijo que no lo había robado, que el tal Cristóbal se lo había dado. Además agregó “para qué andas engañando a los yndios con tus falsedades”, con esto Cristóbal de Cisneros aprehendió a Martín Ocelotl⁷⁷ y fue este hecho el contundente para que se le acusara de hechicería, herejía y dogmatizador.

Andrés Mixcoatl resaltó mucho más como hechicero que como personificador de deidades. La propiciación de lluvia era su especialidad, desde la perspectiva de los indios esto era lo que hacía que fuera una persona con rasgos sobrenaturales, pues podía tener contacto con las deidades y así llamar la lluvia. El caso se inició a partir de la acusación don Joan, cacique de Xinatepeque, quién dijo que “sabe de un hermano de Marín Ucelo, que se llama Miscoatle y de otro hermano suyo que se llama Tlaloc”, éstos pedían a “los indios del dicho pueblo de Copilla que le diesen papel y copal y ulle, que es aquél de que hacen las pelotas, para hacer ciertas hechicerías y cosas ceremoniáticas y supersticiosas, haciéndoles creer que con aquello hacía cesar la mucha lluvia y tempestades que destruía los maizales y algodonaes, que con la mucha lluvia se iban a perder...”⁷⁸. En las declaraciones de testigos se confirmó la acusación, de tal manera, se habla de su paso por varias partes por donde había sequías y en otras donde las pronosticaba, estos eran: Metepec, Zacatepec, Apipilhuasco, Atlixteca, Tepehualco, Tulancingo, esto nos indica que su radio de acción fue bastante amplio.

Uno de los testigos señalaba que “estando en Metepec, no llovía y secábanse los maizales; el dicho Andrés pidióles copal y papel para ofrecer y hacer sus encantamientos de noche, luego á otro día, á medio día, llovió mucho, por lo cual

⁷⁶ *Ibíd.* f. 138v.

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras...* p. 53.

creyeron en él, y luego cuatro pueblos...”⁷⁹. Con lo anterior podemos que algunos indios confiaban en la efectividad de estos hechiceros. En su paso por Tepehualco le dijeron que tenía varios años que no llovía, por lo que “hizo sus encantamientos, en que hizo arder copal y papel, y esto era de noche, y otro día, en medio día, llovió mucho”, en ese mismo lugar, al decir del testigo, tenían otro especialista al cual Mixcoatl culpó de la falta del lluvia, razón por la cual lo mataron.

Otro testigo, además de señalar sobre el uso de la ofrenda de copal y papel refirió también el uso de un “bracero de esos que son dedicados al demonio, y truxéronle cierta yerba que se llama yzacheyatl [estáfate], y púsola en el brasero para que ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes, que no lloviese...”⁸⁰. En este caso notamos que se buscaba alejar la lluvia para que no dañase a los pobladores y los cultivos.

Además de su papel como propiciador de lluvias también se desempeñó como adivino, así lo dijo Xulutecatl, vecino de Atliztaca. Este indio señalaba que Mixcoatl comulgaba a los indios con unos hongos llamados *nanácatl* “que son los dichos honguillos con que ven visiones”⁸¹. Con el uso de estos productos Mixcoatl era capaz de conocer cosas como enfermedades, la fortuna de las personas, incluso encontrar objetos perdidos. Era éste personaje uno menos cauteloso que Ocelotl, además de que se nota que la preparación recibida fue menos ardua. El trabajo que desempeñó sería descubierto tarde o temprano, pues lo hacía a la vista de todos y en lugares concurridos, a la inversa de lo que hizo Ocelotl de buscar lugares íntimos para buscar el apoyo de elites locales. Rasgo que también fue distinto con su hermano, pues no parecía buscar la aprobación de los indios principales sino que los macehuales hablaran de la efectividad que sus actos tenían. De cualquier manera se presentó como alguien nocivo para el nuevo modelo religioso. No sería el último de los indios hechiceros procesados, pero tal vez su caso con el de Ocelotl forman un binomio difícil de igualar.

⁷⁹ *Ibíd.* p. 56.

⁸⁰ *Ídem.*

⁸¹ *Ibíd.* p. 60.

A Gaspar un indio de Otumba también lo podemos colocar como un hechicero, aunque su acusación fue por idolatría, pero al ver el caso se trataba de un hombre que podía alejar el granizo, pues se encontró que poseía unas navajas y papeles que utilizaba para tal finalidad. El juez en esta causa fue Joan Rebollo, quien tenía la licencia y mandamiento de Juan de Zumárraga. El proceso de julio de 1540 inició con la declaración del acusado, el “dixo que tenía la navaja para que quando tronava y granizaba la juntaba con un poco de romero de la tierra y chupava y deshazía el granizo...”⁸². La navaja y el romero los ponía en el patio de su casa para que se alejaran los granizos y el papel que estaba en su poder era el que utilizaba antes de bautizarse para ofrendar a sus antiguas deidades o como lo menciona el documento al Diablo. También se le preguntó a Gaspar por unos ídolos que tenía escondidos, de los cuales dijo que si tenía uno en una cueva en Tezcoco, pero que unos muchachos lo habían quemado. Ante lo no dicho en este proceso nos queda suponer dos cosas, por un lado, que al ser cuestionados por la posesión de antiguas deidades, sobre lo cual el procesado aceptó tener y la relación con rituales de conjuración de granizo es probable que se tratara de algún especialista ritual. Por otro lado, también es posible que se tratara de una conjuración de las que se hacían en el hogar como parte de los conocimientos generales transmitidos como parte de la costumbre, sin ser necesariamente un hechicero. De acuerdo a los elementos que se manifiestan en el proceso considero más posible el primero de los caminos señalados, además de que los juicios iniciados por Zumárraga estaban orientados a perseguir actores políticos de riesgo.

El interés que había en este caso era por noticias que se tenían acerca de una cruz, en la que se había colocado la cabeza de una de sus antiguas deidades. Tanto el acusado como los testigos negaron tajantemente conocer algo al respecto. En el desarrollo del proceso se supo de otro implicado en la posesión de ese crucifijo, un indio llamado Pedro, quien dijo haber comprado la cruz, la cual tenía por cabeza la de Cristo. Además “dixo que nunca hizo sacrificios a la dicha cruz a la manera de gentilidad, sino que quando ponía copal a la dicha cruz o

⁸² AGN, Inquisición, Vol. 37, exp. 2, fs. 18-19, f. 18r.

baylavan lo hazía a honrra de Nuestro Señor”⁸³. Una vez que no se encontraron elementos para condenar al indio Gaspar por la posesión de una cruz con cabeza de ídolo, Joan Rebollo dictó sentencia que consistía en “açotar en la carçel, y que se le notifique y dé a entender que sy otra vez lo haze, que será quemado por relaso, y questo hecho, se suelte de la dicha carçel, y que los açotes sean çiento”⁸⁴.

Las irregularidades en este caso resaltan a la vista desde el incio, para empezar no hubo una acusación, tampoco se da una razón por la cual se haya iniciado con la causa. La ausencia de testigos, así como la falta de fiscal y defensor (Buelna, 2009: 410), hace de este un proceso poco ortodoxo. Como bien lo apuntó Elvira Buelna, el énfasis en este caso se hizo en la posesión de una cruz con una cabeza, que ya hemos señalado y en base a eso fue que se dictó la sentencia. No parece que haya sido de mayor importancia las conjuraciones de granizo que se señalaron por parte de los acusados. Esto nos hace pensar que la desviación del culto cristiano es lo que se destaca en un caso contra indios. La conjuración de granizo no parecería algo tan sencillo y sobre todo por los utensilios que se describen, entre ellos el papel que se dice utilizaban para ofrendar a sus antiguos dioses. Las cosas que dejaron sueltas nos invitan a pensar en otros aspectos de los personajes enjuiciados, pero sólo serían suposiciones sin fundamentos.

Los protectores de deidades

Los procesos inquisitoriales a indios más numerosos fueron aquellos relacionados con la posesión de antiguas deidades, ya fuera porque estaban resguardadas o porque se les seguían ofreciendo sacrificios, a pesar de que aquellos que las protegían decían ser ya cristianos. Por la severidad en las penas que se determinaron en estos casos percibimos que Zumárraga reconoció que las figuras no eran sólo un símil sino que en algunos contextos eran la deidad a la que aludían. Debido a eso y para que la nueva religión tuviera el éxito necesario era imprescindible arrancar de raíz todas las cosas que les recordaran a los indios sus

⁸³ *Ibíd.* f. 18v.

⁸⁴ *Ibíd.* f. 19r.

antiguas creencias, los antiguos dioses eran una de las formas que les tendría presentes tales tradiciones. Vemos dos tipos, los que sólo los resguardaban y los que además de tenerlos protegidos, también les realizaban sacrificios y ofrendas.

El proceso contra Tacatecle y Tecustecatli es uno de los ejemplos de este tercer tipo de procesos. Como hemos dicho antes, el caso es a partir de una denuncia hecha por Alonso Suarez, quien supo que ciertos indios participaban en ceremonias a sus dioses. En el lugar en el que se encontraron a diversos indios que ofrecían sacrificios, entre ellos unos jóvenes que ofrendaban su sangre, además de que en el sitio también había una multitud de deidades.

El denunciante, Alonso Suarez, además de señalar la ceremonia en la que los encontró, también presentó dos cajas con nueve figurillas de las deidades a las que les rendían el culto. Más adelante, el mismo Lorenzo Suarez declaró que la hija de Tacatecle, María, era tenida por su padre como una diosa y que ella era quien recogía los tributos que los papas pedían para el culto de sus dioses. El 19 de noviembre de 1538 fueron presentados ante Juan de Zumárraga ciertos ídolos, así como objetos utilizados para sacrificios y con ellos a Pedro Tacatecle, Francisco Huitzinahuatl, Tecuxtecle, Pedro Antonal, Martín Cuico y Juan, todos ellos de Atzacapozalco, los primeros tres eran indios principales y los últimos naturales de ese pueblo. En el desarrollo del proceso se encontró que se realizaban sacrificios con la finalidad de obtener buenos temporales y que crecieran los maizales⁸⁵. También se supo que Tacatecle, Francisco Huitzinahuatl, Tecuxtecle, obligaban a los otros tres muchachos para que ayunaran durante cien días, esto ayudaría para lograr el cometido de tener buenas cosechas, los tres principales también lo reconocieron en sus respectivas declaraciones. Entre las deidades que le fueron presentadas a Zumárraga se encontraban: Huitzilopochtli, Cuileuque (Cihuacóatl) y Tlacatecóltil.

La pervivencia de estas ceremonias y el uso de figurillas de los antiguos dioses en un contexto cristiano representaban un importante peligro para la evangelización.

⁸⁵ Este proceso se encuentra en Luis González Obregón. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1912, pp. 99-114. El original está en: AGN, Inquisición, vol. 37, Exp. 2, fs. 11-17.

Por ello era necesario establecer una pena para los culpables que fuera dura para ellos, pero que al mismo tiempo los demás indios la entendieran como un ejemplo de lo que les podría pasar, recordemos que los acusados eran indios principales y no se tuvo por ello ninguna atenuante. Zumárraga no consideró que los indios que ofrendaban su sangre eran deidades que se encontraban en los penitentes. Ya que el proceso no centró en ello no podemos más que hacer mención del caso, pero sería otra forma de idolatría, sin embargo a estos jóvenes que ofrecían su sangre no les pasó nada, sólo fueron llamados a declarar.

Miguel Puxtecatlaylotlac, vecino de la ciudad de México fue acusado de idolatría por otro indio de nombre Marcos y de oficio pintor, el 23 de junio de 1539⁸⁶. Se decía que era el guardián varios bultos sagrados *tlaquimilolli*, que se encontraban en el templo de Huitzilopochtli, los cuales le fueron entregados cuando Tenochtitlan cayó a manos de los españoles. Estos envoltorios tenían algunas deidades a las que se hizo referencia durante el juicio y eran: Huitzilopochtli, Cihuacoatl, Tepuchtli, Tepehua y Tezcatlipoca.

Los bultos sagrados no fueron entregados de manera inmediata a Miguel Puxtecatlaylotlac, pues en el juicio se supo que un indio llamado Tlatoatl, muy cercano a Moctezuma los tomó del templo de Huitzilopochtli y fueron entregados a Ocuitzin, que era cacique de Azcapotzalco y quien solicitó la ayuda de otro indio principal de nombre Tlilantzi para que lo auxiliara en su tarea de resguardar a los dioses (Buelna, 2009: 363). De esta manera estos tres personajes fueron los encargados del cuidado de los envoltorios y de estar al pendiente de las ofrendas que necesitaban. Tiempo más tarde fueron llevados con Hernán Cortés a combatir en las Hibueras, pero éstos y otros principales fueron colgados. De tal manera que al saber de su muerte, los bultos que protegían fueron entregados al mercader Miguel Puxtecatlaylotlac, que era vecino de la ciudad de México.

Los primeros testigos en declarar fueron los hijos de Tlatoatl, Mateo y Pedro, ellos aseguraban que las deidades fueron entregadas a Miguel Puxtecatlaylotlac envueltas en petates para que las cuidara y realizará las ofrendas

⁸⁶ AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 3, fs. 20-46. Luis González Obregón, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, pp. 115-140.

correspondientes. Se acusaba que con esos actos mantenía vivas sus costumbres idolátricas, pero además inducía a otros indios. Mateo señaló que su padre era quien protegía el bulto sagrado “muy pesado, que nunca lo desataban, sino que lo adoraban, y que ninguno había que fuese muy principal lo desataba, por reverencia que le tenían y porque decían que quien lo desatase se moriría...”⁸⁷. Ese bulto al que hacía referencia no era el único que estaba en posesión de su padre, ya que dijo que el Cacique de Azcapozalco le entregó otros cuatro, que eran “Ciguacuatl, y otro Tespuchtl, y el otro Tlatlauque Tezcatepoca y el otro Tepegua”⁸⁸. Tras ser informados de la muerte de su padre, se recomendó a Marcos y a Pedro que protegieran ellos los bultos sagrados, hasta que un día un indio principal de México de nombre Tlacuxcaltecatl y otro de Tula llamado Yxcuecenci, enviaron por ellos. De acuerdo con el testimonio de Marcos, fue en ese momento en que fueron entregados a Miguel Puxtecatlaylotlac. Por su parte en la declaración de Pedro, también hijo de Tlatoatl, se corroboró lo dicho por Mateo.

Miguel Puxtecatlaylotlac en su declaración negó conocer a quien lo acusaba y también dijo desconocer que Tlatoatl tenía bajo su resguardo unos bultos sagrados. Por otro lado, señaló que acudieron a él unos indios que enviaron Tlacuxcaltecatl e Yxcuecenci, principales de México y Tula respectivamente. El acusado aceptó que los mensajeros llevaron unos envoltorios a su casa y que realizaron ofrendas, aunque esto lo dijo después de que le aclararon que había un pena de por medio. Además de esto señaló que los ídolos estuvieron en su morada durante diez días, pero después de ese tiempo desconocía el lugar al que los habían llevado. Una pregunta final tuvo que ver con el cambio en su declaración sobre su desconocimiento sobre los bultos sagrados, a lo que dijo que no lo recordaba de primer momento⁸⁹.

Vicencio de Riberol, Provisor de causas del Santo Oficio, fue asignado como defensor de Miguel Puxtecatlaylotlac, ya que “es indio y persona inorante de las

⁸⁷ González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras y hechiceros...* p. 116.

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ *Ibíd.* p. 121.

leyes, é que no quede indefenso...”⁹⁰. Después de que se le asignó un defensor a Puxtecatlaylotlac, se llamaron a otros testigos, todos indios, los cuales dijeron saber que los indios principales a los que se hacía mención como los guardianes eran conocidos por ello y por los vecinos de México. Un testigo interesante que se presentó en el proceso fue Culoa Tlapisque, quien dijo no ser cristiano, ni bautizado, además como oficio dijo ser “profeta y tenía la cuenta de los demonios y cargo de hacer las cosas que para ellos era menester...”⁹¹. La información que este testigo brinda no se relacionaba con Miguel Puxtecatlaylotlac, sino con los indios principales que según los otros testigos habrían enviado a mensajeros para entregarle a Puxtecatlaylotlac los bultos sagrados. También menciona que en una reunión donde estuvieron presentes varios indios principales se mencionó que el lugar donde podrían estar ocultos los dioses era Temazcaltitlan⁹². Llama la atención que pese a que el testigo dijo no estar bautizado, ni ser cristiano se le haya tomado como testigo, sin embargo no hay ninguna nota donde se desacredite o deseche su testimonio.

En la acusación formal que hacía Cristobal de Canego señalaba que era culpable de resguardar ídolos y por ello “...el dicho Miguel, de derecho es obligado á dar cuenta de los dichos ídolos por los haber tenido en su casa, como los tuvo, y encubrirlos y no los querer dar, siendo como es xpiano bautizado, y encubrir todavía los dichos ídolos, es heregía y error diabólico...”⁹³. Desde la perspectiva de Canego, Miguel debía ser “castigado grave y atrozmente, condenándole como á idólatra, sacrificador y guarda de demonios, y si necesario fuese relaxándolo al brazo seglar, y haciendo en su persona y bienes todos los autos y sentencias y castigos que en tal caso se requieren...”⁹⁴.

Por otro lado, Vicencio Riverol, como defensor de Miguel Puxtecatlaylotlac, contestó la acusación con una serie de argumentos que pretendían desecharla, entre otras cosas “porque en la dicha acusación no contiene cierto día, ni mes ni

⁹⁰ *Ídem.*

⁹¹ *Ibíd.* p. 123.

⁹² Este fue uno de los barrios más antiguos de México-Tenochtitlan, que durante la colonia se fusionó con el barrio de la Merced, que existe hasta nuestros días.

⁹³ González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras y hechiceros...* p. 127.

⁹⁴ *Ídem.*

año, ni las otras solemnidades que de derecho se requieren en semejantes acusaciones”⁹⁵. También señalaba que aunque fuera cierta la acusación, eso fue en un tiempo en el que no estaba bautizado y por lo tanto no tenía porque cumplir con el cristianismo, pero recalca que a partir de su bautizo se había comportado como un buen hijo de Dios. Los argumentos esgrimidos por la defensa son muy interesantes, pues se ajustan a la norma y a las formalidades de un proceso, aspecto que en otros procesos no vemos. Sin embargo estos argumentos bien fundamentados no funcionaron en la búsqueda de una penitencia benévola o incluso para descartar totalmente la acusación, pues se determinó que lo que procedía con el acusado era aplicar tormento. Hecho que también se apeló, pero el juez inquisidor no lo aceptó.

Previó a la aplicación de tormento se le preguntó de nuevo a Miguel por los ídolos que estaban bajo su resguardo y dijo no saber más que lo que ya había declarado, por lo que se procedió con la tortura. Después de esto, Miguel fue “entregado al Padre Fray Pedro para que esté recluso en el monasterio de San Francisco de esta Cibdad, para que allí sea ilustrado en las cosas de nuestra santa fee, y estando allí recorra su memoria, y pesquise qué clare en este Santo Oficio, y que no salga del dicho monasterio sin su licencia y mandado”⁹⁶.

Es posible notar que hubo un cambio en el trato al indio idólatra, a partir de los dos últimos casos, primero contra Marcos y Francisco que se les diera penitencia como a los cristianos viejos, en el segundo la vehemente acusación de Cristóbal de Canego contra Miguel Puxtecatlaylotlac por idólatra y hereje, incluso la petición de que fuera relajado al brazo secular. A pesar de varios intentos de Riberol por liberar a su defendido, el caso tiene indicios que se buscaba castigar a éste indio y que ninguno de los argumentos, por más validos que fueron, serían recibidos. Se llamaron de nuevo a los testigos iniciales, Pedro y Mateo para reafirmar su declaración y a partir de ello se determinó el tormento. El caso no concluyó, pues no se dictó nunca sentencia final (Buelna, 2009: 367).

⁹⁵ *Ibíd.* p. 128.

⁹⁶ *Ibíd.* p. 140.

Sin duda el caso en el que más notorio es el cambio con los indios acusados ante la inquisición lo notamos en el proceso que se siguió a don Carlos Chichimecateuctli en 1539. No daré muchas referencias al caso, porque ha sido ampliamente estudiado y es bastante conocido⁹⁷. Se destacaba su participación en actos idolátricos, así como emprender una campaña contra los españoles. Además se acusó de hereje y apóstata, de hecho es la única acusación que hay sobre apostasía entre los indios. En el juicio se hizo una lista de los bienes incautados a Don Carlos, en el que se encontraron entre otras cosas “cuatro arcos de palo, y diez ó doce flechas, y un libro o pintura de indios, que dixeron ser la pintura o cuentas del demonio que los indios solían celebrar en su ley”⁹⁸.

En el juicio contra don Carlos encontramos el asunto de la representación de poder, pero es importante destacar que él buscaba el reconocimiento como gobernador de su pueblo, además de tener una cercanía con Hernán Cortés. Ahora bien, dejamos en claro que no era el gobernador de Texcoco tal como se ha dicho por varios autores, de hecho “los discursos atribuidos a don Carlos pueden ser interpretados como un intento de presentarse como un noble tradicionalista al momento en que intentaba articular su derecho al señorío de Tezcoco” (Tavárez, 2010. 95). El proceso fue complicado hasta la resolución, la cual no la decidió únicamente Zumárraga, sino que “acudió al acuerdo de la Audiencia para solicitar su parecer” (Buelna, 2009: 372). La resolución fue un acto de fe, dada el 28 de noviembre de 1539 y que terminaría con la ejecución de don Carlos en la hoguera. El 29 se pregonó que al siguiente día habría acto del Santo Oficio, el cual se realizó el 30 de noviembre en la plaza pública de la ciudad de México. Antes de ser entregado a sus verdugos, don Carlos dijo a los indios que “se quitasen de sus idolatrías, y se convirtiesen á Dios Nuestro Señor, y no los tuviese el demonio ciegos como a él lo había tenido”⁹⁹.

⁹⁷ AGN, Inquisición, vol. 2, exp. 10, fs. 242-346. También fue publicado por Luis González Obregón. *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco, Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1980. Uno de los que ha referido el caso con una interpretación distinta a la que habla de don Carlos como un juicio injusto contra un noble es David Tavárez, *Las guerras invisibles...* pp. 86-97.

⁹⁸ González Obregón, Luis. *Proceso inquisitorial al cacique de Tezcoco...* p. 7.

⁹⁹ González Obregón, Luis. *Proceso inquisitorial al cacique de Tezcoco...* p. 84.

Después de la ejecución hubo protestas en contra de Juan de Zumárraga y la severidad con la que trató a don Carlos. Como hemos visto en general las resoluciones de los juicios hacían hincapié en la miserabilidad, ignorancia e incluso la nueva conversión de los indios, por lo que se pedía una penitencia benigna, incluso en el caso contra Marcos y Francisco a pesar de que el expediente refiere que se les considerara como cristianos viejos. Esto no amedrentó a Zumárraga en su campaña contra las idolatrías pues los procesos y averiguaciones continuaron durante todo el año de 1540.

El juicio iniciado contra el indio Tlilantzin de Izúcar, de 1539¹⁰⁰, resulta distinto al de don Carlos. Tlilantzin fue acusado por encubrir ídolos y no querer decir dónde se encontraban, el fraile dominico Hernando de Oviedo en su calidad de juez comisario del Santo Oficio inició la averiguación en su contra, para lo cual se presentaron nueve testigos, los cuales declararon que el acusado era un sacerdote mayor de Izúcar, título que habría heredado de su padre, pues era el encargo de resguardar el calpul de cu más importante del lugar, sitio en el que además se resguardaban a los ídolos¹⁰¹.

La acusación formal la hizo el vicario del Santo Oficio, Toribio de San Vicente, en la cual se le exhortaba a Tlilantzin “so pena de excomunión que dixese dónde estaban los ídolos de este pueblo, lo ha siempre negado y dicho que no sabía de ellos”¹⁰². Como dijo no saber nada al respecto se dictó una primera sentencia a tormento para que confesara el lugar en el que tenía escondidos a los ídolos. El martirio fue por agua y al tercero:

dixo que era verdad que en casa de Don Alonso cacique de este pueblo en una parte que se dice Huazalcalco tiene don Antonio ídolos escondidos y que cabe el alberca, en un peñoncico que tiene una cruz encima, tiene ídolos que el dicho cacique allí puso; y que en Cuzautlan en las minas, camino de Chietla, á la rivera del río tiene Don Alonso en una petaca de piedra ídolos y que sabe que hay cueva debajo del cu donde agora cavan, porque ha entrado en ella...¹⁰³

¹⁰⁰ AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 7, fs. 85-102. Luis González Obregón, *Procesos a indios idólatras y hechiceros...* pp. 185-200.

¹⁰¹ Así lo declaró Juan Xultecatli. *Ibid.* p. 185.

¹⁰² *Ibid.* p. 187.

¹⁰³ *Ibid.* p. 190.

Los ídolos no aparecieron en los sitios señalados por Tlilantzin, por lo que el acusado fue llevado a la ciudad de México para que se prosiguiera con el juicio. Ya en México, Zumárraga revisó el caso y se nombró a otro fiscal y a un defensor, Cristóbal de Canego y Vicente de Riberol respectivamente. Así se presentó de una nueva acusación, en la que se señalaba que Tlilantzin tenía “poco temor de Dios y menos aprecio de la justicia y gran peligro de su conciencia, después que es xpiano babtizado, ha usado y usa de ser sacerdote y papa de los demonios y guarda de ídolos, según la costumbre antigua de los indios, guardando y encubriendo los ídolos más principales del pueblo de Izúcar”¹⁰⁴. Además de que se dibujaba a un Tlilantzin “idólatra, y sacrificador hereje, y estar infiel, como lo era antes que fuese cristiano ni se babtizase, y ha hecho y cometido otras herejías, sacrificios idolatrías y ceremonias de infieles”.¹⁰⁵ Por todo lo anterior se consideraba que el acusado debía ser “atrozmente castigado”.

Por su parte el defensor de Tlilantzin, Vicente de Riberol, presentó una apelación, en la que se destacaba que era un buen cristiano y que siempre había cumplido con lo que Dios y la Iglesia mandaban. De esa manera el acusado pedía que se liberara y se le quitara la acusación que pesaba sobre él. La apelación fue aceptada y se llamaron a nuevos testigos, a los que se les tomó declaración a partir de un cuestionario que la propia defensa de Tlilantzin preparó. Fueron tres testigos de Izúcar los cuales declararon conocer bien al inculpado, así como saber que llevaba una vida conforme a la regla cristiana. Luego de presentados dichos declarantes, el acusado pidió su libertad, alegando inconsistencias en su juicio, pero tuvo que hacerlo tres veces para que se aceptara revisar el caso. Una vez que sucedió, Juan de Zumárraga dictó sentencia final, la cual era absolutoria y decía: “Fallamos, que el dicho Fiscal no probó su acusación, según y cómo probar la debía, por tanto: atento á lo susodicho y el tormento que fué dado al dicho Tlilanci, le debemos absolver y absolvemos de lo que contra él se ha procedido, y

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 192.

¹⁰⁵ *Ibíd.* p. 193.

por esta nuestra sentencia definitiva...”¹⁰⁶, lo cual se comunicó a Tlilantzin el 8 de marzo de 1540.

El 30 de mayo de 1539, se presentó ante Juan Rebollo, juez comisario de la inquisición, a Marcos Atlaucatl, indio principal de Tlatelolco, quien era uno de los cinco jueces de su pueblo, nombrado por el virrey Antonio de Mendoza. Cabe destacar que sabía leer y escribir, pues firmó su declaración. A Marcos se le preguntó entre otras cosas, por cuestionamientos que hacía a las predicas de los padres, lo cual negó. En el avance del juicio se supo de un compañero suyo, Francisco Chocarrero, con el cual hablaba de sus objeciones a las reglas que establecían los frailes de Tlatelolco. Una de las preguntas más interesantes que le hicieron fue: “si éste que declara el dicho Francisco Chocarrero han dicho que la confesión hera cosa ynçierta, e que los padres heran los que querían saber los pecados agenos e no Dios”¹⁰⁷. Francisco fue llamado a declarar y en su declaración dijo que no eran ellos los que lo decían sino un tal Lorenzo de Tlaxcala.

Ese cuestionamiento a los sacramentos y a la obra de los frailes fue lo que llevó a Juan de Zumárraga el 25 de junio a proceder contra Marcos y Francisco “como se procede contra los españoles más viejos xristianos, e visto el mal exemplo que dicho Marcos ha dado a los que le han oydo muchas cosas de las que contra él están depuestas”¹⁰⁸. Además se destaca que Marcos fuera uno de los jueces de Tlatelolco, por lo que el mal ejemplo era más importante pues era un hombre que representaba el poder en lo local. La sentencia incluía la abjuración pública de los errores y que si había declarado tales cosas era porque estaba borracho y no en su juicio, también fueron desterrados de Tlatelolco y a vivir en un convento, así como a ser “trisquilado en el teangues de Tatelulco, y açotado, e que no pueda tener más officio ninguno de su Magestad syn espreso licencia de su Magestad, o del Señor Visorrey”¹⁰⁹. Marcos fue conducido al convento franciscano de Tlaxcala para que estuviera por dos años y a Francisco se le envió al hospital de bubas de

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 199.

¹⁰⁷ AGN, Inquisición, 1539, vol. 42. Exp. 18, fs. 143-146, f. 143.

¹⁰⁸ *Ibid.* f. 145r.

¹⁰⁹ *Ídem.*

la ciudad de México. Todo esto bajo advertencia de que si había una reincidencia de sus actos serían relajados al brazo secular para que fueran quemados. La consideración de estos indios como cristianos viejos es lo que más resalta en este proceso, es probable que sea en parte por la relación de poder de Marcos. Aunque no vemos una diferencia muy grande de otras penitencias en donde se destacaba el trato benigno a los indios por ser nuevos en la fe. No obstante, María Elvira Buelna destaca una serie de anomalías en este juicio, entre las cuales se hallan que “no se llamó a declarar a testigo alguno, ni se asignó fiscal a los transgresores” (Buelna, 2009, 363).

El Proceso contra Cristóbal, Catalina y Martín, cacique y principales del pueblo de Ocuituco, es otro de los que encontramos como parte de los guardianes de ídolos¹¹⁰. El proceso se inició a partir del llamado que el religioso Juan González, quien era Visitador General, comisionado por el obispo Juan de Zumárraga hizo de varios indios que estaban al servicio de Cristóbal. La investigación se inició a partir de que, el religioso Diego Díaz, encontró bajo su resguardo a ciertos “ídolos”. Sonia Corcuera de Mancera nos dice que los agustinos eran los encargados de la evangelización de esa zona de Morelos, pero que la abandonaron y por ello Juan de Zumárraga tomó el control del lugar. Además de ello el obispo era encomendero de Ocuituco. De tal manera que al tener un interés por el sitio y en los indios, tuvo la “necesidad de buscarles un sucesor para no “desamparar” a los naturales, es muy probable que el litigio no se hubiera producido” (Corcuera, 2014: 21).

EL contexto en el que se desarrolló el proceso es una muestra de que los intereses políticos y económicos eran tan importantes como los asuntos religiosos. Detrás del proceso contra el cacique Cristóbal encontramos un serio conflicto de intereses entre el obispo Zumárraga y los agustinos. Juan de Zumárraga era el encomendero de Ocuituco y por tal razón él debía brindar los elementos necesarios para su conversión, además de protegerlos de los abusos de los

¹¹⁰ González Obregón, Luis. *Procesos a indios...* p. 141. AGN, Inquisición, Vol. 30. Exp. 9, fs. 148-171.

españoles, así fueran los propios religiosos. De manera que el obispo consideró a los agustinos como dañinos para los indios (Corcuera, 2014: 33).

El primero de los testigos en rendir declaración fue Francisco Coatl, natural de Ocuituco y esclavo del cacique Cristóbal. De acuerdo con la información de éste testigo, Cristóbal tenía en su poder unos ídolos, a los cuales les ofrecía sacrificios de veinte en veinte días. Como parte de los rituales se encendía fuego, además de que se le ofrecía copal, esto por las noches, pero al amanecer, Cristóbal “tomaba una gallina é iba junto al fuego, y allí con una navaja le cortaba la cabeza á la dicha gallina, y esparcía por el dicho fuego y lumbre toda la sangre que salía a la dicha gallina”¹¹¹. De acuerdo a la información brindada por el testigo, las deidades a las que se les rendía culto eran Tezcatlipoca y Yaoitl. Otros de los testigos corroboran la información del primero, aunque las deidades que refieren son distintas. Una mujer de nombre Isabel señalaba la forma en que se hacían las ofrendas y la manera en que se acomodaban los dioses para que fueran recibidas las ofrendas. Señalaba que “el dicho Xpobal, con sus propias manos tendían un petatl en el suelo, en cierta parte secreta, y que ponía una petaquilla encima del dicho petatl, y encima de ella ponía cuatro mantas y cuatro másteles”¹¹².

Las primeras preguntas que se le hicieron a Cristóbal en su declaración fueron para examinar su comprensión del cristianismo, así se le pidió que recitara algunas oraciones, además se preguntó si era bautizado y cuánto tiempo tenía de ello, también se le cuestionó a cerca de la confesión, de la cual dijo que sólo la había hecho una vez y se disculpaba diciendo “que el oficio que tiene de recoger los tributos del dicho pueblo, para darlos á los amos á quien ha estado encomendado el dicho pueblo, y por el impedimento que ha tenido de entender con sus haciendas de los dichos amos, le ha estorbado é impedido y no ha tenido legar de confesarse”¹¹³. Cristóbal señaló que no era el guardián de los ídolos y que nunca lo habría hecho porque sabía que eso estaba mal. Por otro lado, dijo conocer de ciertos personajes del pueblo que eran “hechiceros y bruxos”, de los

¹¹¹ González Obregón, Luis. *Procesos de indios...* p. 142.

¹¹² *Ibíd.* p. 144.

¹¹³ *Ibíd.* p. 157.

cuales dio algunos datos, como nombres y lugares donde se podrían encontrar. Entre ellos señaló a “un indio que se llama Tecpatetl que solía andar con su padre en guarda de demonios en su infidelidad, y que quizá él sabrá de algunos ídolos dónde están”¹¹⁴.

Catalina, esposa de Cristóbal aceptó que su marido, ella y su cuñado participaron en varias ceremonias, en las cuales ofrendaban la sangre de gallinas, quemaban copal y papel a sus antiguos dioses. Además de que reconoció las figuras de los dioses que le mostraron como unas que su marido y su cuñado cuidaban y que fue su suegro quien se las dejó a sus hijos. Por otro lado, señaló a un indio principal del mismo pueblo de nombre Miguel como otro de los que participaban en las ceremonias, además de que su cuñado era quien les indicaba “era tiempo, porque como él era contador del sol y de las fiestas de los demonios, él les venía á decir de cuál diablo era aquella fiesta...”¹¹⁵. Por su parte, Martín, hermano de Cristóbal, aceptó que en su infidelidad fue papa un año, además declaró haber llevado la cuenta de las fiestas antes de la llegada de los españoles, pero que una vez que se bautizó dejó de hacerlo y negó todos los cargos hechos en su contra y en contra de su hermano y cuñada¹¹⁶.

El fallo en este juicio fue:

el día de fiesta que por nos fuere señalado, sean sacados de la dicha cárcel, y con sendas candelas en las manos, y llevados en procesión á la iglesia mayor de esta ciudad, con los otros que se penitencieren y allí, á la misa mayor estén en pie, con las dichas candelas encendidas, é las cabezas descubiertas y descalzos toda la misa hasta los santos, y después otro día siguiente por las calles acostumbradas en forma les sean dados cada cien azotes, manifestando su delito, porque á ellos sea castigado y á los que lo vieron y oyeron exemplo; y en suma se les diga y dé á entender la causa de su penitencia, é sean avisados que de aquí en adelante no hagan las dichas idolatrías ni otras ningunas, so pena de relapso; más los condenamos; al dicho Martín á que sirva en las minas con hierros á los pies, dos años, ó allí donde por nos le fuere señalado; y al dicho Xpobal, á que sirva tres años según y de la manera que de suso está dicho; más los condenamos en las costas de este proceso, cuya tasación reservamos en nos¹¹⁷

¹¹⁴ *Ibíd.* p. 159.

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 161.

¹¹⁶ *Ibíd.* p. 169.

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 171.

Don Baltasar, cacique del pueblo de Culhuacan, también tuvo que enfrentar a la inquisición. Este caso no es un proceso como tal, más bien una averiguación, pues no se dio resolución y el acusado no fue apresado¹¹⁸. Aunque existen algunas referencias en el documento de que se parte de una denuncia, pero como bien lo señala Elvira Buelna, esta no aparece en el documento. De hecho don Baltasar fue el primero que se presentó a declarar y entre otras cosas se le preguntó por el lugar en el que había guardado a los ídolos, a lo que dijo que no era él quien los resguardaba, sino otros indios llamados Culoa y Cimanteca, quienes eran encargados “de hacer las cosas de pluma para el demonio, los tienen y los guardan...”¹¹⁹. Baltasar agregó que un indio ya fallecido para el momento del juicio, llamado Teucachichilayo, fue quien sacó de la ciudad de México a Huitzilopochtli y otros dioses y los llevó al pueblo de Culhucan, además de que dijo ser testigo presencial de ese evento. Luego supo que fueron llevados a otros lugares, hasta que los indios antes mencionados, Culoa y Cimanteca, le contaron de los lugares donde había dioses ocultos.

El caso se presenta interesante, pues salieron a relucir distintos actores, pues en las declaraciones de los testigos se dijo que fue el propio Moctezuma quien envió unos bultos sagrados a Culhucan para que fueran protegidos de los españoles. Por otro lado la mención de un espejo de adivinaciones que se utilizó durante la toma de Tenochtitlan, es muy interesante, pues los testigos mencionaron que Pedro Tetepanquetzal

“tenía un espejo que llamaban los indios naualtezcatl... y estando encima del dicho cu, el dicho Don Pedro sacó el dicho espejo en presencia de Cuanacotzi, Señor de Tezcucó, y de Ocuici, Señor de Escapuzalco, y del dicho su primo Pablo; y Guatimotzin también había de ir é verlo y no pudo porque desmalló; y la ceremonia se hizo á las espaldas de las casas de los ídolos que encima del cu estaban, porque los xpianos andaban peleando en el patio, é como el dicho Don Pedro dixo sus palabras de hechicerías ó encantamientos, se escureció el espejo que no quedó claro sino una particilla de él, en que se parecían poco maceguals, y llorando el dicho Don Pedro les había dicho:

¹¹⁸ AGN, Inquisición, Vol. 42, exp. 19, fs. 147-152. Luis González Obregón, *Procesos de indios...* pp. 177-184.

¹¹⁹ González Obregón, Luis. *Procesos de indios...* p. 177.

digamos al Señor –que era Guatimotzin- que se baxasen porque había de perder á México y que así se habían baxado todos...’’¹²⁰.

En la ratificación de la confesión, Baltasar aceptó que él y Antón, alguacil del pueblo de Culhuacan, encontraron en una cueva varias cajas con deidades y utensilios para rendirles sacrificio, pero además señaló que darían cuenta de ello al Santo Oficio, no sin haberse dejado algunas cosas de las que se contenían en las cajas, ya que al ser ofrendas para los dioses había objetos de gran valor económico.

El caso no termina en nada, pues no se dictó sentencia, sin embargo podemos notar que el interés de Zumárraga por saber de los bultos sagrados, que de alguna manera impedían que los indios se convirtieran rápida y sinceramente al cristianismo. Una buena parte de los declarantes y de los nombres de otros indios que se mencionan en las declaraciones ocupaban cargos de autoridad, eran además de origen de nobleza prehispánica, en ese sentido eran modelos para los macehuales, de tal manera que su actuar resultaba en incitación a no olvidar, pero aún a practicar la idolatría contra la que el obispo Zumárraga pretendía actuar.

Otro proceso que podemos ubicar en este rubro de los guardianes de ídolos fue el que se realizó contra don Pedro cacique del pueblo de Totolapan, Antonio hermano del anterior quien se desempeñaba como alguacil, por estar amancebados con una mujer que fue manceba de su padre, y también contra su tía, por tener ídolos escondidos e idolatraban¹²¹. La primera parte del proceso se realizó en el pueblo de Totolapan, luego los acusados fueron llevados a la ciudad de México, en donde Juan de Zumárraga participó en el caso. Los hermanos Pedro y Antón fueron acusados de idolatrar, sacrificar y de encubir ídolos. A los dos se les condenó a ser trasquilados un día de fiesta, el primero de ellos recibiría 50 azotes y el segundo 100. Sin embargo hubo apelación de la sentencia, ya que fueron varios religiosos los que testificaron que los hermanos no tuvieron nunca un

¹²⁰ *Ibíd.* p. 180. Se manejan varias versiones del espejo de adivinaciones, de acuerdo con los testigos, sin embargo el final es el mismo, es a través de ese artefacto mágico, que se sabe que los mexicas perderían la guerra contra los españoles. Aspecto que quedó muy marcado en los que estuvieron presentes en esta averiguación.

¹²¹ AGN, Inquisición, 1540, exp. 212. Vol 7, fs. 29-81.

comprtamiento incorrecto. Zumárraga atendió la solicitud, pero dado que el no contaba con autonomía para esos casos, debió mandarla a España. La respuesta fue lenta y los acusados, a través de su defensor desistieron de ese recurso ya que pasaron 5 meses en la cárcel y sin una respuesta. Después de todo se había declarado culpables de idolatría y reconocieron que era un delito que atentaba contra el primer mandamiento¹²² (Buelna, 2009: 399).

Con todos los juicios antes citados podemos dar un panorama general de la actividad inquisitorial del arzobispo Zumárraga y ver cómo se trató al indio idólatra y las diferencias que se hicieron con los hechiceros. La idolatría estaba en relación con el culto y ofrendas a los antiguos dioses, así como a la posesión o resguardo de ellos. Mientras que la hechicería se apreciaba como algo más peligroso y dañino para los indios recién convertidos, los que fueron acusados de hechicería, fueron también tenidos como herejes. Al ver el conjunto general de procesos y averiguaciones, vemos que los hechiceros se presentaron como agentes dañinos y contrarios al proceso de evangelización. Lo acusados eran personas carismáticas, que desempeñaban algún cargo o bien que tenían poder político y/o económico, por lo cual ejercían una importante influencia en otros indios. El proceso de Gaspar es el único en el que no podemos apreciar a un personaje con esas características¹²³.

En los casos de Ocelotl, Mixcoatl y Ometochtli, se resaltaban los aspectos de dogmatistas, las resoluciones nos indican que la preocupación de Zumárraga y de otras autoridades civiles y eclesiásticas fue su personalidad carismática, pues esto los hacía tener simpatía entre los indios. Esto mismo los llevaba a plantear revueltas contra los españoles y al ver la capacidad de convocatoria hizo que fueran reconocidos como un peligro. De acuerdo con Luis Reyes García, tras la caída de México-Tenochtitlan como fuente concentradora de poder, los indios de poblaciones sujetas a ese lugar consideraron “con profundidad la posibilidad de

¹²² María Elvira Buelna hace una análisis del proceso muy interesante, tanto de los acusados como de los participantes, en: indígenas ante la unquisión apostólica, pp. 392-400. Entre otros investigadores que se han interesado por el mismo caso se halla David Tavárez, que en *Las guerras invisibles* también lo utiliza.

¹²³ Grunberg, Bernanrd. *L’Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d’une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Paris, L’Harmattan, 1998. María Elvira Buelna, *Indígenas ante la inquisición...*

llevar a cabo un movimiento armado que rechazara y expulsara a los colonizadores hispanos” (Reyes, 2001: 43). Reyes García tomaba como base los juicios realizados a ciertos indios que pretendían hacer campañas en contra de los españoles como Martín Ocelotl, Andrés Mixcoatl y Carlos Ometochtli Chichimecatecutli. En ese sentido podríamos decir que los procesos inquisitoriales en los que hubo indios implicados estuvieron relacionados con una demostración de poder, pues la mayoría de los enjuiciados fueron cercanos a círculos políticos de alto nivel. Los casos fueron ejemplares, pues daban a entender que si eso les pasaba a los antiguos *pipiltin*, sería igual o peor lo que les sucedería a los macehuales que incurrieran en crímenes contra la fe, así lo destacaba el propio Zumárraga.

Otros datos que vale la pena mencionar, es que en abril del año de 1539 hubo una reunión de obispos que tenía como finalidad ordenar la vida de la nascente iglesia novohispana. Es de gran importancia porque esta podría ser considerada como la primera junta eclesiástica, ya que fue la primera ocasión en la que hubo un arzobispo y otros obispos en un territorio que cada vez tomaba más forma. A ella asistieron los obispos de México, Oaxaca y Michoacán, aunque ya había también en Guatemala y en Tlaxcala (García Icazbalceta, 1947, T I: 166). Se resolvieron varias dudas en torno a la administración de los sacramentos a los indios, así como una serie de elementos de cómo llevar la Iglesia de la Nueva España en 25 capítulos. Es de nuestro interés particular el capítulo 24 pues resulta muy ilustrativo en materia de castigos a los indios que cometieran faltas. Este decía:

... que por cuanto en estos naturales y nuevamente convertidos en nuestra santa fe católica se halla mucha obediencia e humildad, e que reciben mucha enmienda e castigo en vedarles el ingreso de la iglesia e por ello se halla que se enmiendan más que por otros castigo de azotes ni prisiones que se le dé ni imponga, pareció ser cosa necesaria, útil y provechosa y de mucho castigo y ejemplo, así para los penitentes delincuentes como para los otros que lo vieren y supieren, que se tenga con ellos la orden que el Pontifical manda que se guarde en los pecadores y penitentes públicos, y aquella orden se guarde... de esta manera se extirparán de esta gente ignorante y tan obediente y sensible destas cosas, las borracherías y los otros vicios y pecados públicos que estos naturales tienen en costumbre de cometer en mal ejemplo de muchos, y también porque para que se tome entero ejemplo, los pecados públicos requieren

penitencia pública *etiam in foro conscientiae*; pero es de advertir que esta penitencia pública se ha de mandar hacer por los prelados diocesanos o por sus provisos, conforme a Derecho, y en la manera y forma Pontifical se manda y está figurado por palabra y pintura; y así mandamos y vedamos que por otras personas se haga sin nuestra especial comisión... (García Icazbalceta, 1947, T IV: 179-180)

La resolución antes citada estaba enfocada a la forma en que serían dadas las resoluciones contra los indios que manifestaran un comportamiento inadecuado. En ese sentido es posible que las resoluciones cada vez más duras en los procesos inquisitoriales a los indios estuvieran basadas en este artículo de la junta eclesiástica. Hemos dicho que a pesar de que hubo protestas en la Nueva España por el exceso de violencia ejercida contra don Carlos las causas seguidas a los indios continuaron durante 1540, pero finalmente tuvo repercusiones en las funciones inquisitoriales encomendadas a Juan de Zumárraga. Primero se envió una cédula al prelado mexicano, fechada el 20 de noviembre de 1540 en Madrid. En ella se recomendaba no aplicar castigos rigurosos a los indios, luego de que llegaron las noticias de la pena capital sufrida por don Carlos. Se pedía un trato distinto a los indios, a pesar de que consideraban que los actos de Zumárraga eran de buena intención, pero se destacaba que era:

...tan breve tiempo convertida a nuestra sancta fe católica, y en tan breve tiempo no han podido aprender tan bien las cosas de nuestra religión cristiana, ni ser instruidos en ellas como conviene y atento que son plantas nuevas, es necesario que sean atraídos más con amor que con rigor, y por esto se debe mucho mirar en la manera del proceder contra ellos cuando cayeran en algún error contra nuestra sancta fe católica. (García Icazbalceta, 1947, T IV: 171)

En la cédula se hacía una comparación del trato que debían recibir los indios con los moros, con los que según el escrito, con ellos no se guardaba el rigor del derecho y se destacaba que “con los moriscos, los cuales aunque hace mucho tiempo que se tornaron cristianos, siempre se ha usado con ellos de misericordia imponiéndoles penas espirituales y moderadas”. (García Icazbalceta, 1947, T IV: 171)

A los dos días de enviada la cédula antes mencionada, se envió una nueva en las que se reprobaba la ejecución del cacique don Carlos por haber sido relajado. Entre otras cosas se señalaba que “nos ha parecido cosa muy rigurosa tractar de

tal manera a persona nuevamente convertida a nuestra sancta fe, y que por ventura no estaba tan instruido en las cosas della como era menester...” (García Icazbalceta, 1947, T IV: 172-173). De nuevo aparece la comparación con “los moriscos que ha muchos años que se convirtieron y han sido doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra sancta fe católica y tienen nuestra lengua, no se ha usado no se usa semejante rigor, antes se les imponen otras penitencias espirituales...” (García Icazbalceta, 1947, T IV: 173). Finalmente en esta cédula se pedía que se turnara el expediente del proceso inquisitorial contra don Carlos a España para hacer una revisión.

Con estos dos documentos dirigidos a Zumárraga notamos el desencanto que provocó su actuación como inquisidor, a raíz de ello y también en relación con las peticiones lascasianas en torno a la necesidad de una mejor labor de evangelización de los indios, así como a las polémicas sobre el mejor trato al indio, se motivó la decisión de remover al primero obispo de México de sus cargos inquisitoriales, todo esto en un contexto de cambios importantes, marcado sobre todo por la promulgación de las Leyes nuevas. En el siguiente periodo notaremos que el indio ya no sería un sujeto de interés de la Inquisición, pero los religiosos se enfocaron en afinar conceptos teológicos para una realidad novohispana. El propio Zumárraga cambió de ser un perseguidor de idolatrías a ser un escritor que antes que perseguir pensaba en definir para luego encontrar, el cambio del aspecto jurídico al aspecto teológico de la idolatría será lo que caracterizará la remoción del arzobispo como inquisidor apostólico.

La idolatría y la hechicería entre las Leyes Nuevas y el Primer Concilio Provincial Mexicano.

Hacia una primera definición de idolatría. Un proyecto pedagógico de Juan de Zumárraga.

Propongo como punto de partida el año de 1542 y el de cierre en 1555, con dos sucesos que dan nombre al presente capítulo, las Leyes Nuevas y el Primero Concilio Provincial Mexicano. Juan de Zumárraga seguirá como la figura central, pues los cambios en la estrategia contra la idolatría fueron por su influencia, pero además reviró en el modo de hacerlo y tuvo una propuesta que no estaría ligada a la impartición de justicia, sino a la cuestión pedagógica. La muerte le llegó al obispo en 1548, sin embargo su legado y el camino del combate a la idolatría a través de la enseñanza lo podemos ver hasta la llegada del siguiente arzobispo de México, Alonso de Montúfar. Este periodo se caracterizó por la búsqueda de una definición de idolatría aplicada a los indios, en el cual se puso el énfasis en el aspecto doctrinal. Además de que la hechicería tomó un papel complementario para la explicación y definición de la idolatría.

El año de 1543, se estableció la primera visita general para el virreinato de la Nueva España, la cual estaría en manos de Francisco Tello de Sandoval, quien tenía como misión principal poner en marcha las Leyes Nuevas, además de que se le designó como nuevo inquisidor. La visita sería el mejor de los instrumentos de control y vigilancia que la corona tendía para sus territorios en América, mediante ellas se hacía presente el rey en América, pues el visitador lo representaba. No podemos decir que Tello de Sandoval haya cumplido con esta misión, ya que al ser la primera visita, el poder político que se suponía representaba no era tan marcado y tampoco recibió ese respeto que esperaba de los habitantes novohispanos, en especial de los encomenderos.

Como ya he mencionado antes, las Leyes Nuevas fueron de gran importancia en la definición jurídica del indio, pues en ellas se reafirmaba la idea del vasallo libre del rey, pero necesitado de la protección, sobre todo de las vejaciones de las que había sido objeto por los conquistadores, que luego se convirtieron en los

encomenderos. Las Leyes buscaban la eliminación de dos elementos importantes para la protección de los indios, una la encomienda y la otra la esclavitud de los indios, con ciertas excepciones ya señaladas. Ninguno de los dos objetivos se cumplió, porque la encomienda sobrevivió por muchos años más, los encomenderos ofrecieron gran resistencia, no podían perder los beneficios que gozaban y los indios aunque no fueron esclavizados, si fueron entregados para cumplir con ciertos trabajos, aunque de una manera más discreta.

Tello de Sandoval en su actuar como inquisidor fue mucho más mesurado, que Zumárraga, al punto que Greenleaf considera que “El exceso de cautela produjo una política y unas condiciones incongruentes en la Inquisición indiana” (Greenleaf, 1981: 86). El nombramiento de Tello de Sandoval respondía más a efectos de no dejar un vacío de poder en la justicia eclesiástica, sobre todo con los españoles, ya que como vimos brevemente antes, eran a los que la Inquisición le interesaban más. Fueron pocos los casos contra indios en los que el inquisidor Tello de Sandoval participó, dos procesos como tal, una acusación y una información. Uno de los más destacados fue contra don Domingo cacique de Yanhuitlan y sus gobernadores don Francisco y don Juan por reincidir en prácticas idolátricas¹. Esta fue investigación que realizaba el deán de la catedral de Oaxaca, en la que recogió diferentes testimonios sobre las actividades ilícitas que estos hombres practicaban, que consistían en la propiciación de lluvias. Otros que también es sobre el obispado de Oaxaca del año de 1546, fue una acusación contra los caciques de Cuxatepec, por sacrificios humanos. En 1545 se recibió una información que fue recogida por Jerónimo Flores, corregidor del pueblo de Izúcar, contra Tomás Tunatl. Finalmente, entre 1546 y 1547 se le siguió un proceso a don Juan quien fuera gobernador del pueblo Teutalco, por idolatría. Ninguno de los anteriores fue tan espectacular como algunos de los realizados por Zumárraga y tampoco llegaron a sentencias tan duras. Lo que si notamos en común es que los indios a los que se les siguió un proceso eran cercanos al poder, como con la mayoría de los procesados por el obispo Zumárraga.

¹ AGN, Inquisición, Vol. 37, exp. 7, 8, 9, 10.

Desde la participación de Juan de Zumárraga en las primeras juntas eclesiásticas podemos notar su interés por desarrollar obras teológicas que respondieran a las necesidades de los doctrineros. La Junta eclesiástica de 1539, estableció la necesidad de tener instrumentos pedagógicos que ayudaran en la evangelización de los indios. Tres fueron los productos directos son los que encontramos, la *Breve y mas compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana*, que apareció en 1539 en ella se contenían los aspectos más importantes del cristianismo (García Icazbalceta, 1886: XIV). El *Manual de los adultos para bautizar* de 1540, del que se dice ser el primer libro que se imprimió en México en su totalidad, pero que únicamente se conocen unas fojas². En el *Manual* podemos notar que la idolatría era algo que les interesaba, pues se hablaba de la importancia de alejar a los indios de sus antiguos ídolos, así se indica en una de las erratas, en las que establece la corrección que en la foja XXVIIr y la XVIIIv dice “herror y de los ídolos lee del herror de los ídolos”³. Es interesante que en la copia de la *Doctrina breve* de Juan de Zumárraga que perteneció a Nicolás León, éste haya agregado las páginas conocidas del *Manual*. En estos dos impresos se podría encontrar el inicio de la postura intelectual de Zumárraga, sin embargo la información que poseo al respecto es tan pobre que no me alcanza para hacerlo⁴.

A pesar de los esfuerzos de la Junta Eclesiástica de 1539 por regular y dejar en claro la administración eclesiástica de la Iglesia novohispana, es palpable que había una falta de claridad para los religiosos sobre las capacidades y jurisdicciones que tenían permitidas, pues encontramos en 1547 a un miembro del clero secular que inició un proceso contra un indio por idolatría. Recordemos que este tipo de juicios estaban restringidos a quien ostentara el cargo de inquisidor, si las facultades de ordinario de un obispo estaban contempladas en ello (Tavárez,

² Veáse: Enhkehardt, Zeraphin. “The Earliest Book in The New World”, en: Thomas F. Merchan Editor, (Juan de Zumárraga). *The Doctrina Breve in fac-simile, Published in the City of Tenochtitlan, Mexico*, Nueva York, United States Catholic Historical Society, 1928, p. 11.

³ Reproducción que se encuentra en Joaquín García Icazbalceta. *Bibliografía mexicana*, p s/n.

⁴ Otra pista para adentrarnos más en la historia intelectual del primero obispo de México sería adentrarnos en las lecturas que hacía. No podemos seguir este camino ahora, porque es muy tarde para hacerlo, sin embargo en nuestra búsqueda de información encontramos algunos datos de gran relevancia, pues tuve la oportunidad de ver un conjunto de impresos que se encuentran en la Biblioteca John Carter Brown, en los que se aprecia la firma de Juan de Zumárraga. Agradezco a Ken Ward el curador de la biblioteca por mostrarme algunos de los libros.

2010: 102-103), o bien si el inquisidor u ordinario designaban a juez para ello. Lo anterior, fue legislado tiempo antes, tal y como se aprecia en el capítulo 24 de las resoluciones de la junta eclesiástica de 1539.

La definición de idolatría que se gesta en este periodo estaba acompañada de una estrecha relación con la hechicería, la cual se consideró como la manifestación más clara de la idolatría en los indios. Ya la Junta eclesiástica de 1539 expresaba algunas ideas en torno a los anterior, pero con el paso del tiempo las inquietudes y la necesidad de esclarecimiento de conceptos, fueron cada vez mayores, la necesidad de normas y leyes se convocó a nueva junta, que tendría como finalidad la redacción de instrumentos pastorales, la cual fue convocada por el visitador Tello de Sandoval. Como ya he señalado, este periodo es caracterizado por un cambio en la persecución de idolatrías a un enfoque intelectual del asunto redirigido a una evangelización más profunda y certera lo notaremos hasta la llegada del segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar. El segundo arzobispo de México tampoco figuró como un cazador de idólatras y también prefirió poner empeño en el aspecto pedagógico, pero no siguió exactamente los pasos de Zumárraga, por ello no lo presento en este periodo.

La Junta General de Obispos o Junta Eclesiástica de 1546 que convocó el visitador Tello de Sandoval, tenía como finalidad el fijar una estrategia efectiva para la conversión de los indios, que hasta ese momento no había logrado materializarse en un proyecto único. Antes en 1544, se realizó una pero que tenía como finalidad exponer las Leyes Nuevas y que poco se ocupó de las estrategias de evangelización (Gil, 1989: 514-515). Sin embargo, ese año de 1544 fue particularmente importante en la impresión de obras de religiosos. Mientras que la Junta de 1546 resaltaba la necesidad de instrumentos pastorales para la enseñanza del evangelio a los indios, en ese contexto se escribieron y publicaron una serie de obras que estaban destinadas a los religiosos de indios, que contenían los elementos que se consideraban como los más importantes de la doctrina cristiana y por ello todas llevaron tal distintivo en su título.

El cambio en la estrategia de persecución de idolatrías, además de los factores que ya hemos explicado, pudo también deberse a la disminución poblacional de los indios provocada por la gran epidemia de 1545. “Los indígenas de la zona central de México llamaban a esta enfermedad cocoliztli o hueycocoliztli, palabras que significan “enfermedad” y “gran enfermedad”. Algunas fuentes indígenas indicaban que los síntomas incluyen fiebre y hemorragias por los ojos, la boca, la nariz y el ano”⁵. Algunos autores de la época no dudaron en explicar que las epidemias que padecían los indios eran un castigo de Dios por su idolatría, tal como lo planteó Motolinia, no fueron pocos los que la utilizaron para explicar los problemas por los que atravesaban los indios.

El rasgo más distintivo de este periodo fue la producción literaria de materiales dirigidos para los evangelizadores, ya que se buscaba definir algunos conceptos que no eran del todo claros, o que se creía que si lo eran, pero en un contexto hispano, por lo que no se podían aplicar de la misma manera a los indios recién convertidos y/o en vías de hacerlo.

La persecución idolátrica y la producción literaria

Lo primero que la Iglesia novohispana debía hacer era dar claridad del significado de la idolatría y transmitir el concepto a evangelizadores para que ellos a su vez lo llevaran a la gran masa. Existe una diversidad importante de obras que escritas en el periodo, pero sólo pondré atención a las que se produjeron por mandato de la cúpula de la Iglesia, ya que fueron las que pretendían marcar el camino a seguir, es decir la versión oficial.

Un elemento en común que encontramos es que en alguna parte, generalmente en las primeras páginas, se dedicaban a analizar los diez mandamientos y las

⁵ Cook, David Noble. *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 113. Esta enfermedad, es un poco más difícil de determinar, en las pocas fuentes de la época que la describen sólo aparece registrada con el nombre *cocoliztle*, hay autores que se refieren a que posiblemente haya sido la tifo. Pero esa enfermedad era bien conocida por los médicos españoles, aunque por los estudios realizados por especialistas en el tema, todo parece indicar que era una mezcla de enfermedades, las cuales incluían la tifo, el sarampión, y viruelas, la cual dejó confundidos a los médicos por la variedad de síntomas que presentaban los enfermos, lo que sucedía eran sangrados por la nariz, boca y ano, acompañados de temperaturas muy elevadas.

formas en que estos se quebrantaban, es ahí donde nos encontramos con la idolatría y la hechicería. Al hablar del primero de ellos “Amarás a Dios por sobre todas las cosas” se indicaba la lealtad a un solo dios, el reconocimiento de su grandeza y la fe que se depositaba en él. Así ese mandamiento se quebrantaba cuando los hombres dirigían su adoración a otros dioses. Los textos estaban argumentados en la Biblia, los Padres de la Iglesia, pero también en algunos autores españoles contemporáneos de Zumárraga, Pedro Ciruelo y Martín de Castañega como los más influyentes, de quienes se tomó la primicia de que la idolatría tenía un origen demoníaco, que llevaba a una lucha entre el bien y el mal, la cual se representaba por dos iglesias, la de Dios y la del Diablo.

Desde el año de 1544 y adelantándose un poco a los postulados de la junta de 1546, hubo varias obras que salieron a la luz, todas las podemos enmarcar en esa búsqueda de materiales pastorales para religiosos, no necesariamente para la evangelización, sino en términos generales del cristianismo. Fueron cuatro las primeras obras publicadas: *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia* de Juan de Zumárraga, *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia* de Pedro de Córdoba, *Este es un compendio breve que trata de la manera de cómo se han de hacer las processiones* que era una traducción al español de la obra de Dionisio el Cartujano y finalmente *Tripartito del cristianísimo y consolatorio* de Juan Gerson⁶.

Todas ellas tenían como finalidad servir como instrumentos pastorales a los religiosos, al mismo tiempo que fueran libros de texto, con los cuales se pretendía hacer una labor pedagógica, no en los indios sino en los doctrineros, pues se trataban aspectos teológicos que debían comprender primero los religiosos. Las últimas dos de las obras antes citadas, las podemos entender como textos de carácter general, que eran para mantener a los religiosos bien instruidos en aspectos teológicos. Estas no fueron producidas en un contexto novohispano o

⁶ La importancia de este autor no sólo se encontraba en el *Tripartito*, pues fue uno de los primeros en mencionar el pacto demoníaco implícito, lo cual fue planteado en *De erroribus circa artem magicam*. Alejandro Campagne, *Homo catholicus...* p. 70.

americano, eran traducciones de obras que fueron escritas en Europa en el siglo XV. Estos autores no fueron seleccionados al azar, pues seguramente Zumárraga encontró en ellos elementos que consideró sobresalientes respecto de otros. La participación de Juan de Zumárraga en las obras publicadas fue fundamental, no únicamente en las que llevaron su nombre, sino en las que se decidió editar en Nueva España, ya que él mismo las escogió y las revisó para que pudieran ser publicadas. Lo que buscaba el obispo con estos libros era tener material que indicara un camino único a seguir por el clero novohispano, no sólo en su labor evangelizadora, sino en el actuar cotidiano de las funciones de todos los religiosos⁷.

El francés Jean Gerson o Juan, como se utilizó en Nueva España resulta un personaje muy importante, que no debió esperar a su muerte para lograr el reconocimiento, pues fue un teólogo muy influyente en vida⁸. Un aspecto que es de llamar la atención es que Gerson “dio a conocer su *De erroribus circa artem magicam* (1402), la noción de pacto implícito había adquirido un desarrollo pleno: cualquier forma de asociación con los demonios constituía pacto” (Campagne, 2002: 70). La participación del Diablo en los actos idolátricos fue una constante en el discurso evangelizador, por lo que pudo tomarse de la propuesta gersoniana.

La edición novohispana del *Tripartito* de Juan Gerson, la presentaba como un libro necesario para los obispos, pues eliminaba la ignorancia sobre la administración de la cura de las ánimas. En primer lugar se dirigía a los prelados, a los curas, para los doctrineros y todos aquellos que tuvieran en sus tareas la enseñanza directa o indirecta de la doctrina, lo anterior a título del editor del libro y no de Juan Gerson. Mientras que el autor señalaba que el contenido específico de la obra se consideraba que era apropiado “para salud de las animas fieles y principalmente para doctrina y enseñanza del pueblo rudo y ignorante y de aquellos que no tienen

⁷ Véase: Roulet, Eric. “Indiens et pratiques indigenes en Nouvelle-Espagne au XV^e”. 1521-1571”, p. 161.

⁸ Para un análisis de la obra de Gerson en relación al discernimiento del espíritu, véase: Fabián Alejandro Campagne, “Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini”, Rio de Janeiro, *Revista de História Comparada*, v. 8, n. 2, 2014, p. 60-107. www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/revistahc.htm

tanto lugar como devrian para continuar las yglesias y sermones y en ellas aprender lo que a sus almas toca”⁹.

La obra como su nombre lo dice, esta dividida en tres apartados, el primero en relación a los mandamientos, el segundo sobre la importancia de la confesión y la manera correcta de realizarla y finalmente sobre el bien morir. Esto último, un aspecto fundamental en la tradición católica, ya que representaba la última oportunidad para el penitente de confesar todos sus pecados y de mantener la relación con Dios en orden, de tal manera que era el pase para lograr el premio por ser un buen cristiano en vida.

La primera parte del *Tripartito* es en donde el autor se refiere a la idolatría. Juan Gerson examina los mandamientos uno por uno, el más importante el primero que era amarás a Dios sobre todas las cosas y “en ninguna manera dudar que un solo dios todo poderoso en quien esta todo el saber...”¹⁰. Las ofensas en contra de este mandamiento eran varias, pero destacaba la práctica de la hechicería, así como la consulta de estos personajes. El autor consideraba que algunas personas no tenían una fe verdadera, pues al ser puesto a prueba por alguna “enfermedad o necesidad se ayudan de sortílegos, adevinos o hechizeras y usan de algunas mançanas escritas, nominas, cedulas o albalaes escriptos colgados al cuello, o de otras figuras de letras o cosas qualesquiera de vanidad y falsa creencia”¹¹. Gerson señalaba una serie de faltas y personajes que atentaban en contra de la fe “En contra desta sacratissima fe que avemos declarado, pecan gravissimamente todos los hereges, cismáticos, ydolatras, sortílegos, encantadores y todos en fin quantos usan de las artes que por divina ley estan prohibidas, assi como invocadores de demonios y generalmente todos los que menosprecian o se burlan de los articulos de nuestra fe catholica en todo o en parte”¹².

Dionisio el Cartujano, fue otro de los autores seleccionados por Juan de Zumárraga, con su obra *Este es un compendio breve*. Entre otras que señala, el

⁹ Gerson, Juan. *Tripartito del cristianismo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina Cristiana. A cualquiera muy provechosa*, México, Juan Cromberger, 1544, f. 3r.

¹⁰ *Ídem*.

¹¹ *Ibíd.* f. 6r.

¹² *Ibíd.* f. 5r.

autor indica que la religión se podía definir como la latría o el culto correcto a Dios, el cual se oponía a la *supertitio*, que era algo contrario a la honra de Dios “y a la ley evangelica y verdadera christiandad”¹³. Llama la atención que no se haya utilizado el concepto de idolatría como contrario al de latría, pero esto se puede explicar porque en la superstición quedaría englobada. Por otro lado, además de definir aspectos básicos del cristianismo, la obra estaba centrada en describir la manera correcta de realizar las procesiones y de señalar las incorrectas, como algunos “bayles y danças desonestas, haziendo estruendo en los oficios divinales”¹⁴. Esto se asociaba a la idolatría, ya que de acuerdo a su postura eran “los paganos ydolatras en sus processiones y cerimonias usen de las liviandades, pompas, deveres, disoluciones y atavíos ya dichas, claro parece que se deven desterrar y desaraygar en las processiones y solemnidades de los fieles”¹⁵. Aspecto que veremos en los concilios se buscaba regular, pues se consideraba que alguna de las danzas que los indios ofrecían en las fiestas a santos invitaban a la idolatría. Se podría decir que este era un manual sobre el comportamiento esperado del cristiano en ceremonias solemnes, por lo cual pudo ser el motivo de que el obispo Zumárraga lo eligiera como una lectura adecuada para los evangelizadores.

Las dos obras antes mencionadas eran un primer pilar en la construcción de un discurso evangelizador, aunado a otras que formaron parte de las lecturas obligadas en la formación del clero regular de la época. Por otro lado, las obras de religiosos americanos que tenían como finalidad la construcción de pensamiento religioso fueron también un elemento fundamental. De una manera más importante ya que estas se hallaban inmersas en el contexto de la evangelización y por lo tanto, la orientación sería para atender a los europeos radicados en América, que de acuerdo con algunos autores necesitaban de reafirmar la fe y los propios americanos, los cuales desconocían la doctrina cristiana.

¹³ Richel el Cartujano, Dionisio. *Este es un copendio breue que tracta d la manera de cómo se ha de hazer las processiones*, México, Juan Cromberger, 1544, f. 5v.

¹⁴ *Ibíd.* s/n, 13 en PDF.

¹⁵ *Ibíd.* s/n 14 en PDF.

La *Doctrina cristiana para la instruccion y informacion de los indios por manera de historia*, de Pedro de Córdoba, de quien ya hemos dado algunos datos anteriormente, fue otra de las obras que se editaron en Nueva España en este nuevo contexto de lucha contra la idolatría desde la pedagogía. Para recordar diremos que fue uno de los primeros inquisidores de América y que su actuar fue sobre todo en las Antillas, pues su labor misional radicó en La Española al frente de los primeros dominicos llegados a América desde España. La obra que se publicó en 1544 y tenía como base un manuscrito que los dominicos utilizaban en las Antillas como su instrumento pastoral¹⁶ (probablemente el primero de toda América). A pesar de que Córdoba fue reconocido como autor, se dice que la obra no fue impresa de la manera en que se le presentó al obispo Zumárraga, sino que tuvo adaptaciones que los dominicos novohispanos hicieron. Es posible que el manuscrito llegara a la Nueva España por manos de Domingo de Betanzos y que él mismo haya realizado algunos de los cambios de la edición de 1544.

Es necesario señalar que esta obra tuvo una reedición en 1548 y nuevamente en 1550, pero en estas ya no aparece el nombre de Pedro de Córdoba como el autor principal. Esta fue la *Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, que como el propio título lo señala, fue un texto colectivo de los dominicos. Al decir de Ángel Medina, se trata de la misma obra, pero con adaptaciones distintas en cada una. Las dos tendrían como base el manuscrito antillano, la de 1544 tendría las adaptaciones al contexto novohispano y un resumen. Mientras que la de 1548 además del manuscrito antillano, las adaptaciones a la realidad novohispana, pero corregidas y aumentadas, además de que contenía una traducción al náhuatl y esto la convierte en una obra pionera en su estilo¹⁷. La edición de 1550 sería una ampliación y corrección de la versión de 1548.

En estricto sentido las dos versiones de la *Doctrina* reconocen la idolatría como la adoración de falsos dioses, en la que se habla de ejemplos concretos de deidades

¹⁶ Medina, Miguel Ángel. Introducción a: Pedro de Córdoba. *Doctrina cristiana...* p. 81. Eric Roulet. "Indiens et pratiques indigenes...", p. 162.

¹⁷ *Ídem*.

mexicas. Se observa que en la edición de 1544 la idolatría se relacionaba con los cultos a las antiguas deidades del panteón mexica, señalaba a Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl “y todos los otros que teniades por dioses, los aveys de aborrecer y querer mal, porque os quieren mal y os han engañado. Y aveys de echar de vosotros todas sus ymagines y sacrificios...”¹⁸. Por ello, Córdoba recomendaba que para acabar con la idolatría era necesario tumbar y quemar sus templos, echar a los ídolos de los corazones, así “como los que sacrifican alguna persona, o se sacan sangre o ofrecen otra cosa qualquiera a estos dioses que vosotros soliades honrar; y pecays gran pecado contra este primer mandamiento que os manda que ameys y honreys a un solo dios verdadero”¹⁹.

En la versión de 1548 de la *Doctrina christiana en lengua española y mexicana* se indicaba que se caía en idolatría “Creyendo y reverenciando y adorando los falsos dioses a Uchilobos y a Tezcatlipoca y a Chichicomecoatl y a tlatloque y a Tilacavan y a Xiuhtecutli y a otros muchos a quien llamavades y a quien ofreciades sacrificio como al verdaderos dios”²⁰. Esta segunda versión era más amplia, ya que además recomendaban que para alcanzar la salvación era necesario desechar “para siempre jamas la idolatria y bolveos al nuestro gran rey y señor dios de todo vuestro coraçon y voluntad”²¹.

La diferencia más notoria fue que se puso un importante énfasis en la adoración de imágenes, ya que era uno de los rasgos más distintivos de la idolatría, por ello se advertía a los indios que “si alguna persona tiene en guarda alguna ymagen o figura del demonio o de piedra o de palo o de chalchiuitl o si alguno le guarda de la hazienda que solia ser suya o da de comer a los muertos o les ofrece algun sacrificio assi como antiguamente se hazia, por esto ofenden en gran manera al verdadero y un solo Dios...”²². Como podemos advertir, la edición que apareció en 1548 era más amplia, además de que las adaptaciones al mundo de los indios

¹⁸ Córdoba, Pedro de. *Doctrina cristiana para la instruccion y informacion de los indios por manera de historia*, México, 1544, p. 23.

¹⁹ *Ibíd.* p. 39.

²⁰ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, Juan Pablos, 1550, f. 20v.

²¹ *Ibíd.* f. 41 v.

²² *Ibíd.* pp. 81r-81v.

eran más precisas que en la versión anterior. Debo señalar que a pesar de que se considere como la misma obra, al ver las diferencias entre una y otra edición, decidí utilizar ambas pero no como la misma sino como diferentes, pues las manos que participaron en una y otra dan la impresión de no ser la misma.

Un rasgo importante que se debe destacar de la *Doctrina* de 1548 fue el uso del náhuatl, que como vimos antes, no fue la primera vez, pero sí la más temprana que se conoce de manera íntegra, en la que pese a no tener un consenso sobre los mejores conceptos a utilizar había ya un esfuerzo de adaptación cultural muy importante que en general no se ve en tiempos tan tempranos²³. Notamos una necesidad de los evangelizadores dominicos por aprender la cultura del otro y usarla para convertirlo al cristianismo, con el paso del tiempo se hicieron mucho más sofisticadas las formas, así como el conocimiento profundo de la realidad novohispana hizo que se expropiaran mitos y leyendas de origen prehispánico, pero en un discurso cristiano. Algunas de las palabras utilizadas en náhuatl para hablar de elementos cristianos, tanto en la *Doctrina* de los dominicos como en la *Doctrina* de Pedro de Gante fueron luego entendidos de común acuerdo para evitar malentendidos, de tal manera que Gante fue el primero, al menos que dejó un registro por escrito, en establecer el símil del Diablo con el *Tlacatecolotl*.

El *Tripartito* y la *Doctrina* de los dominicos, nos ponen un elemento sobre la mesa, que ya se había planteado desde mucho antes, pero no con la contundencia que se presentó a partir de ese momento y fue el Diablo como origen de la idolatría. Primero fueron estas obras, pero mucha de la literatura escrita después le daba un lugar de gran importancia al Maligno y le dedicaban muchas páginas a explicar cómo era el causante de la idolatría y la hechicería entre los indios. En algunos casos se dio más peso al Diablo que al propio Dios, tanto en escritos como en representaciones iconográficas. Las dos obras antes mencionadas son claro ejemplo de ello, ya que para hacer notar a los indios que fueron engañados por el Maligno, se declaraba que todos los dioses distintos al cristiano no sólo eran

²³ Por las mismas fechas en que se imprimía la *Doctrina* de los dominicos, también se publicaba la obra de Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, después de estas el uso del náhuatl y de otras lenguas sería más cotidiano.

falsos, sino que eran demonios. Se establecía quiénes eran los demonios y cómo actuaban para que así pudieran estar al pendiente de ellos y reconocer cuando alguno trataba de ejercer influencia sobre las personas. Aunque la idolatría de los indios fuera por ignorancia, tenía como principio el Diablo. Se decía que los demonios eran ángeles malos “que os han engañado y os han hecho entender que eran dioses y hazian que los adorassedes y les hiziessedes los Cues y Teucales y templos”²⁴. Lo mejor para los indios, de acuerdo con los frailes evangelizadores era “que sepays que todos aquellos a quien serviades y a quien adoravades, todos eran demonios malditos engañados y falsos que os andavan engañando”²⁵.

Los libros antes mencionados no fueron los únicos, pues algunos autores dan noticia de otros que lamentablemente no llegaron hasta nuestros días. Entre ellos podemos mencionar la *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana* que se le atribuye a Alonso de Molina y la cual se imprimió en la ciudad de México en 1546. Esta obra fue revisada por Joan Gonzales y escrita por mandato del obispo Juan de Zumárraga²⁶. Otro impreso del mismo año de 1546 fue el *Cancionero spiritual*, de Bartolomé de Las Casas, sólo por mencionar algunos. En todos ellos Zumárraga estuvo presente de una manera u otra, pues se hicieron por mandato suyo o bien fue quien inspeccionó las obras para dar su aprobación.

Juan de Zumárraga además de ser el impulsor de este viraje en el modo de atender y atacar la idolatría, a través de la edición de obras para religiosos, fue un participante activo ya que él mismo escribió y plasmó su pensamiento religioso y lo que consideró como la mejor manera de evangelizar y administrar los sacramentos a indio y no indios. Se puede percibir una etapa de Zumárraga muy diferente al inquisidor, pues en sus trabajos podemos ver a un sujeto erudito, con un conocimiento profundo de los fundamentos teológicos y canonistas de la Iglesia de Roma, pero más allá de eso, el obispo estaba interesado por hacer un planteamiento de la iglesia novohispana.

²⁴ Córdova, Pedro de. *Doctrina christiana...* p. 23.

²⁵ *Doctrina chistiana en lengua española...* f. 40v.

²⁶ Veáse: Joaquín García Icazbalceta. *Bibliografía mexicana*, p. 13.

La intención de los libros de Zumárraga era que sirvieran a los religiosos como instrumentos pedagógicos, pero no para evangelizar como el primer objetivo, sino para la instrucción de los propios frailes y que aprendieran el proceder con sus feligreses, fuera este un indio, español o negro. Debemos señalar una falta de atención por los investigadores en asuntos religiosos en este periodo y la falta de ediciones modernas a las obras de Zumárraga, considero fundamental el acercamiento al primer obispo de México durante los últimos años de su vida, pues ahí encontraremos elementos sobre su pensamiento religioso y la manera de administrar la Iglesia novohispana.

La idolatría y la hechicería en la obra de Juan de Zumárraga

Consideró importante tratar la obra de Zumárraga en un apartado distinto al de las otras, porque hay en ellas tanta información que al colocarlas dentro de una explicación general, podría dejar de lado detalles muy importantes. Los argumentos expuestos por Zumárraga en sus escritos indican el conocimiento profundo de los grandes teólogos de la Iglesia como Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Tomás Aquino, así como a los españoles Martín de Andosilla, Martín de Castañega y a Pedro Ciruelo, pero además de los anteriores se nota una influencia de Erasmo de Rotterdam, lo que seguramente influyó para tiempo después se prohibiera la lectura de las obras de Zumárraga.

Al revisar la obra de Zumárraga en relación a la idolatría, es patente la influencia de dos obras de Pedro Ciruelo, el *Tratado de las supersticiones* y el *Arte del bien confesar*. En ambas obras el autor habla de la idolatría y de la hechicería, las define y explica cómo identificar a los pecadores que caían en estas faltas. En particular el *Arte del bien confesar* refiere la idolatría, la cual la identifica con un pecado contra el primer mandamiento, de lo que dice que “El primero mandamiento de la fidelidad que a su dios debe qualquier hombre viviente, nos

obliga a la adoración latria y nos veda la ydolatria, de las cuales dos cosa dize nuestro señor en el evangelio”²⁷.

Se tiene conocimiento de tres obras que fueron publicadas por Juan de Zumárraga y aparecieron entre 1544 y 1547, esto no quiere decir que sean las únicas, pues en el Archivo Histórico del Arzobispado de México encontré un documento que refiere a un cuaderno manuscrito del obispo, pero no se encuentra la obra referida²⁸. Las obras que si se conocen son: *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*, de 1544, la *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera pa gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion pa indios con todo lo principal y necessario que el xpiano debe saber y obrar*, de 1546 y finalmente la *Regla christiana breve, pa ordenar la vida y tipo de xpiano que se qere salvar y tener su alma dispuesta, pa que Jesucristo more en ella*, de 1547.

Los tres libros antes referidos eran “manuales de doctrina cristiana, a modo de catecismos, preparadas para el clero en su misión evangélica” (Kerson, 1998: 182). Con estos textos podemos notar la preocupación del obispo por tener material que sirviera a los religiosos en sus tareas de administración de sacramentos a los diversos grupos étnicos que conformaban la población novohispana. Vistos en conjunto y en un contexto amplio, los textos de Zumárraga conforman la visión de cristianismo que el obispo mexicano tenía, tanto de lo correcto como de lo incorrecto. En ese sentido es necesario hacer un estudio más profundo de las obras y sobre todo de la faceta del Zumárraga como un obispo con un importante trabajo intelectual, pues se ha fijado la atención en su actuar como inquisidor.

²⁷ Ciruelo, Pedro. *Arte del bien confesar, assí para el confesor como para el penitente*, Alcalá, 1519, f. 5v. En el capítulo I he tratado las obras de Ciruelo con detenimiento, por lo que remito al lector a las páginas 45-48 de esta tesis.

²⁸ AHAM, Caja 182, Exp. 2.

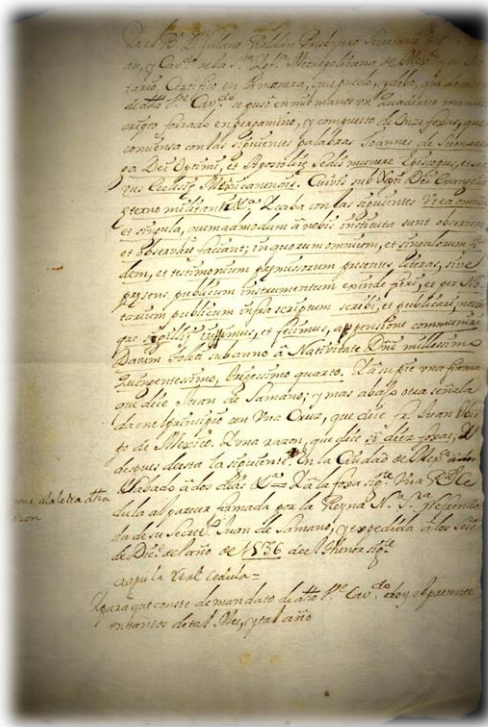


Ilustración 3 AHAM Caja 183, Exp. 2.

Algunos autores interesados en las obras de Juan de Zumárraga, que son pocos, han destacado la importancia de la *Regla christiana*, en donde se plasmó el pensamiento más profundo del obispo, para esta tesis resultó de mayor utilidad la *Doctrina breve...* en donde postuló sus argumentos más importantes en torno a la idolatría y hechicería de los indios novohispanos. Las otras dos obras se centran en la administración de sacramentos a los cristianos, sin hacer mayor distinción entre la filiación étnica de ellos. Pero en el conjunto de las tres obras se puede plantear una cosmovisión del cristianismo de acuerdo a Zumárraga, ya que se complementan.

En la *Doctrina christiana mas cierta y verdadera* hizo unos breves señalamientos sobre la idolatría, la cual se identificaba como una ofensa al primer mandamiento que decía “No tengas dioses agenos delante de mi”²⁹ y señalaba que porque los hombres vivían en un mundo de necesidades buscaban donde poner su fe y esto

²⁹ Zumárraga, Juan de. *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera pa gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion pa indios con todo lo principal y necessario que el xpiano debe saber y obrar*. México, 1546, p. 65.

los llevaba a encontrar maneras incorrectas para ello y fue de ahí que “nació la ydolatria que los gentiles tuvieron, buscando y adorando falsos Dioses de quien pensavan que avian de ser favorecido y amparados y la que los malos christianos tienen quando ponen su esperança en si mismos o en otros hombres”³⁰. El autor atiende otros asuntos como la importancia de la confesión y la manera en que se debía hacer.

Por otra parte, en la *Regla christiana breve* puso más énfasis en la administración y definición de los sacramentos, así como en los pecados capitales. En esa obra se hacía referencia a la soberbia que, como hemos dichos antes, se consideraba como el pecado más grave y como principio de toda desobediencia o rebeldía que de alguna manera implicaba la idolatría, además de que la costumbre de pecar era uno de las formas en que manifestaba la soberbia³¹.

La *Regla christiana* es la también la obra de Zumárraga sobre la que más polémica se ha generado. Las polémicas varían, al punto en que algunos autores llegan a considerarla como ajena a su autoría, que bien pudo ser por su mandato, pero no su puño y letra. Lo anterior lo hacen en base a que la obra no cuenta con un autor en la portada, pues sólo aparece el título de la obra y no el autor. De acuerdo con Joaquín García Icazbalceta, la obra sería el producto de las demandas de la Junta eclesiástica de 1546, en la que se pedía que se hiciera “una doctrina breve para incipientes y otra larga para proficientes” (Alejos-Grau. 1992: 40). Al decir de García Icazbalceta la Doctrina de Zumárraga respondía a los mandatos de la Junta y sería esta la obra breve, pero que fue escrita en español porque el obispo no sabía hablar el náhuatl, mientras que la obra larga sería la *Doctrina* de los dominicos (Alejos-Grau. 1992: 43). Mientras que a Carmen Alejos-Grau le resulta difícil definir si fue o no la *Regla* el producto de la Junta eclesiástica de 1546.

De acuerdo con Arnold Kerson, la *Regla christiana* es la obra más importante de Zumárraga, no sólo por sus contenidos sino por la manera de abordarlos (Kerson, 1998: 184). Por otro lado, Alejos-Grau considera que la obra se construyó de

³⁰ *Ídem*.

³¹ Zumárraga, Juan de. *Regla christiana breve...* p. 78.

diversos autores, los cuales analiza, pero no da el crédito a Zumárraga de la construcción de una obra que generó pensamiento religioso, dice: “No es un tratado propiamente teológico, ni siquiera un catecismo en el sentido estricto de la palabra; es más bien una obra espiritual, ascética, que pretende enseñar a vivir la vida cristiana en coherencia con la fe que se profesa” (Alejos-Grau. 1992: 43).

Ya antes adelantábamos que el desarrollo del concepto de idolatría en Juan de Zumárraga lo encontramos en la *Doctrina breve* de 1544. En este texto podemos apreciar a un obispo más maduro y mesurado en relación a los indios idólatras, pero no por ello menos entusiasmado por tratar de reconocerlos. La *Doctrina breve* está dirigida a los clérigos y no para que los indios escucharan su contenido, sino para ser asimilado y aprehendido por los evangelizadores, se buscaba tener un camino único de convertir a los indios, así como de identificar a aquellos que pudieran interferir en dicha labor. La obra fue escrita en español y como su nombre lo dice es una doctrina con los elementos básicos del cristianismo, donde se definían los pecados, las virtudes, los mandamientos, los sacramentos y cómo debía ser el mejor comportamiento para la vida de un cristiano. Vemos referencias a los grandes teólogos de la Iglesia y de los más sobresalientes en el plano español, pero además de algunas partes de las propuestas de la *Philosophia Christi* planteada por Erasmo de Rotterdam³², en diversas obras como *Enchiridion* y *Paraclesis*, incluso en el *Elogio de la locura*.

Es también notoria la influencia del *Elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam para la definición de idolatría, aunque el holandés no utilizó tal concepto sino el de superstición y quien se enfocó en hacer un comentario sobre las mezclas de creencias de origen cristiano, con elementos que nada tenían que ver con asuntos sagrados, pero además de que no eran mal visto por los religiosos, pues “está por dondequiera llena de esta suerte de delirios, que los clérigos sin gran dificultad admiten y fomentan, pues no se les oculta lo mucho que pueden acrecentar sus estipendios”³³. Esa influencia en de Rotterdam llevará a que sus obras, en

³² Veáse: Kerson, Arnold. “La *Regla chrisitana breve de fray Juan de Zumárraga...*” p. 183.

³³ Rotterdam, Erasmo de. *Elogio de la locura*, México, Océano, 2001, p. 98.

particular esta que ahora referimos, se prohibiera durante la gestión arzobispal de Alonso de Montúfar.



Ilustración 4 Juan de Zumárraga, *Doctrina breve* (1544) Biblioteca John Carter Brown.

Erasmus no era bien visto en Europa a partir de la década de 1540, de manera particular en España era mal visto, pues sus posiciones teológicas se oponían al control que buscaba tener la corona y la propia Iglesia. No siempre fue así, pues el Cardenal Cisneros era un franco seguidor de su filosofía, pero a partir de su muerte se notó el desagrado que causaba para los sectores más conservadores (Bataillon, 1950: 107). Erasmo coincidía en algunos puntos de vista con Lutero, como la necesidad de que los fieles conocieran la biblia en los idiomas vernáculos. Aspecto que como sabemos, se resolvió de manera contraria en el Concilio de Trento. La corriente teológica de avanzada que representaba Zumárraga, con posiciones filosóficas representativas de inicios del renacimiento, fueron

desechadas con Alonso de Montúfar y se notó una línea altamente conservadora en cuanto a posicionamientos teológicos y filosóficos. Se fomentó la ortodoxia y por tal razón Erasmo no tenía cabida en el nuevo sistema.

Zumárraga refiere a la idolatría en la *Doctrina breve* cuando habla de los diez mandamientos, de los que decía que había virtudes que los caracterizaban, pero al mismo tiempo había pecados particulares que quebrantaban los mandamientos. Sobre el primer mandamiento, “Amarás a Dios sobre todas las cosas” establecía “que a su dios debe qualquier hombre bivalente, nos obliga a la adoracion, latria; y nos veda la ydolatria...”³⁴. La latria la definía como una virtud que se componía de tres obras interiores o virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad; por otro lado, tres obras exteriores: la reverencia corporal (adoración), ofrendas y sacrificios en el templo de Dios y por último el pago del diezmo y primicias.

La idolatría se encontraba en contraposición a la virtud y la definía como un vicio que se oponía a la forma correcta de adoración a Dios, la cual se dividía en cuatro tipos: 1. El pacto expreso con el demonio (la nigromancia), 2. Por un pacto secreto por hechicería, para la búsqueda de bienes o evitar daños, 3. El uso de artes adivinatorias para presagiar el porvenir, 4. El uso de oraciones santas en ceremonias vanas.

El pacto expreso con el demonio era el primer tipo y encontraba cuatro formas en que se podía realizar por nigromancia. En la obra no se presenta una definición de nigromancia, pero se puede advertir que el autor lo entendía en relación con la adoración a las diversas representaciones de deidades, así como el culto a los muertos. La primera de ellas era la adoración a alguna criatura que no fuese Dios, “como toda esta tierra a lo menos hasta agora descubierta”³⁵, ya que adoraban al sol, la luna, el fuego y diversos animales “y esto contra toda razon, como gente incapaz, porque el hombre es mejor y mas digno que todas las criaturas, las que

³⁴ Zumarraga, Juan de. *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe...* p 42. En Ciruelo podemos leer: “El primero mandamiento de la fidelidad que a su dios debe qualquier hombre viviente, nos obliga a la adoración latria y nos veda la ydolatria, de las quales dos cosa dize nuestro señor en el evangelio”. Pedro Ciruelo, *Arte del bien confesar...* f. 5v.

³⁵ Zumárraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 53.

les fueron hechas pa el servicio del hombre”³⁶. Todo lo anterior lo explicaba el autor en relación a diversos pasajes del *Antiguo testamento*. También refiere que otros gentiles, además de lo anterior, adoraban criaturas artificiales, hechas de piedras, de oro, plata o pinturas y a estos les dedicaban sacrificios, de los cuales recibían respuestas a sus peticiones y mandamientos de sus demonios. Zumárraga entendió que en la cosmovisión de los indios estas figuras a las que refería no eran una representación sino los propios dioses contenidos en ellas, o al menos una parte. Por ello le parecía necesario que se aclarara a los nuevos que las imágenes en las iglesias son representaciones de santos y pinturas y demás elementos que hacían referencia a pasajes bíblicos, y que estaban allí para que sirvieran como memoria de lo que había ocurrido y no para que fueran adoradas como Dios, pues “las pinturas e ymagenes de la yglesia son como libros de los legos pa les traer en memoria algunos sanctos misterios”³⁷.

La segunda forma de pacto demoniaco por nigromancia era por participar en ceremonias y encantamientos, con la finalidad de tener una visión que les indique qué hacer en situaciones complicadas. Esta participación no necesariamente era activa, pues el simple hecho de presenciarlas implicaba caer en idolatría y por lo tanto en pacto satánico. Las ceremonias a la que hace referencia el obispo eran frente a “espejos, o en sepulchros de hombres dañados, o haziendo hablar cuerpos muertos y trayéndolos sus familiares en anillos y piedras preciosas, donde el demonio les aparece o les habla y ellos le demandan secretos de otras personas o tierras, o tiempos apartados”³⁸. Es decir el culto a los muertos, como la ventriloquia o la búsqueda de manifestaciones espectrales, que al ser pate de otro mundo tendrían por ello conocimientos sobre elementos secretos, incluso del futuro, aunque en realidad se determinaba que quien hablaba era el Maligno, pero se servía de cuerpos de muertos o apariciones para hacerlo.

La tercera forma de nigromancia era por hablar con hombres endemoniados para preguntar “por hurtos y de cosas perdidas y de pecados y de vidas ajenas, lo qual

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ídem.*

³⁸ *Ibíd.* p. 54.

esta vedado por nuestro señor en el evangelio, quando no permitió que un endemoniado hablasse delante de la gente simple...”³⁹. Esta forma era complementaría de la anterior, sólo que en lugar de que el Maligno se valiera de los muertos para manifestarse utilizaba a personas vivas. De acuerdo con Zumárraga este modo de idolatría se relacionaba con las brujas sorguinas, como una referencia a las brujas del lugar donde fue inquisidor en el país Vasco en España. Considero importante destacar esta forma, pues de acuerdo con Iñaki Bazán, “Para fray Juan [de Zumárraga] el mundo de la brujería estaba lleno de fantasías, falacias demoníacas, engaños de crédulos y perturbación de los sentidos” (Bazán, 2011: 128). Curioso que durante su actuar como inquisidor en España considerara como algo falso, pero en la Nueva España lo percibiera como cierto. Además, el propio Iñaki Bazán dice que Zumárraga consideraba más importante la obra evangelizadora pues “se trataba de un problema de gentes ignorantes”⁴⁰, característica que es notoria al diferenciar las dos etapas de actuar del primer arzobispo de México.

La cuarta manera del pacto con el demonio era por hablar y escuchar las ánimas de los muertos, que eran en realidad demonios engañando a hombres ignorantes. De acuerdo con Zumárraga “las animas de los difunctos como dizen los teólogos, muy pocas vezes y por grandes misterios las permite dios salir de sus lugares, de gloria o pena”⁴¹. Cuando traté las historias ejemplares, anoté que eran más o menos comunes los casos de “almas en pena” que pedían a sus familiares que rezaran por ellos o bien que les dedicaran algunas misas, todo con la finalidad de que pudieran llegar al Cielo. Esto nos deja ver que Zumárraga entendía y quería transmitir un cristianismo de una manera muy ortodoxa, con reglas muy claras, desde luego en otras partes de la obra y en otras es también notorio, pero en este caso en particular es necesario destacarlo porque podría parecer contradictorio en relación a otras maneras de concebir el dogma. Erasmo de Rotterdam consideraba que la superstición en algunos casos era alentada por los propios

³⁹ *Ibíd.* p. 54.

⁴⁰ *Ídem.*

⁴¹ *Ídem.*

religiosos ya que con esas falsas creencias, “no se les oculta lo mucho que pueden acrecentar sus estipendios...”⁴².

El segundo tipo de idolatría, sobre la que Zumárraga advertía era la hechicería y señalaba que su práctica llevaba a un pacto secreto con el demonio. Este reconocimiento sobre la hechicería como una de las manifestaciones de la idolatría es muy importante, a pesar de que en algunos de los procesos inquisitoriales se puede entrever esa relación, se hace patente y de uso cotidiano, en el contexto novohispano, a partir del señalamiento de Zumárraga. La finalidad de los hechiceros de los que acudían a ellos era para “pa alcançar algunas cosas buenas o evitar algunas malas, o pa hazer daño o provecho a los proximos por vías y modos no naturales”⁴³. Las prácticas médicas de origen prehispánico serían incluidas en este apartado, ya que se desarrollaban entre ceremonias que pedían la curación, las cuales incluían ofrendas y por lo tanto eran consideradas como demoniacas. Aquí se pueden encontrar algunas similitudes con algunos de los especialistas rituales de origen prehispánico que pervivieron en la colonia y aunque el obispo Zumárraga no los señala por nombre de especialidad, podemos asociarlos.

En este segundo tipo de idolatría, también se distinguían cuatro formas y la primera de ellas eran las Ceremonias y vanidades que se ordenan para sanar, en el que se usaban plegarias o cualquier utensilio que no tenía propiedades para quitar alguna enfermedad. No sólo se culpaba al hechicero de idolatría por hacer eso, también “qualquier hombre o muger que las tales cosas haze o permite que se hagan sobre el o sobre sus cosas, hijos o moços, o ganados secretamente tienen intención de ser el demonio ayudados en su trabajo”⁴⁴. Recordemos que los confesionarios de la época preguntaban por la participación de los confesantes en ceremonias con tales fines. De manera general podríamos incluir en este apartado

⁴² Rotterdam, Erasmo de. *Elogio de la locura*, p. 98.

⁴³ Zumárraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 55.

⁴⁴ *Ídem*.

a los antiguos médicos de origen prehispánico, conocidos como *titici*⁴⁵, aunque esto no lo dice la *Doctrina* de manera literal.

La segunda manera de hechicería como idolatría eran “las vanas ceremonias que se hazen por tener dicha con señores y en mercaderias y en caças y en juegos y en otros semejantes exercicios”⁴⁶. Todo aquello que se hiciera para multiplicar posesiones, dinero o gloria, pero que cae en la categoría de idolatría porque, de acuerdo con Zumárraga, esos efectos sólo podrían ser por relación demoniaca, lo “qual consiente qualquiera que las tales cerimonias, haze contra el mandamiento de Dios”⁴⁷. La tercera forma era la vana observación de los días infortunados, práctica que podemos relacionar directamente con la antigua tradición del *tonalpouhque*, el conocedor e intérprete del calendario o *tonalpohualli* y que era tan importante para los antiguos mexicanos que debían buscarlo al momento en que alguien nacía. En la tradición de origen prehispánico, la interpretación de la fecha de nacimiento era de gran importancia, ya que de ello dependía la fortuna y el buen desarrollo de la vida del recién nacido⁴⁸. Esto no era lo único a lo que se dedicaba el *tonalpouhque*, pero fue una de las cosas que más llamó la atención de quienes escribieron al respecto. Finalmente, la cuarta manera de idolatría por hechicería, era cuando se manipulaban los sentimientos de las personas, es decir se provocaban amores, enojos o envidias⁴⁹. Veremos que la magia de amores será una de las maneras en que las antiguas creencias mágicas sobrevivieron e incluso se mezclaron con las europeas y africanas y que muchos de los procesos en relación a inquisición fueron porque los no indios acudían con ellos a buscar solucionar sus problemas de amores.

⁴⁵ Bernardino de Sahagún decía que el *ticitl* era un “buen conocedor de las propiedades de yervas, piedras arboles e rayzes, experimentado en las curas, el qual tambien tiene por officio saber conectar los huesos, purgar, sangrar y sajar y dar puntos a fin de librar de las puertas de la muerte”. *Códice Florentino*, Libro X, f. 20 v. Casi un siglo después de lo dicho por Sahagún, Jacinto de la Serna decía: “Pues dicen que el *ticitl* “comúnmente se reputa y corresponde a lo que en nuestro vulgar castellano se llama ‘medico’; y entre los indios tiene más significaciones; pues significa en la aceptación de ello ‘adivino, sabio y hechizero’ y que tiene pacto con el demonio”. Jacinto de la Serna, *Manual de ministros...* p. 92.

⁴⁶ Zumárraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 56.

⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁸ *Códice Florentino*, Libro VI, f. 168r. *Documento no. 252 Arte adivinatorio de Sahagún*, Paleografía y presentación: Rafael Rubí Alarcón, Proyecto Amoxcalli, Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, f 1r. <http://amoxcalli.org.mx/facsimilarPaleografia.php?id=252>.

⁴⁹ Zumárraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 56

El tercer tipo de idolatría señalado por Juan de Zumárraga eran “Los vanos deseadores de cosas venideras y secretos que sólo Dios podía conocer”, es decir, la adivinación. En la primera forma de esta manifestación de idolatría, el prelado agrupaba varios tipos de adivinaciones, estas eran: la geomancia, la hidromancia, la aeromancia, piromancia, ceromancia, la interpretación de sueños y la astrología⁵⁰. Para el caso de los indios la interpretación de los sueños, así como la astrología eran una parte importante en sus vidas, era también un acto muy común entre los europeos. Por otro lado, los sueños eran considerados también como un punto importante en relación a la condición presente y futura de las personas, esta actividad aunque la encontramos en varios especialistas, la notamos más en el *paini*, pero para en la tradición cristiana los sueños que brindaban a los hombres alguna información sobre el futuro eran entendidos como manifestaciones satánicas.

La segunda forma eran los agüeros o “vanas señales de las cosas que han de acaecer al hombre o de cosas ya pasadas y destas ay tantas diversidad que no tienen cuenta...”⁵¹. Estos fueron identificados como agüeros y abusiones⁵², como las que registró Bernardino de Sahagún en el libro V del *Códice Florentino*. Zumárraga reconocía dos tipos, la primera eran los movimientos y voces de los animales, como los aullidos, graznidos, incluso el vuelo cuando un hombre pasaba cerca. En ese sentido, uno de los que más referencias encontramos en las fuentes es el canto del tecolote, considerado como una señal que presagiaba acontecimientos infortunados. Asimismo que una comadreja se atravesara por el frente, o bien que dentro de la casa se encontraran unos insectos que en náhuatl se conocían como *pinahuiztli*, (Sahagún en ciertas partes las refiere como arañas, pero en otras como cucarachas). Cualquiera que fuera la señal de infortunio, como alguna de las anteriores u otras, todas tenían remedio, pues eran avisos, más no sentencias definitivas. Un segundo tipo de estas señales eran acciones de

⁵⁰ *Ibíd.* p. 57.

⁵¹ *Ibíd.* p. 58.

⁵² Agüero es una señal que estima captar el hombre de los acontecimientos futuros. Abusión es la simple derivación mágica de causa efecto, sin la implicación del supuesto conocimiento del porvenir. Alfredo López Austin, Introducción a: *Agüeros y abusiones*, Introducción, versión y notas Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH, 1969.

naturales de los propios hombres, como tropezar, estornudar, temblar o incluso el sonar de algunas partes de su cuerpo⁵³. Juan de Zumárraga consideraba todas estas formas de adivinación como cosas erróneas, pues no se podría comprobar su efectividad de manera natural, pues las cosas que se buscaba saber únicamente Dios podría saberlas. Al igual que lo antes mencionado sobre los hechiceros y sus seguidores aplicaba a los adivinos, pues “todos los que destas artes usan y todos los que a estos interrogan, gravissimamente pecan contra Dios por blasphemia y cometen ydolatria en querer ser enseñados por el demonio...”⁵⁴ El crujir de las vigas de la casa, que se rompiera la mano del metate mientras se utilizaba, así como el crujir de las articulaciones eran indicadores de que algo no estaba bien⁵⁵.

Una mención especial, en torno a estas creencias, son aquella en relación con las mujeres embarazadas, pues encontramos una cantidad importante de actos que les estaban vedados durante la gestación, ya que podrían repercutir en sus hijos. Entre ellos encontramos: el no comer tales pegados en la olla pues esto llevaría a tener un parto complicado, también se decía que para que las embarazadas salieran de noche era necesario que pusieran un poco de tizne en el vientre y así evitarían alguna aparición en el camino, tampoco se podían quemar olotes en una casa en la que hubiera una embarazada porque se mancharía el rostro del niño. No podían ver a una persona ahorcada pues eso implicaría que el cordón se enroscara en el feto y le provocara la asfixia o bien un parto muy complicado, así como los eclipses pues se consideraban que estos provocaban labio y paladar hendido en los niños⁵⁶.

Las antiguas sociedades prehispánicas tenían muchas creencias sobre ciertos actos y señales, que les daban ciertas noticias sobre el futuro, las cuales fueron

⁵³ Podemos mencionar como ejemplo que el crujir de articulaciones era considerado como una enfermedad en la época prehispánica, incluso en la colonia, creencia que pervive en algunas localidades de México. Pero lo que es de llamar la atención es que no era una enfermedad propia de los huesos o articulaciones sino por recoger espíritus en los caminos, los cuales se adentraban en el cuerpo y se apoderaban de la energía vital.

⁵⁴ Zumárraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 58.

⁵⁵ Las primeras dos eran en relación al anuncio de una muerte de alguno de los habitantes de la casa, mientras que el crujir de huesos indicaba que ciertos espíritus del camino habían entrado al cuerpo de la persona para apoderarse de su energía.

⁵⁶ *Agüeros y abusiones*, pp. 73-81.

consideradas como una de las formas idolatría que más identificaban a los indios de la colonia. No obstante, la percepción de los religiosos, éstas sobrevivieron y en algunos casos se mezclaron no sólo con la tradición cristiana, sino con otras de origen africano, incluso asiático. Cabe destacar que esta identificación de idolatría temprana que notamos en Zumárraga y en otros será altamente reprobada durante mucho tiempo y continuará como la justificación de que los indios eran proclives a cometer crímenes contra la fe.

La cuarta y última especie de idolatría eran las vanas ceremonias, que es la que más nos recuerda a los postulados agustinianos y tomistas sobre la consideración de la superstición, ya que nos dice “que muchas personas simples consideran por indiscreta devoción hazen, diciendo algunas oraciones que de su parecen sanctas y buenas, mas dichas en las tales observancias vanas son puestas y con ellas se sirve no dios sino el diablo...”⁵⁷. Describe dos tipos de esta especie de idolatría, la primera era hacer oraciones para ganar cosas temporales, considerando que sólo con hacerlo sería suficiente para ser merecedor de ello, asimismo, el hacer oraciones con el fin de obtener venganza. La segunda forma era el uso de oraciones con un claro contenido supersticioso. De cualquiera de las dos maneras se “peca mortalmente de ydolatría, poniendo su esperança en cerimonia vana y secretamente desseando recibir alguna gracia y merced del demonio...”⁵⁸.

Después de todo esto, finaliza el prelado con dos consejos para que no se cayera en pecados contra el primer mandamiento y por lo tanto evitar la idolatría. El primero era no poner mucho deseo en las cosas temporales “porque del apetito desordenado de los mundanos han tomado ocasión todas las sobredichas vanas supersticiones”⁵⁹. El segundo consejo, era que no se demandaran bienes temporales a Dios, ya que todo era obra de Dios y por lo tanto él sabría si era bueno otorgarlos o no a alguien, de esa manera destacaba la figura de Dios como padre y así concededor de las necesidades de sus hijos. En caso de no considerar este consejo y seguir las vanas ceremonias antes dichas, no se estarían dirigiendo

⁵⁷ Zumárraga, Juan de. *Doctrina breve...* p. 59.

⁵⁸ *Ibíd.* pp. 59-60.

⁵⁹ *Ibíd.* p. 60.

a Dios sino al demonio⁶⁰. Como podemos observar, de acuerdo con Juan de Zumárraga la adoración no dedicada a Dios, tendrían como finalidad la búsqueda de bienes temporales, es decir riquezas, cosas, reconocimiento y muchas de las descritas en la *Doctrina breve* se aplicaron a la realidad de los indios del arzobispado de México.

Una de las primeras cosas que llama la atención en las obras de Zumárraga es que no hay referencias a la impartición de justicia eclesiástica, nada dice a cerca de las consecuencias de estos actos. La idolatría y la hechicería eran consideradas como pecados, pero al mismo tiempo eran también crímenes, en esta y en las otras obras se hace referencia sólo al aspecto teológico y no canonista, mucho menos al jurídico de estos vicios. Zumárraga nos deja con una incógnita: ¿Cuál sería el proceder del religioso que tuviera el conocimiento de que algún indio practicaba la idolatría? Después de la separación de su cargo de inquisidor, debió considerar un camino distinto. La propuesta en la obra escrita de Zumárraga es de carácter intelectual y se queda en el plano teológico filosófico. Es por ello que no encontramos referencia a la impartición de justicia, esto no fue únicamente para los indios, pues tampoco se habla del asunto entre españoles o negros.

El silencio respecto de la impartición de justicia eclesiástica no sólo fue en las obras de Zumárraga, esto fue algo que no se abordó en ninguna de las producidas en el periodo, aunque hablaban de la idolatría de los indios y cómo reconocerla, no dicen cuál sería el proceder. Concretamente en la obra *Doctrina breve* no se hace una sola referencia a su experiencia como inquisidor, tampoco aparecen referencias a la inquisición o a las penas que a las que se harían acreedores los idólatras y/o hechiceros. Podríamos decir que no era el interés del prelado y que las obras que escribió tenían como finalidad servir como instrumentos pastorales y no como manuales de derecho canónico. Así pues, lo que se buscó fue la atracción certera de los indios al cristianismo y con una adecuada pedagogía de lo sagrado se alejarían de sus antiguas creencias y prácticas religiosas. Este último

⁶⁰ *Ídem.*

aspecto se fortaleció durante la gestión arzobispal de Alonso de Montúfar, pero con un proyecto un poco distinto al de Zumárraga.

Algo más que también es de llamar la atención en la obra de Zumárraga es la poca distinción que hacía entre indios y otros grupos étnicos. Esto nos hace pensar en dos cosas, por un lado, notamos así la influencia erasmista respecto del cristianismo y la no distinción entre tipos de cristianos, es decir, fuera quien fuera, tanto en las cosas buenas como en las malas, indicaba igualdad de todos, por lo que el trato diferenciado con los indios como sujetos necesitados de protección no era del todo claro en el discurso del prelado. Esto marca una diferencia importante, entre su obra y otras de la época que si tenían como finalidad el llegar únicamente a los indios y que en general se referían a ellos como ignorantes necesitados de la protección de los españoles para salvarlos de las garras del Maligno. La diferencia que podemos notar con el trato diferenciado de los indios por parte de Zumárraga, en sus obras es en el estado de rusticidad en el que los colocaba, pues como lo declaraba expresamente en algunos de los títulos de sus textos, estaban dirigidos para que los entendiera gente de poca inteligencia, así dos de éstos eran: . *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano **pa comun inteligencia** y Doctrina christiana mas cierta y verdadera **pa gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion pa indios con todo lo principal y necessario que el xpiano debe saber y obrar.***

Por otro lado, las obras de la década de 1540 ponen de manifiesto un elemento que empieza a rondar la explicación de por qué los indios eran idólatras, este fue el de la enfermedad. La *Doctrina* de los dominicos así se señalaba en prólogo como el propósito de la obra, para que los indios conocieran el evangelio y con “zelo de la honra de Dios y de la salud de las animas, acordaron de sacar en limpio la presente doctrina...”⁶¹. Pero será hasta pasada la primera mitad del siglo XVI que se fortalezca la consideración de idolatría como una enfermedad del alma como algo distintivo de los indios.

⁶¹ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana...* f s/n.

La idolatría y la hechicería tras la muerte de Zumárraga y hasta el Primer Concilio Provincial

En 1546 se erigió el arzobispado de México, pero las bulas que así lo nombraban no alcanzaron con vida a Juan de Zumárraga, éste falleció en 1548 aún como obispo. Con su muerte la estrategia contra la hechicería y la idolatría de los indios no cambió, por lo menos hasta 1555, año en que arribó un nuevo arzobispo a Nueva España. La producción de obras y las discusiones en relación a los indios que no se alejaban de sus antiguas creencias religiosas no paró, pues varios de los impresos y manuscritos que se escribieron en esos años, tenían como parte de su contenido un apartado sobre la eliminación de la idolatría entre los indios.

A partir de la muerte de Zumárraga los elementos planteados por él y los autores seleccionados como los que marcaban el camino de la evangelización tomaron más fuerza. Así se resaltó la consideración del origen demoníaco de la idolatría, que los indios fueron engañados por el Maligno para que lo adoraran en forma de sus antiguas deidades. Esto llevó a tener una comprensión de la hechicería como la manifestación más clara de la idolatría y al mismo tiempo como un pacto satánico. Así Satán se perfilaba para convertirse en una figura central en la evangelización de los indios, pero para usarlo como el ejemplo de lo incorrecto y demostrar que fueron engañados para convertirlos en sus fieles seguidores. Los antiguos sacerdotes, médicos y otros especialistas en aspectos sagrados fueron identificados como hechiceros y por lo tanto como los encargados de rendir el culto al Maligno y de continuar con sus antiguas prácticas, las cuales eran llevadas no sólo al mundo de los indios sino al resto de la población y era eso lo que más preocupaba a la Iglesia.

Los religiosos se apropiaron del lenguaje de los indios para llevarles el mensaje de Dios y de la Iglesia, así vemos que aparecieron desde 1547 dos doctrinas una en náhuatl y otra en tzotzil. La inquietud de que idioma era el más adecuado para enseñar el evangelio a los indios será un tema recurrente, que como vimos, en las Juntas eclesíásticas se abordó, lo mismo que en los tres concilios del siglo XVI. Para 1550 encontramos la reedición de la *Doctrina christiana*, pero aumentada y

con una revisión de su respectiva versión en náhuatl. En 1547 apareció la primera *Doctrina* de Pedro de Gante, pero serán cada vez más utilizadas las lenguas de los indios para las Doctrinas, no sólo el náhuatl, pero desde luego fue el más importante. Tanto en la *Doctrina* de los dominicos como en la *Doctrina* de Pedro de Gante, se utilizaron conceptos teológicos traducidos al náhuatl, que con el paso de tiempo se fueron afinando para no generar confusiones, tanto en indios como en religiosos. El *Tlacatecoltol* fue el término designado por Gante para referirse al Diablo y es la referencia más temprana en un texto, que se haría de uso cotidiano, pese a los desacuerdos de algunos religiosos como Sahagún.

Por otro lado, encontramos impresos que eran obras de filosofía clásica o textos teológicos básicos en la formación de los religiosos. Esto respondía a la necesidad de tener un clero preparado es notoria, de manera que en los mismos años se publicaron varios textos latinos sobre filosofía, ya que estos darían elementos básicos de la filosofía natural para entender la naturaleza de los indios. Además de otros textos que podríamos decir que fueron las primeras obras de contenido filosófico novohispano, pero con un interés en los indios. Además de las gramáticas latinas que resultaban indispensables para poder aprender latín y de tal manera acceder a los conocimientos. Entre ellos podemos mencionar la *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis, Commentaria in Ludovici Vives Exercitationes linguae latinae, Recognitio, Recognitio, summularum reverendi patris Illdephonsi a Vera Cruce, augustiniani, artium ac sacrae theologiae doctoris apud indorum inclytam mexicum primarij in Academia theologiae moderatoris*, de Alonso de la Vera Cruz todas ellas publicadas en 1554, previo a la llegada del segundo arzobispo de México. Además de esto una vista rápida a la biblioteca de los fondos de las bibliotecas de los religiosos, un poco podemos advertirlo con los franciscanos del colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco, esta como una de las bibliotecas más importantes de la época⁶².

Andrés de Olmos fue una figura muy importante en la persecución y extirpación de idolatrías en la primera evangelización. Recordemos que el también realizó

⁶² Para una investigación más puntual sobre el tema véase: Miguel Mathes. *Santa Cruz de Tlatelolco. La primera biblioteca académica de las Américas*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

procesos a indios idólatras en la época en la que Zumárraga fue inquisidor. Su otra faceta fue la de escritor, de la cual se ha hecho una investigación interesante al respecto. Las obras más conocidas son el *Tratado de los siete pecados mortales* y el *Tratado de las hechicerías*. El primero de ellos escrito entre 1551 y 1552, el segundo alrededor de 1553. Sin embargo, ya desde 1547 escribió el *Arte de la lengua mexicana*, además de ser también una de las más completas a pesar de la rapidez con que se realizó⁶³.

Lograr un conocimiento tan profundo de la lengua como para escribir una gramática, le permitió a Olmos tener los elementos para escribir las obras antes mencionadas. Mucho se dice que sus textos son adaptaciones de obras europeas, en el caso del primero de ellos se dice que es el equivalente a los *Sermones de peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis dominicae opponuntur*⁶⁴, mientras que el segundo se dice que es una adaptación de la obra de Martín de Castañega, que antes hemos citado ampliamente. Ahora bien, el camino sentado por Olmos no se centró en adaptar obras europeas a realidades novohispanas, es una parte, la otra consiste en expropiar el conocimiento de la realidad de los indios y el lenguaje en su sentido religioso. La hechicería será un elemento fundamental para explicar a los indios la forma en que el Diablo se manifestaba y con lo cual buscaba que éstos reconocieran el error en el que vivieron durante años. Para ello utilizó conceptos que les fueran cercanos y conocidos, fue allí donde resultó tan útil el conocimiento de la lengua y del pensamiento religioso de los indios.

A diferencia de muchas de las obras hasta aquí citadas en este apartado, las cuales pretendía ser instrumentos pastorales, los tratados de Olmos buscaban ser manuales de demonología aplicada a la realidad de los indios y que si estaban dirigidos a ellos. Desde luego para que los religiosos se valieran de ellos y los asimilaran, pero además pudieron ser utilizados como complementos en los sermones, ya que se prestaban para que fueran leídos al público de habla náhuatl. La influencia de Zumárraga estuvo presente en las obras de Andrés de Olmos,

⁶³ Olmos, Andrés de. *Arte de la lengua mexicana*. Manuscrito 364, Biblioteca Nacional de Francia, Investigación Thomas C. Smith Stark (Coordinador) Amoxcalli, <http://amoxcalli.org.mx/facsimilarPaleografia.php?id=364>

⁶⁴ Véase: Daniël Dehouve, *Relatos de pecados...* p. 66.

pues además de ser hermanos de hábito, compañeros inquisidores, fueron siempre cercanos en pensamiento, pues los mismos escritos que influenciaron a uno lo hicieron en el otro.

No podemos decir que hubiera una ruptura total en el pensamiento sobre la manera de realizar la evangelización que tenía Juan de Zumárraga y la de Alonso de Montúfar, de alguna manera ambos estaban en la búsqueda de un camino único y dirigido desde el poder en relación con la evangelización y la administración del culto cristiano, tanto a indios como a los españoles. Además de que la asociación entre idolatría y hechicería les resultaba indisociable, pues veían en los hechiceros a los personajes más perjudiciales para que la evangelización funcionara de manera correcta. Estos eran los guardianes de los antiguos conocimientos religiosos y quienes detentaban los poderes sagrados de los antepasados, aunque ya con una cierta fusión de creencias. No obstante los acuerdos de proyectos entre Zumárraga y Montúfar, el segundo encontró que la concepción de cristianismo del segundo no era del todo ortodoxa, por lo que en algún momento se procedió a censurar algunas de sus ideas por considerarlas altamente influenciadas por Erasmo de Rotterdam, quien para el momento ya no era un personaje grato en España. Esto quedó de manifiesto desde que Alonso de Montúfar convocó al Primer Concilio Provincial mexicano, en donde notamos un cambio en el discurso en relación al indio idólatra, aunque no tan acabado, como el que se verá en el concilio de 1585.

Antes de ver el camino hacia una conceptualización de idolatría donde se tomó en cuenta la polisemia de la palabra, nos encontramos con el discurso manifiesto sobre la hechicería como la manifestación más evidente de la idolatría. Para ello tenemos que detenernos en ese aspecto y sólo así podremos entender el proceso de conceptualización de idolatría desde la llegada del segundo arzobispo de México y hasta el fin del Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585.

La hechicería

La hechicería de los indios en la colonia

Como ya he mencionado, la hechicería se empezó a entender como una de las maneras de la idolatría a partir de la década de 1540, la idolatría no podía estar sino era acompañada de un sistema de creencias y los encargados de realizar las actividades propias de ese sistema religioso. Desde la perspectiva de los indios estamos entre la manifestación de lo sagrado y el encargo de manipularlo a favor o en contra de las personas. Mientras que desde el punto de vista cristiana esta era una manera en que el Diablo se manifestaba, para hacer creer a los hombres que era Dios, así los hombres acudían a la hechicería y no a una verdadera manifestación sagrada.

Antes de llegar a una definición de hechicería es necesario ver otros que se han utilizado para abordar nuestra temática. Por lo general, no se hace una distinción entre hechicería y brujería, incluso chamanismo. Son pocos los casos en los que vemos una explicación por el uso de tal o cual término, tomaremos a dos investigadores como ejemplo de la utilización de hechicería y brujería. El primero de ellos es David Tavárez, en él encontramos uno de los pocos ejemplos en los que si se hace una distinción entre los conceptos antes mencionados y que además toma una posición respecto al concepto que le parece más adecuado. De esa manera, nos dice que privilegia en término de hechicería sobre el de brujería y para ello nos da tres razones:

En primer lugar... los extirpadores de idolatrías no llegaron a una clara distinción discursiva o pragmática entre hechicería y brujería. En segundo lugar, el escepticismo de los extirpadores con respecto a la eficacia de las ceremonias indígenas les llevó a considerar con mayor frecuencia actos rituales malévolos como formas de hechicería y no de brujería, ya que esta última implicaba un pacto deliberado con el demonio. Por último... los especialistas y sus clientes creían que el límite entre las prácticas curativas y la hechicería era relativamente permeable. (Tavárez, 2010: 34)

Por otro lado, Roberto Martínez está convencido de que los antiguos especialistas rituales de la época prehispánica, se convirtieron, luego de la evangelización y con el apoyo de los evangelizadores, en brujos. Esto a partir del bagaje cultural que los frailes que tenían como misión convertir a los indios al cristianismo, debieron implementar para realizar su misión y que con el paso del tiempo y la apropiación de los indios de las categorías cristianas, éstos terminaron por aceptar los conceptos dados por los evangelizadores “reduciendo todo lo que no era –o no parecía- cristiano, al mismo nivel de superstición y engaño demoniaco” (Martínez González, 2007: 191). Jeffrey Russell, declara que “La mayor parte de los historiadores distinguen entre la brujería europea, que implica cierta forma de demonismo, y la hechicería del resto del mundo, que implica no veneración sino explotación de los espíritus malignos” (Russell, 1998: 20), aspecto que en otro contexto sería fácil de distinguir, pero en un contexto en que se cruzan tradiciones es mucho más complicado establecer las diferencias.

En estricto sentido el término de brujería nos parece inadecuado, pues se refiere a un concepto propio de una situación sucedida en de Europa y de un momento específico. Ahora bien, no lo deseamos del todo, ya que los evangelizadores se valieron de todo lo que pudieron para darse a entender con los indios y la equiparación de conceptos les era necesaria, por ello algunos de los antiguos especialistas rituales fueron convertidos en brujos. Se debe distinguir la brujería histórica, que fue una creación de los teólogos de finales de Edad Media y que la relacionaban con el culto de una iglesia satánica, en cual había dos personajes de importancia el Diablo por un lado y sus seguidoras las brujas; este fenómeno hace referencia a la Europa de los siglos XV-XVIII, con algunos lugares bien ubicados de las colonias inglesas en América.

Lo anterior no quiere decir que no se haya utilizado el concepto en el mismo contexto de la América española de los mismos siglos, pero cuando revisamos las fuentes que fueron escritas con un rigor teológico y canonista, el concepto de brujería no aparece o aparece poco, esto lo notamos sobre todo en documentos, específicamente en aquellos producidos en casos donde se aplicó la justicia eclesiástica a los indios por crímenes contra la fe. De esa manera en la

documentación que se apegaba a los términos propios del derecho canónico y de la teología pero de manera muy rígida el concepto de hechicería es el más utilizado.

Por otro lado, vemos que otro tipo de fuentes, que son los impresos y manuscritos, escritos por los cronistas religiosos de la época decidieron utilizar el concepto para referirse a los antiguos sacerdotes o bien a personas con capacidad para manipular lo sagrado, fue porque provenían de una realidad europea que estaba en pleno proceso de brujomanía.

La brujería en el caso español fue muy importante entre los siglos XV y XVII, de tal manera que debió tener un eco en las colonias españolas, pero no fue un traslado literal. Primero debió identificarse el fenómeno, para después hacer las adaptaciones necesarias. Esto no lo hicieron únicamente los religiosos, ya que las creencias sobre la bruja chupasangre eran de dominio público. “La bruja española es, en esencia, un agente maléfico especializado en el asesinato de niños recién nacidos” (Campagne, 2009: 151). Además de que su actuar era por lo general durante las noches y a pesar de que el sitio que escogía estuviera totalmente cerrado, se creía que esta podía entrar sin que ninguno de los presentes se diera cuenta de su presencia. Elementos que se encontraran en algunos especialistas del arzobispado de México y por lo cual se les considerara como brujos. Por lo general en Europa la brujería sería un elemento casi por completo femenino, pero en el caso americano no tendría una exclusividad de género, pues las especialidades a las que se les denominó como brujería incluían hombres y mujeres indistintamente.

Otro concepto que también es necesario ver es el de chamanismo, que ha sido usada indistintamente en investigaciones como la que aquí se desarrolla. Se ha aprovechado demasiado la aparente flexibilidad de este concepto para designar a la manipulación de lo oculto o de lo sagrado y fácilmente se sacan de contexto¹.

¹ Para ver más los usos del concepto de chamanismo véase: Roberto Martínez González, “Lo que el chamanismo nos dejó: Cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”. En: *Anales de Antropología*, Núm. 41, Vol. II, 2007, pp. 113-156. En este artículo el autor nos ofrece una revisión de trabajos que han tenido como eje central el uso del concepto chamanismo y lanza algunas críticas sobre el uso desmedido y sin más cuestionamiento que el convencimiento de que es una categoría que podía utilizarse para

De manera rigurosa el chamanismo se refiere a especialistas rituales de Siberia. En el siglo XVI cuando se hizo la primera descripción de una sesión chamánica², pero sería hasta el siglo XIX cuando se popularizó su uso, pero sobre todo después de la segunda mitad del siglo XX a partir de los postulados de Mircea Eliade en su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* en que aceptó su uso a nivel mundial.

Eliade sería el propagador del chamanismo como una categoría conceptual utilizada en la historia de las religiones, a partir de su obra se utilizó una palabra de origen tungús para describir el comportamiento de muchos especialistas rituales. El historiador rumano definía el chamanismo como una técnica del éxtasis, sin embargo y como bien lo señala Roberto Martínez, no definió al éxtasis. Debido a las inconsistencias del uso de chamanismo, pero además de que conceptos que son propios de la realidad novohispana y que explican mejor esa realidad es que decidimos no utilizar el concepto de chamanismo.

El chamanismo además deja de lado un aspecto que ni la brujería ni la hechicería lo hacen y es que al ser considerado como un fenómeno global, parece no tomar en cuenta el contexto crono-espacial y que todo fenómeno se desarrolla dentro de contexto culturales, político, económicos y sociales bien definidos. De tal manera que al desarrollarse en un ambiente cristiano el chamanismo no aparece, en primer lugar porque no es una categoría que se utilizara en el momento, luego porque la relación que los teólogos y luego demonólogos establecieron entre Satán y los especialistas rituales no parecería tener cabida. En ese sentido se debe destacar que hay dos aspectos que tienen en común la brujería y la hechicería, por un lado la participación directa del Diablo en ambas actividades y por otro el uso de la magia, estos al mismo tiempo son los aspectos que las diferencian. En ambos casos el Maligno es un personaje importante dentro de los fines que perseguían ambas actividades, pero en la brujería es de común acuerdo

denominar a magos, médicos, hechiceros, etc. Por otro lado, podemos decir que falta una revisión del concepto de brujería y su viabilidad para definir las actividades mágico-religiosas de los indios, al menos de la época colonial.

² Martínez González, Roberto. "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica", *Cuicuilco*, México, núm. 46, mayo-agosto, 2009, pp. 197-220, p. 198. Fabián Alejandro Campagne. *Strix Hispanica*, pp. 134-135.

y el/la bruja saben perfectamente quién es y de hecho hacen un pacto expreso para que estos puedan gozar de los beneficios del culto al Señor de la tinieblas. Mientras que a pesar de que en la hechicería la participación del Maligno se entiende al menos para los cristianos, es posible que el hechicero no tuviera ni la menor idea de que se estaba relacionando con el Diablo y esto era una atenuante en cuanto a la gravedad del crimen.

La magia es el otro un elemento en común, pero también se debe distinguir entre la magia negra y la blanca, así dadas las características negativas de la brujería esta se valía de la magia para dañar y no para ayudar a las personas, mientras que el hechicero la podría usar, entre otras cosas, para conocer el futuro, ayudar a combatir enfermedades, crear amuletos para la buena suerte, etc. Desde luego el hechicero era también capaz de provocar daño a las personas y con toda la intención de hacerlo, pero en este caso no había un pacto expreso con el Maligno de por medio para recibir sus favores.

La demonología establecía que la diferencia fundamental entre brujería y hechicería era en un sentido cualitativo, ya que la primera se relacionaba con un pacto con el Diablo y por lo tanto es cercana a la apostasía, los poderes obtenidos son parte de un favor que el Maligno otorgó a aquellas personas que decidieron reconocerlo a él como el personaje al que adorarían y renegaban de Dios. Mientras que de acuerdo con la Iglesia, la hechicería tiene una relación con la ignorancia de los hombres sobre Dios y por lo tanto es más cercana a la herejía. Se explicaba que el aparente poder que los hechiceros tenían para conocer el futuro o hacer pronósticos, era para engañar a las personas que acudían en su búsqueda y hacerlas creer que tenían la capacidad para ayudarlos, elementos que eran otorgados por el Diablo en su afán de obtener más seguidores. El brujo conoce perfectamente la existencia de Dios, pero la niega y el hechicero puede ser producto del engaño de Satán, pero al mismo tiempo puede no tener noticia de

Dios o no comprender bien su sentido, por lo que la gravedad de sus actos tiene una atenuante³.

La hechicería era una manera en la se podía disfrazar la realidad y el hechicero era la persona a la que se le atribuía:

“la virtud de amansar á los animales más feroces, conjurar á los demonios, curar las enfermedades y otras cosas por el estilo, por medio de fórmulas en prosa ó en verso. Conviene el hechicero con el adivino, el encantador, el mago y demás que se dedican á esta lucrativa industria, pues en el fondo no son otra cosa que unos explotadores de la credulidad pública, diferenciándose tan solo en la forma ó procedimiento que emplean”⁴.

Lo que los europeos llamaron como hechicería y brujería sería, en un contexto prehispánico, todo el andamiaje institucional de la religión. En la que encontramos una serie de personajes que no necesariamente eran en estricto sentido hechiceros, sino antiguos sacerdotes y médicos. Desde luego en algunos casos si se podría utilizar la misma denominación, pues las funciones y características de los personajes de antes y después de la conquista no cambiaron demasiado. Luego del establecimiento español, ese contexto institucional prehispánico no podría sobrevivir, pues implicaba un enfrentamiento directo en varios rubros de la vida, entre modos de organización, política, religión, etc. Así todos aquellos actores sociales que en la época prehispánica desempeñaban funciones religiosas, curativas o mágicas fueron considerados como hechiceros, pero no sólo eso, además como siervos de Satán.

El hechicero era un especialista en la manipulación de lo sagrado y desde la perspectiva cristiana era un personaje maligno que se encargaba de la celebración de ceremonias supersticiosas, con las que buscaba tener cierto efecto real en el mundo material, como encontrar objetos o personas perdidas, provocar que alguien se enamorara, enfermara o se recobrar de una dolencia, incluso rescatarlo de la muerte. Como vemos el campo de acción de estos personajes era bastante amplio y por ello en este rubro se insertaron tantos especialistas. No todos los hechiceros de origen prehispánico lograron sobrevivir, además de que

³ Perujo, Niceto Alonso y Juan Pérez Ángulo. *Diccionario de ciencias eclesiásticas* T. II, pp. 253-354. Montague Summers, *Historia de la brujería*, Barcelona, M.E. Editores, 1997, p. 17.

⁴ *Ibíd.* T. V, p. 262.

tuvieron la necesidad de adaptarse a un nuevo contexto en el que también recibieron la influencia de especialistas venidos de otras partes del mundo, no sólo cristianos.

Por otro lado, aunque se perdieron los contextos institucionales en los cuales se soportaban y se justificaban los antiguos especialistas, estos fueron parte importante en las creencias religiosas de sus lugares de origen y aunque tomaron un sitio subalterno frente a los nuevos religiosos, no dejaron de tener influencia y por lo tanto por ello fue tan importante ubicarlos para que el proyecto evangelizador se realizara de la mejor manera posible. Además lograron fusionar aspectos fundamentales de la antigua religión con las creencias básicas del cristianismo, de tal manera que el núcleo duro de la cultura prehispánica aseguró su supervivencia al lado del nuevo orden, construyendo así una nueva religiosidad.

Así, la hechicería implica la capacidad de controlar los elementos en donde se manifiesta lo sagrado. “Una de las funciones que desempeña la hechicería es la de reducir o atemperar las tensiones sociales” (Russell, 1998: 25). Encontramos dos tipos, la benéfica y la maléfica que ayudan a mediar las relaciones sociales. Sobre todo la maléfica pues el hechicero es el mediador y su trabajo consiste en resolver, al menos en el plano metafísico, problemas entre personas. La hechicería “suministra explicaciones a acontecimientos espantosos y a fenómenos aterradores. Da al individuo una sensación de poder frente al mundo” (Russell, 1998: 21). Ahora bien, una característica importante de la hechicería novohispana de origen prehispánico es que se vinculó a prácticas diabólicas, en las que el hechicero había pactado su fidelidad al Diablo y a través de ellas y la participación de otras personas se reforzaban esos vínculos. En ese sentido es como entendemos a la hechicería.

El hechicero como satanista

Como ya he señalado, la hechicería era la manifestación más clara de la idolatría y que llevaba a un pacto satánico, que por lo general se consideraba como

implícito. De acuerdo a la tradición cristiana todas las supersticiones y hechicerías fueron enseñadas por el Diablo a los hombres, así los que las enseñan y/o aprendían eran sus discípulos, pero además aquellos que las presenciaban se convertían en pactantes de Satán⁵. La demonomanía inició en Europa alrededor del siglo XII, pero su mayor expresión se inició hacia finales del siglo XV, desde luego llegó a América y concretamente a la Nueva España. En tierras novohispana resultaron imprescindibles los postulados demonológicos, pues era de vital importancia que los indios identificaran al Maligno y a sus secuaces, pues de ello dependía que la evangelización tuviera los resultados deseados.

A pesar de que mucho se hablaba de la bondad de los indios y de que cooperaban para su conversión, se ponía mucho énfasis en los aquéllos que no lo hacían y que incluso eran dañinos en sus localidades. Los antiguos sacerdotes, convertidos en hechiceros, resultaron unos de los agentes más nocivos, ya que resguardaban los conocimientos ancestrales de la religión de sus antepasados y que además la daban a conocer a otros, no necesariamente de su mismo grupo étnico. Por otro lado, éstos rivalizaban con los nuevos detentores de los poderes sagrados, porque no podían existir dos grupos que se alzaran como los verdaderos representantes de dios en la tierra, sobre todo cuando se enfrentaban en visiones del mundo. Frailes, sacerdotes, monjas y demás personajes dedicados a la vida eclesiástica se convirtieron en el cuerpo monopolizador de los bienes de salvación espiritual, los antiguos sacerdotes y otros manipuladores de lo sagrado se convirtieron en laicos a los que les estaba vedado el plano del reconocimiento de poder sagrado⁶ (Esto al menos en el plano formal, pero en la vida cotidiana el hechicero existe independientemente de lo que la norma establezca). Por esa razón los hechiceros eran considerados como una amenaza a lo que se intentaba construir, por lo que fueron identificados como satanistas.

El proceso de adaptación y luego de apropiación del Diablo entre los indios fue mucho más complicado que el de Dios y además tuvo una mejor y más rápida recepción. En parte lo podemos explicar porque se hizo un gran esfuerzo porque

⁵ Ciruelo, Pedro. *Tratado de supersticiones*, p. 13.

⁶ Véase: Pierre Bourdieu. *La eficacia simbólica. Religión y política*, p. 54.

los indios tuvieran claro que era un personaje negativo, del que era necesario alejarse, pero como con todos aquellos grupos que tendían más a la adopción de deidades que al rechazo de ellas, lo convirtieron en parte de su panteón, por lo que Tlacatecóltil-Diablo fue fácil de adaptarse⁷. El propio Satán se construyó a partir de diferentes deidades paganas, que representaban lo contrario a Dios, la libertad, la fertilidad y fecundidad, los vicios, el mal carácter, no necesariamente eran entendidas como deidades negativas.

El Diablo representaba a todo lo que estaba en contra de Dios y de la Iglesia de Cristo, por lo tanto las cosas que no estaban en acuerdo con estos dos eran parte de los seguidores de Satán. El mundo de los indios fue demonizado desde el principio, pues la mejor manera para explicar cómo había hombres, aguas y tierras de las que nada se sabía era porque el Diablo había logrado ocultarlos porque hizo de sus habitantes sus seguidores y adoradores. En ese sentido todos eran unos satanistas, pero por ignorancia, lo cual era una atenuante muy importante. Al aceptar a Dios y unirse al cristianismo tendrían un futuro asegurado, mientras que los que decidían mantenerse en ese camino de la ignorancia, sobre todo al ser guardianes de ídolos, como los que vimos en los procesos inquisitoriales, pero además del conocimiento de la antigua religión, en ese caso no eran bienvenidos, todo lo contrario eran considerados como negativos.

La palabra hechicería en un contexto no cristiano puede englobar una serie de elementos que no necesariamente serían negativos, pero como si estamos hablando en ese sentido inevitablemente nos remite a cuestiones prohibidas, negadas y hasta penadas. La forma en que se hizo fue a través de una de las formas en que se podía quebrantar el primer mandamiento (aspecto que ya vimos en el capítulo II), ya que su práctica llevaba a no reconocer la autoridad de Dios o bien a dirigir un culto a quien no era merecedor de ello, en este caso el Diablo como principio de todos los males y en primer lugar de los más terribles como hacer que los hombres desviarán su fe a otra parte. La legislación hispana reconocía a la hechicería como algo que era por lo general negativo, pero no en

⁷ Véase: Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.

los casos en los que sus formas de actuar implicaban la curación de las personas, siempre y cuando no tuvieran de por medio elementos que contravinieran a Dios.

Hemos dichos reiteradamente que notamos que la relación de hechicería, idolatría y Diablo se acentuó hacia la década de 1540, pero no era un discurso nuevo, ya que desde los primeros años del contacto estuvo presente, lo que vemos es que hay un mayor número de fuentes que así lo trataron. Como vimos en los procesos contra indios idólatras realizados por Juan de Zumárraga veremos que en varios de ellos se resaltaba que el procesado en cuestión no sólo ofrecía sacrificios a sus viejas deidades sino que además era hechicero o dogmatista y ello lo convertía en un individuo más peligroso. Las fuentes a partir de de la década antes mencionada estaba enfocada en definir de mejor manera aspectos teológicos y canonistas que eran fundamentales para la conversión de los indios, los cuales deberían quedar claros a los religiosos para que éstos a su vez pudieran transmitirlos a los indios.

Entre más contacto tuvieron los religiosos con los indios más se conocieron, de tal manera que con el pasar del tiempo, el antiguo mundo prehispánico fue demonizado, pues los religiosos creyeron encontrar en él muchas de las características del Diablo y sus secuaces. Los antiguos dioses de los indios les recordaban a las historias donde se describía al Maligno. Por otro lado, varios de los elementos de la mitología prehispánica se comparaba con aspectos demoniacos, así el Mictlan los invitaba a pensar en el infierno y los parecidos en elementos sagrados, como la ceremonia del *tonalli*, el uso de los hongos teonácatl como algo parecido a la ostia, hacía pensar a los religiosos en los cultos invertidos que las brujas realizaban en sus reuniones o *Sabbat*, en honor del Maligno.

Los manuales de demonología escritos por Pedro Ciruelo y por Martín de Castañega fueron muy importantes también para los autores de la Nueva España, pues se tomaron sus modelos. El postulados más importante planteado por Pedro Ciruelo fue el de la existencia de dos iglesias, la de Dios y la del Diablo. Andrés de Olmos es el mejor ejemplo de la adaptación de los postulados demoníacos de Castañega en una obra novohispana, así el *Tratado de hechicerías* es una

interesante adaptación del modelo demonológico con conceptos y categorías míticas de origen prehispánico. Al revisar otras obras de religiosos novohispanos, vemos que el primer paso era la identificación del enemigo de Dios, el cual se identificaba como un ángel malo que fue expulsado del paraíso y que buscaba confundir a los hombres sobre la verdadera fe. De acuerdo con los discursos de los evangelizadores, estos se hacían pasar por dioses entre los indios y llegaron a tal nivel de engaño que por eso realizaban esos actos de ofrecer vidas a demonios creyendo que eran dioses. Aunque no todos los autores se preocupaban por hacer señalamientos para la plena identificación del Diablo, esto sólo sucedió en algunos pocos casos, pues en general se consideraba que los indios lo harían en oposición a la figura benigna de Dios.

Por otro lado, se aceptaron las formas de idolatría planteadas por Pedro Ciruelo y así la hechicería como una de las formas de la idolatría se apuntaba también como una manera en la que se hacía pacto con el Diablo⁸. Para Ciruelo “Todas las supersticiones y hechizarias vanas las halló y enseñó el diablo a los hombres y por ende, todos los que las aprenden, y exercitan son discípulos del diablo”⁹. Lo anterior lo hacía el Maligno por su deseo de poder y con ello pretendía controlar el mundo y que se rindiera el reconocimiento a él y no a Dios. Por esto se volvía indispensable el que los indios reconocieran al enemigo de la Iglesia, pues sólo así se darían cuenta del engaño del que fueron objeto.

Uno de los primeros autores que daba consejo sobre cómo identificar al Maligno fue Pedro de Córdoba y señalaba que “Estos angeles malos que son los demonios son los que os han engañado y os han hecho entender que eran dioses y hazian que los adorassedes y les hiziessedes los Cues y Teucales y templos”¹⁰. Mientras que en la versión de 1548 de la misma Doctrina se señalaba que los “malvados demonios os andavan engañando tantos tiempos ha, y ellos os hazían creer y os dezian que ellos eran verdaderos dioses y assimismo os induzian a vuestros padres y aguelos a que les hiziessedes y a que les edificassedes sus

⁸ Ciruelo, Pedro. *Arte del bien confesar...* fs. 6r-6v. Pedro Ciruelo. *Tratado de las supersticiones*, pp. 32-34. Juan de Zumárraga. *Doctrina breve...* p. 55.

⁹ Ciruelo, Pedro. *Tratado de las supersticiones*, p. 13.

¹⁰ Córdoba, Pedro de. *Doctrina christiana...* p. 23.

casas y edificios y sus templos y cues que les haziades”¹¹. Es decir eran los demonios los que enseñaban la hechicería, además de que tenían el poder de influir en las decisiones de las personas, por ello declaraba Olmos que el Diablo “no es bueno, no es justo, es odioso, negro; se introduce en el corazón de los hombres”¹², a raíz de esa intromisión podía causar cierta influencia negativa. También advertía que este personaje poco se dejaba ver en el día, ya que prefería la noche y las tinieblas, se podía encontrar “en los sitios oscuros donde nadie vive”¹³.

Una de las pruebas irrefutables de la convivencia que tenían el Diablo y los pobladores prehispánicos de América fue el consumo de carne humana, pues esto llevaba a pensar en la antropofagia practicada por las brujas. Aunque se llegaron a los excesos de decir que había carnicerías, como lo señaló Diego Muñoz¹⁴, pero en general se destacó que esto sucedía sólo en contextos religiosos y no todas las personas eran aptas para hacerlo, además de que los antiguos sacerdotes eran los encargados de llevar a cabo los rituales en los que se hacía el consumo de carne humana¹⁵. Andrés de Olmos decía que los indios “comían carne de los hombres, la comían delante de la gente”¹⁶, la antropofagia se presentaba entonces como un argumento que fortalecía el pacto satánico.

El poder para convertirse en animales, objetos, en otros hombres, incluso en deidades era algo que algunos de los hechiceros del México prehispánico lograban. Tras la conquista la transmutación de estos personajes no fue entendido como un elemento de manipulación de lo sagrado, sino otro rasgo que influyó en la satanización de estos personajes, pues sólo el Diablo podía otorgarles el poder a los hombres para hacerlo. Después de todo el Maligno era considerado como el maestro del disfraz. Todos estos elementos de los que hemos hablado hasta aquí

¹¹ *Doctrina christiana en lengua española y mexicana...* f. 39 v.

¹² Olmos, Andrés de. *Tratado de hechicerías...* p. 15.

¹³ *Ibíd.* p. 2.

¹⁴ Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*, p. 155.

¹⁵ Carlos Jauregui dice que “El canibalismo funciona como un mito no sólo del colonialismo sino de las disciplinas que producen el saber de la otredad”. Cabe señalar que Jáuregui establece que su investigación no se refería a la práctica de comer carne humana, sino a las dimensiones simbólicas del canibalismo, no pretendía involucrarse en la verdad histórica, lo que buscaba era la semiótica cultural. (Jauregui, 2008: 19).

¹⁶ Olmos, Andrés de. *Tratado de las hechicerías...* p. 69.

fueron utilizados por los religiosos para demostrar que el Diablo tenía a su merced a los indios y que los antiguos sacerdotes y ritualistas eran en realidad hechiceros al servicio del Maligno.

La hechicería presenta al indio en el polo opuesto al que generalmente se describía como el buen salvaje. Gerónimo de Mendieta señalaba que los indios eran “como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren”¹⁷. Luego de una revisión de las fuentes que hablaban sobre la hechicería y el problema de la idolatría, vemos que no en todos los casos se les consideraba a los indios como Mendieta decía, sobre todo a los que cumplían funciones mágicas. A los hechiceros se les trató con cautela, pues tenían una influencia importante sobre la población, así que la identificación como personas no gratas fue inmediata pues se les consideraba como nocivos y no únicamente entre los indios sino en los demás grupos étnicos que conformaban al arzobispado de México. Esto lo pudimos advertir en los procesos inquisitoriales, en los que los hechiceros fueron los que recibieron un trato más duro que otros de los acusados.

Antes, he señalado que la hechicería en España no era del todo despreciada, que se diferenciaba de aquella que buscaba sanar y reconfortar a las personas, que en general se asocia a la práctica médica y aquella que pretendía provocar daño. Estas distinciones las hallamos desde las *Siete partidas* de Alfonso el Sabio, pero incluso en los manuales de los inquisidores españoles las vemos también presentes. Así en el *Manual de inquisidores* de Nicolás Eymrich se señalaba que “Los hechiceros y adivinos son procesados por el Santo Oficio, cuando en sus encantos hacen cosas que se rocen con heregía, como bautizar segunda vez las criaturas, adorar una calavera, etc. Mas si se ciñeren á adivinar los futuros contingentes por la quiromancia ó rayas de la mano, ó por el juego de dados, ó el aspecto de los astros, que son meras hechicerías, serán juzgados por los tribunales seculares”¹⁸. En el mismo *Manual* se señalaba que había tres formas de invocación al Diablo, la primera los que le tributaban culto de latría, es decir la

¹⁷ Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, p. 27.

¹⁸ Eymerico, Nicolao de. *Manual de inquisidores*, p. 98.

idolatría, la segunda era la dulía e hiperdulía, es decir la adoración a los santos o la Virgen en la misma proporción que a Dios y la tercera era la invocación al Diablo propiamente dicha¹⁹. Como vemos en la primera encajaba perfectamente a la hechicería de los indios y por lo tanto eran sujetos de aplicación de justicia inquisitorial.

En la mayoría de las obras de la década de 1540 nos encontramos únicamente con la identificación del hechicero como el pactante e invocador del Diablo, pero no con su descripción, hasta ese punto la poca convivencia y la falta de conocimiento de las lenguas no daba para tener esos registros. La identificación de especialistas será en los años después de la primera mitad del siglo XVI y entonces veremos que hubo un interés por demostrar que algunos eran más satanistas que otros. De acuerdo con Nicholas Griffiths, el hechicero no necesariamente tenía un vínculo oficial con Satán, sino que más bien practicaba los conocimientos o técnicas adquiridas de un maestro humano (Griffiths, 1998: 23-24), pero seguramente en la mente de los evangelizadores estaba el Diablo presente en el origen de esos conocimientos. Algunos especialistas llamaron más la atención que otros, en base a ello podemos mencionar que en general se diferenció de aquellos que estaban más vinculados a prácticas médicas, de aquellos que se especializaban en dañar a las personas²⁰.

Cada uno de los especialistas que se lograron identificar en las obras de los religiosos podría merecer una tesis por sí solo, pero aquí trataremos de aspectos generales, los cuales nos darán más elementos para fortalecer nuestro argumento del hechicero como pactante de Satán; además de la relación como incitador y propagador de la idolatría. En ese sentido pondremos atención a tres grupos bien diferenciados, por un lado los transformistas, por otro los conjuradores de granizo y finalmente los médicos. La importancia de los últimos radica en el sustento mágico-religioso que implicaban sus funciones, por lo cual fueron identificados ante todo como hechiceros o bien como altamente supersticiosos al grado de ser incitadores a la idolatría y no como guardianes de la salud.

¹⁹ *Ibíd.* p 99.

²⁰ Veáse: Viesca Treviño. *Medicina prehispánica de México*. México, Panorama Editorial, 2000.

Los hombres con personalidad sobrenatural

Hacer una división tajante de especialistas resultaría un tanto complicado, pues como hemos visto en la cosmovisión prehispánica, incluso en la colonial, no existía tal separación rígida, el contexto de la actuación sería lo que definiría al especialista. En un sentido estricto tampoco podríamos hablar de hechiceros buenos o malos, pues de nuevo de acuerdo al entorno, así sería el desarrollo de su actividad, para beneficiar o perjudicar.

Los especialistas que más llamaron la atención de los religiosos fueron aquellos que tenían la capacidad de transformarse en otro, así mismo fue fácil para ellos trasladar la creencia del pacto diabólico, pues quedaba de manifiesto en la capacidad de transmutación. Esto era un rasgo distintivo que anotó Alfredo López Austin en los personajes con personalidad sobrenatural, que distinguió en “Cuarenta clases de magos en el mundo nahua”. Si tuviéramos que poner en niveles a los hechiceros diríamos que estos quedarían en el más alto, pues no sólo se trata de su capacidad de transformación sino su capacidad de manipular los elementos sagrados a tal punto que podían traspasar las fronteras del mundo de los hombres y los dioses. En la mayoría de los casos se llegaba a ser uno de estos personajes por predestinación y no por elección, entre otras cosas por la fecha de nacimiento o bien por otro tipo de manifestación de su futuro en este tipo de menesteres.

En los procesos inquisitoriales, realizados por Zumárraga a indios, resaltaron los hechiceros y los personificadores de deidades. Entre ellos podemos ver que algunos se les acusaba de convertirse en animales, de realizar ofrendas a los antiguos dioses, tenían la capacidad para curar enfermedad o provocarlas, así como de predecir el clima, incluso de influir en él. Todos ellos eran, además, personajes con un carisma importante, tanto en sus lugares de origen como en otras localidades, lo cual ponía de manifiesto una posible sublevación de los indios frente a los españoles. Aunado a lo anterior, eran los guardianes del antiguo conocimiento religioso y por lo tanto los promotores de la idolatría, pero resulta

difícil encontrar a los especialistas de una manera clara, podemos inferir, más no afirmar tajantemente.

Desde los procesos inquisitoriales se puede advertir que algunos de los testimonio de los indios nos refieren a especialistas que les resultaban familiares, pero dados los filtros lingüísticos y culturales, éstos no aparecieron como los indios lo dijeron. Con el tiempo el trabajo de campo en la conversión de los indios, los religiosos tuvieron la cercanía y el manejo fluido del lenguaje que les permitió en algunos casos dejar constancia, en escritos, algunas publicaciones, etc. que dan cuenta de los especialistas. Como ya decíamos López Austin propuso una tipología muy interesante sobre los especialistas rituales, en la que iniciaba con el tlacatecólotl y lo separaba de otros que los reconocía como “Los hombres con personalidad sobrenatural”, considero que los primeros eran también hombres con personalidad sobrenatural y por ello los incluyo en un apartado global, son además este grupo sobre los que más se ha escrito. El mismo autor señalaba al inicio de su artículo que “era normal que ciertos hombres de personalidad sobrenatural tuvieran varias funciones sociales” (López Austin, 1967: 87).

El *nahualli*

El *nahualli* es el hechicero del que más menciones encontramos en las fuentes de la época, incluso hasta la fecha en investigaciones de carácter histórico y antropológico es el que más interés ha suscitado. Las referencias obligadas para hablar de este personaje son Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, sólo por mencionar algunas de las más importantes. La etnografía dejada por los autores antes mencionados fue la que de alguna manera marcó el camino de cómo interpretar a este personaje y de la adaptación novohispana a las formas cristianas, sobre todo en Olmos.

Nos encontramos con una diversidad de formas en las que se ha abordado el tema del nagualismo, uno de los aspectos que más ha llamado la atención de aquellos que han escrito en torno a esto es la capacidad de transformación del *nahualli*, esto ha llevado a diferentes explicaciones desde la designación de

chamán hecha por Mircea Eliade²¹, hasta otras formas esotéricas inspiradas por movimientos *new age*. La bibliografía especializada sobre el tema es compleja y nos llevaría a diferentes caminos, por ello sólo referiremos los ejemplos que nos parecen los más adecuados y también los que mejores resultados han dado, historiadores y antropólogos son los que más páginas han dedicado a este personaje. Sin duda uno de los pilares más importantes en el tema ha sido Alfredo López Austin. En varias obras éste autor hace referencia al complejo del nagualismo, pero fue en su libro *Cuerpo humano e ideología* en donde proponía tres líneas de investigación sobre el nagualismo, que no eran las únicas pues consideraba que era un asunto mucho más complicado. Estas eran en relación al cuerpo humano, que era su interés, estas son las que han seguido y sobre las cuales se han realizado otras investigaciones más recientes y de mayor profundidad. Estas son: 1) La polisemia del concepto de *nahualli*. 2) La relación entre el cuerpo del mago y el animal en el cual se transformaba. 3) Distinguir entre nagualismo, el tonalismo y otras concepciones indígenas²² (López Austin, 1996: 416).

Una investigación más reciente es la de Roberto Martínez, está inspirada en las propuestas de López Austin, pero llega a conclusiones mucho más certeras. En su libro *El nahualismo*, Martínez, se plantea como objetivo central el de “llegar a una definición mínima de nahualismo que nos permita su identificación en cualquier contexto crono-cultural” (Martínez González, 2010 a 11). Este autor no se aparta

²¹ En Australia, en América del Norte y también en otras partes dominan las formas animales de los espíritus auxiliares y protectores: podrían ser comparados, en cierto modo, con el *bush soul* del África occidental, y con el *nagual* de América central y de México. Mircea Eliade. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 2009, pp. 90-91.

²² López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*... p. 416. La relación del cuerpo en general y no únicamente en relación entre el mago y un animal, es uno de los aspectos que no se pueden desligar para explicar a los hechiceros y su actividad. De acuerdo con el pensamiento prehispánico además de la carne, huesos y fluidos que conformaban el cuerpo, éste no estaba plenamente constituido sino era porque además de ello había entidades anímicas, una especie de almas que se encontraban distribuidas por diferentes partes del cuerpo. Tres son las que las fuentes mencionan, *tonalli*, localizado en la cabeza, *teyollia* ubicado en el corazón e *ihíyotl* en el hígado. Este último era el que diferenciaba a los hombres con personalidad sobrenatural de los demás. Ahora bien, todos tenían influencia sobre la vida de las personas y eran de naturaleza caliente o fría y producían la energía necesaria la vida, sólo que algunos personajes necesitaban más de la que su propio cuerpo producía y para hacerse de más era necesario buscarla en otros cuerpos. La introducción de algunos hechiceros en el cuerpo de una persona era para apoderarse de la energía producida por dichas entidades anímicas.

mucho de las líneas de investigación propuestas por López Austin, lo interesante en Martínez González es que además de las tres ya dichas agrega el elemento cristiano como un aspecto fundamental en el que se inserta el nagualismo después de la conquista y que a nosotros nos parece tan importante. La brujería como un complejo que se fusionó con el nagualismo es aspecto que debo resaltar en esta investigación, pues vemos cómo los naguales se convirtieron en brujos. Aunque concuerdo con muchos de los planteamientos del autor creo exagerado considerar al nagualismo como un aspecto a nivel amerindio, pues a pesar de la presencia de nahuales en el área maya y otras partes de Mesoamérica, no creo que sea posible hablar de un fenómeno de toda la América.

Antes de proseguir es necesario hacer una aclaración, decíamos antes que no desechábamos por completo el concepto de brujo, en lo general no parece el concepto más adecuado, pero los casos particulares sí lo es. Así en el caso del *nahualli* el concepto de brujo es el que mejor se adaptó para que los religiosos evangelizadores pudieran hacerlo suyo y reinterpretar sus actividades en un contexto cristiano. Las formas en que actuaba este hechicero e incluso las de vivir, los hacía extremadamente parecidos a las brujas sorguinas como algunas fuentes así lo manifiestan²³. Andrés de Olmos presenta el mejor ejemplo de adaptación del *nahualli* como la bruja, pero no fue el único, pues Juan de Zumárraga también señalaba el parecido de algunos especialistas en el obispado de México con la sorguina española.

Ya adelantaba que era inevitable que el fenómeno brujeril, que sucedía en Europa y en España de manera particular, tuviera repercusiones en América. Al ser las brujas algo con lo que los religiosos del viejo mundo estaban lidiando, encontraron

²³ No pretende dar cuneta aquí de las brujas en Europa o España, pues existe amplia bibliografía en torno a ellas y con mejores resultados de los que yo obtendría. Incluso para dar contexto en el sentido novohispano lo hizo ya Roberto Martínez González, autor que señala que “En otras palabras, la brujería, tal como era pensada por la escolástica, es resultado de la percepción deformada que la Iglesia –y en particular la Inquisición- tenía de las prácticas y creencias no cristianas”. “Los enredos del diablo...” p 193. Véase: Julio Caro Borja. *Las brujas y su mundo*, Alianza editorial, 2003. Carmelo Lisón, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1979. Fermín del Pino Díaz (Coordinador), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002. Marc Simmons, *Witchcraft in the Southwest. Spanish & Indian Supernaturalism on the Rio Grande*, Flagstaff, Northland Press, 1980.

formas que les semejaban. El *nahualli* era nocturno, se transfiguraba, atacaba a los niños, etc. Al igual que la bruja española, era un infanticida que aprovechaba la noche para actuar²⁴.

De acuerdo con lo dicho por Andrés de Olmos en el *Tratado de las hechicerías*, el *nahualli* era el equivalente de la bruja, estos eran muy adictos y voluntarios del Diablo, “y muy a prisa hace un pacto con ellos”²⁵. Según las palabras de éste autor el poder que el Diablo le daba al hechicero para transformarse no era literal, pues no se transformaban, lo que sucedía era que a los ojos de aquellos que estaban cerca parecía que cambiaba su forma humana por una animal²⁶. La idea del *nahualli* como súbdito de Satán se fortalecerá con el tiempo y sólo como ejemplo citamos a Francisco Núñez de la Vega, quien consideraba que “...con infernal astucia, que aquel nagual es ángel de Dios, que se lo da para que tenga fortuna, le favorezca, socorra y acompañe, y así ha de invocarle en todos los casos, negocios y ocasiones que necesitare de su ayuda”²⁷.

Mientras que Bernardino de Sahagún en el *Códice florentino* no puso el énfasis en el aspecto demoniaco, pero nos da la pauta a reconocerlo como el arquetipo de la bruja utilizando tal concepto para definirlo. Sahagún señalaba al *nahualli* como un brujo que actuaba de noche, espantaba a los hombres y chupaba a los niños (recordemos a la sorguina ibérica). En esa dicotomía en la que el *Códice Florentino* fue escrito, que podría entenderse de una manera de ejemplo de colocar situaciones en contraposición entre lo bueno y lo malo o lo correcto y lo incorrecto, se dice que “el que es curiosos de ese oficio se le entendía bien cualquier cosa de hechizos y para utilizarlos es perspicaz y astuto y no daña; mientras que el mal *nahualli*, era pestífero de tal oficio ya que hacía daño a los cuerpos con los hechizos ya que es encantador y embaidor”²⁸.

²⁴ Véase: Fabián Alejandro Campagne. *Strix-hispanica*, p. 170.

²⁵ Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías...* p. 55.

²⁶ *Ibid.* p. 57.

²⁷ Núñez de la Vega, Francisco. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición: María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruiz, presentación de Elsa Cecilia Frost, México, UNAM, 1988.

²⁸ *Códice Florentino*, Libro X, f. 20v.

El nagualismo como una forma de brujería ha sido abordado también por Fabián Alejandro Campagne, de acuerdo con éste autor, los religiosos para poder explicar la noción del *nahualli* usaron como soporte la del complejo mítico de la bruja “adjudicando a la figura vernácula el vampirismo infanticida como timbre distintivo” (Campagne, 2009: 179). En España era común considerar que la muerte súbita de lactantes o niños pequeños no era algo natural, sino que era de las formas en que las brujas se alimentaban, por ello la descripción de Sahagún se adaptaba a esas creencias hispanas, pero sobrepuestas en elementos de origen prehispánico. Las brujas españolas actuaban de noche, además de que eran capaces de introducirse en las viviendas sin que nadie se percatara de su presencia, se alimentaban de la sangre de los niños y se podían transformar en personas, animales u objetos²⁹. Todo lo anterior al igual que las descripciones que tenemos sobre los *nanahuallin* y asimismo, eran ambos el origen de ciertos problemas y enfermedades, incluso Campagne para sustentar su argumento utiliza la misma cita que arriba usé del Sahagún.

De acuerdo con las creencias y explicaciones sobre la brujería, la bruja se volvía así por decisión propia, en la cual se manifestaba como un súbdito de Satán, hacía un pacto y se convertía en un agente del mal, de esa manera se encontraba una explicación de la mortandad de los neonatos y otros males que se les adjudicaban, como sequías y epidemias. Mientras que el *nahualli* generalmente no decidía convertirse por elección propia en un especialista ritual, era por la fecha de nacimiento que así lo indicaba el calendario, alguna marca de nacimiento o bien una manifestación de lo sagrado que le indicaba el camino que debía seguir. Tampoco podemos decir que el nagual haya sido completamente maligno y no podríamos hacer esa división maniquea al estilo de Sahagún entre buenos y malos.

Los diccionarios de la época también nos indican que la traducción de *nahualli* era el de brujo/a, así lo hace Alonso de Molina en su *Vocabulario*³⁰. Al revisar otros términos relacionados con el *Nahualli*, nos encontramos con algunos cuya

²⁹ *Ibíd.* p. 170.

³⁰ Molina, Alonso de. *Vocabulario*... f. 63v.

traducción indica la hechicería o el sigilo, por ejemplo: “Nahuallotl. Nigromancia o cosa semejante”³¹. “Naualtia. Tlayoalli. Escondarse a la sombra de algo”³². Esto último nos da pie a tomar en cuenta las definiciones que se han hecho de este personaje, que han cambiado con el tiempo o mejor dicho se han profundizado³³. La parte central del nahualismo estaría ligado a la actividad a realizarse sin que otros se den cuenta de la presencia del hechicero, tal como lo plantea Roberto Martínez, “Aun cuando la significación exacta del término *nahualli* queda aún por resolverse, su sentido general ha sido elucidado: se aproxima a las nociones de “disfraz” y “cobertura” (Martínez Gonzáles y Pury, 2006 103).

En al antiguo mundo nahua, se concebía a los *nanahualtin* como personajes sobrenaturales, hay que entre otras cosas podía viajar a los diferentes niveles del universo y por lo tanto en el tiempo³⁴, estaba facultado para comunicarse con los dioses y recibir encomiendas de éstos, así como servir como receptor de deidades para que estas pudieran manifestarse a otras personas (Martínez González, 2009, 292), todas estas eran características propia de los dioses y por ella tal consideración de que los nahuales no eran como el resto de los humanos. Gonzalo Aguirre Beltrán señalaba que el *nahualli* era un sacerdote que servía a la deidad huasteca llamada Nahualpilli, el Gran hechicero³⁵, el cual se habría fusionado con Tláloc entre los mexicas y así se tuvo una deidad protectora del agua.

El complejo del *nahualli* es tan diverso que no sólo se daba entre los hombres, pues los dioses también tenían nahuales, los cuales les ayudaban en momentos difíciles, esto lo podemos comprobar en varios mitos en los que las situaciones se resuelven luego de que éste acompañante les ayuda a superar obstáculos. Así en uno de los mitos de la creación del Quinto Sol encontramos que Quetzalcóatl fue

³¹ *Ídem.*

³² *Ídem.*

³³ Las definiciones a las que se han llegado sobre la definición del término *nahualli* son diversas, sobre éstas encontramos que se han relacionado con la sombra, como lo hizo Gonzalo Aguirre Beltrán, El disfraz en el caso de Hernando Ruiz de Alarcón y retomado por Alfonso Villa Rojas y el de entidad compañera. Véase: Roberto Martínez González. *El nahualismo*, pp. 80-88.

³⁴ Véase: Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...* p 68-75. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2001, p. 127.

³⁵ Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia*, p. 97.

ayudado por su nahual para sacar los huesos de los humanos de los soles anteriores, ya que él solo no podía hacerlo³⁶, en este caso el nahualli se desempeñó como *psicopompo*, que acompañó a Quetzalcóatl a salir triunfante del Mictlan. En este ejemplo vemos que la hipótesis del nahualismo como entidad compañera se confirma, además del carácter no humano del nahual pues en caso específico del mito antes referido, era imposible la participación de los hombres pues no existían (Martínez González, 2009: 88).

Por otro lado, también es necesario decir que el mundo prehispánico, incluso en el virreinal, los hechiceros como el *nahualli* no eran un tipo específico, sino un término genérico que agrupaba a una variedad de especialistas rituales y que dependía de sus funciones en cierto momento en el que podrían ser considerados de tal o cual forma³⁷. Así por ejemplo un nahual que actuaba en contra de las personas podría ser reconocido en ese momento como un *tlacatecolotl*, o bien si atendía a algún enfermo y lo curaba era entendido como un *tíciatl* o médico.

En el imaginario colectivo del arzobispado de México el *nahualli* si se equiparó con el de la bruja, pero sin perder sus rasgos característicos prehispánicos. Al igual que en la época prehispánica se consideraba que la fecha de nacimiento era uno de los factores que más se relacionaban con la predestinación de este oficio³⁸. Sahagún señalaba que de acuerdo con el *Tonalmatl* o libro de los destinos, estaban destinados a convertirse en nagueles aquellos que hubieran nacido en el séptimo signo *Ce Quiáhuatl*, “lluvia”, pues ellos serían nigrománticos o embaucadores o hechiceros y se transformarían en animales, además de que eran concedores de las palabras para hechizar a hombres y mujeres e inclinar sus corazones³⁹.

De los casos inquisitoriales que vimos en el capítulo pasado, podemos decir que el de Martín Ocelotl y el de su hermano Andrés Mixcóatl se insertan en la

³⁶ *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. México, UNAM, 1975.

³⁷ *Ibíd.* p. 432.

³⁸ De acuerdo con Roberto Martínez aún la actualidad hay ciertas fechas que indican que el recién nacido será un naguele, pero no proporciona cuáles son esas. Roberto Martínez González, *El nahualismo*, p 296.

³⁹ *Códice Florentino*, L. IV, f

encarnación de los *nanahualtin*. El primero de ellos se le consideró como un hechicero muy poderoso que era capaz de transformarse en animal y causar daño a las personas, pronosticaban enfermedades y calamidades, provocaban o detenían la lluvia. En el caso de Ocelotl se hicieron referencias a ceremonias de adivinación en la que se valió de frijoles para conocer de un robo. Mientras que Mixcoátl se presentaba como un contenedor de otros personajes, pues decía que él era Ocelotl. Recordemos que el significado del *nahualli* se relaciona con el disfraz, de tal manera que Mixcoatl era el disfraz de Martín Oceltotl o al menos eso trataba de decir. Desde luego es importante señalar que no se utilizó la denominación en náhuatl y tampoco se le designó como brujo, por lo que hacemos aquí sólo una inferencia a partir de la interpretación de lo que los autores de la época escribieron en torno al complejo del nahualismo y su relación con la brujería.

La información sobre el complejo del nahualismo es más abundante con el pasar del tiempo. La información recabada por religiosos durante el siglo XVII es más abundante y profunda en todo sentido, tanto en definición, caracterización y etnografía, por lo que consideró que para tener un panorama más amplio del asunto habría que avanzar en tiempo, pero no es el lugar para hacerlo. Cabe destacar que la información de las fuentes del siglo XVII presenta al *nahualli* inmerso en un contexto cristiano y que a pesar de tener un origen prehispánico, veremos en ellos un fuerte respaldo mítico católico. Será sobre todo en ese siglo en el que a partir de las pesquisas contra los indios idólatras se fortalecerá la idea de que el *nahualli* era un brujo que pactaba con el Diablo y que se encargaba de no dejar morir la idolatría.

El *tlacatecolotl*

El concepto de *tlacatecolotl* en el periodo colonial cambió de manera considerable en la época virreinal, pues fue uno de los nombres que los religiosos encargados de evangelizar a los indios usaron para designar al Diablo. La apropiación que hicieron los evangelizadores del concepto no necesariamente quiere decir que se

haya aceptado de inmediato que un antiguo hechicero se equiparara con el Maligno, aunque a la larga si se entendió así, pero sin quedar del todo desvinculado de su antigua forma prehispánica.

La traducción literal de *tlacatecolotl* es hombre-búho, el sentido negativo lo podemos encontrar en parte por la referencia al ave nocturna, que era considerada como el mensajero de los dioses del inframundo, como hemos visto antes, había una cantidad de creencias en torno al avistamiento de estas aves que eran interpretadas como señales nefastas. Aunque Alfredo López Austin indicaba que además de la relación entre el búho y el inframundo, la palabra *tlacatecolotl* estaba formada en su etimología por “el verbo *coloa*, "perjudicar, dañar", que unido al prefijo de persona indefinida *-te-* da una significación bastante precisa de la naturaleza del búho y del *tlacatecolotl*: ambos se caracterizan por su labor de dañar a la gente”⁴⁰. Más que un personaje específico, el término *tlacatecolotl*, en la época prehispánica se utilizaba para designar el comportamiento negativo, no únicamente de los hechiceros, sino de dioses o de las palabras, es decir no era propiamente un tipo de especialistas sino un concepto (Martínez Gonzáles, 2009: 338). Esa relación de negatividad y maldad fue lo que llevó a los religiosos a traducir este concepto como Diablo, pues encontraron en ella un concepto que se prestaba a sus necesidades.

López Austin, después de una exhaustiva revisión bibliográfica señala que el *tlacatecolotl* se le conocía con otros nombres, estos eran: *teipitzani*, “el que sopla maleficios sobre la gente”, *texoxani*, “el que hechiza a la gente”, aunque también puede traducirse como “el que envía granos a la gente”, *tetlachihuiani*, “el que embruja a la gente”, *tepoloani*, “el que pierde a la gente”, *tehuilotlatiani*, “el que causa cierto maleficio a la gente”, *texixicoani*, “el que hace agravio a la gente”, *tlachihuale*, “el poseedor de maleficios”, *xochihua*, "el dueño de embrujos"; *tetlapoltli*, “el turbador de la gente”, *tecocoliani*, “el que daña a la gente” o “el que enferma a la gente”, *tepabmictiani*, “el que mata a la gente con veneno”, *tepahitiani*, “el envenenador de la gente” (López Austin: 1967: 88-89). Todos los

⁴⁰ López Austin, Alfredo. “Cuarenta clases de magos...” p. 88.

términos utilizados por López Austin nos indican un carácter negativo de sujeto al que se le daban estos calificativos, además de que se le reconoce como un hechicero.

Con lo anterior, podemos suponer que un *nahualli* o un *tícitl* que obraban para dañar a las personas, eran considerados como *tlacatecólōtl*. También es este caso las fechas de nacimiento indicaban la predestinación, o incluso antes pues en se sabía que un futuro *tlacatecólōtl* estaba por llegar al mundo porque el producto aparecía y desaparecía del vientre de su madre en cuatro ocasiones durante el embarazo. La licantropía fue también uno de los rasgos distintivos de estos hechiceros, incluso mayor que en otros tipos y de alguna manera fue esto lo que se tomó en consideración para una rápida asociación con el Maligno.

La negatividad y maldad encarnada y representada en los personajes a los que se les daba este calificativo de *tlacatecolōtl*, seguramente fue lo llevó a los evangelizadores a reconocer en el concepto el nombre más adecuado para la equiparación del Diablo, pues ambos hacían referencia a “el mal”. En general el mal lo entendemos aquí como el daño causado a las personas y no en un sentido teológico-filosófico. Así el *tlacatecolōtl* era malo en la época prehispánica y continuó con su maldad en la colonia. Hubo cierto consenso entre los evangelizadores por utilizar dicho término como el equivalente del Diablo, pero al mismo tiempo hubo continuidad con el reconocimiento de los hechiceros dañinos.

A pesar de que se encontró un consenso unánime en torno al uso de una categoría existente en el náhuatl, que sirviera para nombrar al Diablo, no todos los autores del siglo XVI estuvieron de acuerdo en nombrar como *tlacatecolōtl* al Maligno. Esto lo podemos comprobar en el *Códice Florentino*, en que se decía que el Diablo no debía ser llamado como hombre-búho, pues se sabía que en el mundo prehispánico había una solución en su contra, con la que se provocaba su muerte y esta era cortarle el cabello de la coronilla, de manera que esa consideración del Diablo no podía ser éste era inmortal⁴¹.

⁴¹ *Códice florentino*, L f Róbelo Cecilio. *Diccionario de mitología...* p. 340.

A pesar del desacuerdo en Sahagún por el uso del tlacatecolotl como equivalente del Diablo, es importante el *Códice Florentino* para entender su sentido cristiano. De ello se habla en el libro X y se define así: “Tlacateculutl- in tlacatecocolotl mocuepani nauale”, el tlacatecolotl es quien posee el nahualli. Mientras que en español decía “El hombre que tiene pacto con el demonio”, de alguna manera mantiene el sentido, de maldad y que en todo caso sería la continuación de la descripción del mal *nahualli*.

El texto integro en español es:

El hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros: usando de hechizarias, y muchos maleficios contra ellos, por lo qual el viene a mucha pobreza y tanta que aun no alcanza tras que parar, ni un pan que comer en su casa, al fin que en el se junta toda la pobreza, y miseria que anda siempre lacerado y mal aventurado⁴².

Por otro lado, la traducción de la versión en náhuatl es:

El hombre-búho es transfigurador de sí mismo, posee nahual. Es el aborrecedor de la gente, perdedor de la gente, productor de discordias; se sangra sobre la gente. Asesino con veneno, envenenador de la gente, hechicero. El agua fría está britando, el viento se arremolina en su hogar. (Que su hogar es desgraciado). La angustia y la aflicción son su merecido, su recompensa. Es pobre, huérfano, desdichado. Nada encontrará para su cuello, para su cadera: anda con andrajos. Es acosado; pasa trabajos. Sale allá, sobre la tierra, a embrujar a la gente a perder a la gente, a hechizar a la gente. Se sangra sobre la gente, pierde a la gente con embrujos, oprime el corazón de la gente. En perro, en gallina, en lechiza, en mochuelo, en buho se transforma⁴³.

⁴² *Códice Florentino*, L X, f 21r.

⁴³ *Ibíd.* f 21r-21v. La traducción es de Alfredo López Austin, “Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Vol. 6, 1966, pp. 97-117, p. 98.



Ilustración 5 *Tlacatecolotl* en el *Códice Florentino*, L. X, f. 21r.

Al combinar los dos sentidos, en náhuatl y en español, vemos en el *tlacatecolotl* el sentido colonial y cristiano del concepto, pues se refiere al hechicero que ha pactado con el Diablo. Como bien lo apunta Roberto Martínez, al decir que Sahagún proporciona una serie de características del *tlacatecolotl* (Martínez González, 2009: 113), pues menciona la capacidad de transfiguración en animales, el deseo de muerte de otros, la pobreza en la que vivía, además de la mala ventura⁴⁴. Como complemento podríamos añadir lo que antes había dicho Andrés de Olmos, que el *tlacatecolotl* “no es bueno, no es justo, es odioso, negro; se introduce en el corazón de los hombres”⁴⁵. Con lo anterior encontramos dos aspectos de continuidad del *tlacatecolotl*, pero adaptadas a una realidad cristiana de la colonia, por un lado su maldad por ello no era justo, y por el otro, la introducción en el corazón de los hombres⁴⁶, que desde la perspectiva de los indios esto indicaba su forma de perjudicar a las personas.

En el libro V del *Códice Florentino*, ya nos decía Sahagún que “En la noche andan los hombres-búhos, los nahuales quizá, los brujos donde perjudican los hogares

⁴⁴ *Códice Florentino*, L. X, f. 21r.

⁴⁵ Olmos, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías*... P. 15.

⁴⁶ Esto en referencia a las entidades anímicas que constituían a las personas en el pensamiento prehispánico. Se consideraba que algunos hechiceros causaban daño a las personas porque se introducían en su cuerpo y se apoderaban de la energía vital, con ello les provocaban enfermedades o incluso la muerte.

de la gente”⁴⁷. El autor refería varias formas de evitar el daño de los hombres-búho a las personas, por un lado señalaba que para que estos personajes nocivos no cumplieran con su cometido, se debía poner una obsidiana con agua, detrás de la puerta o en el patio, “ahí se miran en el espejo los hombres-búhos, los brujos, al ir a hacer daño a la gente”⁴⁸. Al ver la obsidiana, el tlacatecoltol ya no entraría a la casa.

Esta no era la única solución que se daba contra el tlacatecoltol, pues Sahagún también escribía sobre el uso de espinos de la planta “fruto de brujos”⁴⁹. Por otro lado, también se menciona que durante sus fechorías, los hechiceros no podrían detenerse a descansar, ya que de hacerlo no podría seguir su camino y sería atrapado⁵⁰. La solución más drástica que se menciona es la de atrapar al hechicero y luego cortarle “el pelo de en medio de la cabeza, de la coronilla; le arranca de raíz sus cabellos; lo sujeta por la piel de la cabeza, lo sacude de la cabeza, le deja el hueco de sus cabellos. Ya no sale; enseguida muere; llega a su hogar sólo para morir.”⁵¹

Alfredo López Austin logró identificar trece formas en las que actuaba un tlacatecolotl: 1. *Tepan mizoni*, “el que se sangra sobre la gente”. 2. El que ve fijamente las cosas. 3. El que toca las cosas. 4. El que pinta las paredes de las casas. 5. *Tetlepanquetzqui*, “El que prepara el fuego para la gente”. *Teyollocuani*, *tecotzcuani*, “El que come los corazones de la gente” y “el que come las pantorrillas de la gente”. 7. *Mometzcopinqui* “a la que se arrancaron las piernas”. 8. *Tlahuipuchtli* “el sahumador luminoso”. 9. *Nonotzale*, *pixe*, *teyolpochoani*, “el poseedor de conjuros”, “el dueño del depósito” y “el opresor del corazón de la gente”. 10. *Temacpolitoti*, “el que hace danza a la gente en la palma de la mano”. 11 *Mayohualitoani* “el que se acomide en la noche”. 12 *Cihuanotzqui*, *xochihua*, *cihuatlatole*, “el que llama a la mujer, “el que posee embrujos para seducir” y “el dueño de palabras para la mujer”. 13. “El que trueca los sentimientos” (López

⁴⁷ *Augurios y abusiones*, p. 87.

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 167.

⁵⁰ *Ídem*.

⁵¹ *Ibíd.* p. 165.

Austin, 1967: 88-94)⁵². No serían estos los únicos especialistas reconocidos como *tlacatecolotl*, pues como el mismo López Austin reconoce que un *nahualli* podía ser calificado como tal cuando su actuar era para dañar a las personas.

Para terminar el necesario decir que el concepto de *tlacatecolotl* también hace referencia a una deidad originaria de Chicontepec, la cual existe hasta la actualidad y se halla íntimamente ligada al Diablo⁵³. La deidad era dual, por lo que el inicio y el fin se hallaban presentes en ella misma, por lo tanto el bien y el mal eran también elementos que los caracterizaban. Existía el temor de más que la esperanza, en que se debían hacer las cosas necesarias para mantener contento al *tlacatecolotl*, pues de lo contrario éste en lugar de dar a los hombres las recompensas daría castigos⁵⁴.

Como se observa, el concepto de *tlacatecolotl* en la colonia adquiere un sentido demoníaco, pero sin perder del todo el aspecto de definición de maldad asociada a la hechicería. En el Vocabulario de Molina encontramos una serie de palabras que identifican a este personaje con el Diablo y con aspectos negativos: “Tlacatecolotl: demonio. Diablo. Tlacatecolutl, Tlacateculutl. Diablo⁵⁵. Otro concepto que aparece en Molina, en relación con el *tlacatecolotl* es: “Tlacatecolonotza. in. Ydolatrar o invocar al demonio”⁵⁶. Este último nos invita a no perder de vista la relación entre hechicería, idolatría y el Diablo como el generador de estos dos elementos.

Los conjuradores de granizo

El control y la predicción meteorológicos han sido una constante preocupación en la humanidad, es a través de estos aspectos que se ha entendido también que se manifiestan los dioses frente a los hombres. En el siglo XVI la lluvia, el granizo, los fuertes vientos, o incluso la falta de todo esto podían ser entendidas como una

⁵² Cabe aquí señalar que Alfredo López Austin refiere los nombres de los hechiceros en un contexto prehispánico, pero se vale de fuentes coloniales para construir su tipología, es probable que el sentido haya sido el reconocido bajo el dominio español y las reglas del cristianismo.

⁵³ Véase: Báez-Jorge, y Arturo Gómez Martínez. *Tlacatecolotl y el Diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura, 1998.

⁵⁴ Véase: Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad de Veracruz, 2002.

⁵⁵ Molina, Alonso de. *Vocabulario...* f. 115r.

⁵⁶ *Ibid.* f. 115v.

señal de que Dios atendía o no a los hombres. Es difícil hablar de fenómeno natural en el sentido que ahora lo entendemos, por eso mismo cuando se tenía noticia de alguien que podía causar lluvias o alejarlas se consideraba como un hechicero. Los personajes encargados de hacer este tipo de trabajos eran conocidos tanto en la tradición española como en la mesoamericana. En sociedades agrarias era de vital importancia tener una temporada de lluvias que le asegurara la totalidad de las cosechas durante cada año. Por lo tanto, también resultaba imprescindible el contar con alguien que diera la certeza de que las producciones agrícolas llegarían a buen término.

Es en el Altiplano Central en donde se encuentra mayormente el campo de acción de estos hechiceros, alrededor de los volcanes, los más importantes fueron el Iztaccihualt y el Popocatepelt, el Xinancátecatl y el Nauhcampatépelt. También en algunos cerros de gran tamaño en los que se realizaban cultos acuáticos y agrarios como el Monte Tláloc, el Ajusco y otros de menor tamaño como el de la Estrella (Broda, 1997: 60). Es éste territorio en el que las lluvias pueden variar mucho y algunas veces son muy abundantes y otras muy escasas, por lo que desde tiempos remotos se ha procurado de alguien que tenga la capacidad para controlar los meteoros. Es probable que el culto en tiempos prehispánicos se encontrara dirigido desde el Estado y en niveles que iban desde los altos sacerdotes que hacían los cultos más importantes hasta personajes en el campo que hacían rituales para la vida cotidiana. Estoy convencido de que el culto al agua, los cerros y las lluvias tenía una estratificación ritual de tipo piramidal, en el que los grandes rituales en días específicos se daba por los sacerdotes más importantes, pero que fueras de esas fechas otros sacerdotes de menor rango eran los encargados de llevarlas a cabo.

Para las sociedades mesoamericanas, “Agua, tierra y fertilidad formaban un núcleo fundamental de la religión...” (Broda, 1997: 55). El culto al agua, en sus diversas manifestaciones fue uno de los más importantes, así del agua que se encuentra debajo de la tierra, la que está en la tierra y la que proviene del cielo y cada una de ellas contaba con un tipo de condición de lo sagrado distinta, pero sagrado al fin. El agua como un elemento sagrado está presente en todas las

sociedades en el mundo y lo podemos apreciar en comparación con el cristianismo. Por otro lado el agua es poder y quien la posee, la controla y la puede manipular tiene poder sobre otros, ya sean el plano político, económico o religioso. De esa manera podemos que el aspecto de las relaciones de poder se plasma en Alvarado Tezozomoc cuando escribe del Tlatoani Ahuizotl, quien tenía una visión a futuro con el uso del agua, aspecto que incluso provocó un conflicto político con el señor de Coyoacan⁵⁷.

El carácter sagrado del agua lo encontramos en que purifica el cuerpo y el alma, permite la continuidad de la vida, pero al mismo tiempo es capaz de quitarla. Cuando alguien nacía se debía acudir con el *tonalpohualli* para saber la fortuna del recién nacido y luego éste indicaría el día en el que se haría la ceremonia del *tonalli*, en tal ceremonia se daba el nombre, se ofrecía a los dioses y se hacía un baño con agua y luego uno de sol, “la criatura que nacia en buen signo luego le bautizaban y si no avia oportunidad de bautizarla luego diferianla”⁵⁸. La partera era la encargada de realizar el ritual y para ello llevaba un recipiente con agua con la que limpiaba al recién nacido, luego se lo ofrecía a los dioses, de manera particular a Ometéotl para que le “concediera nuevamente su soplo y una sustancia divina a la que se le llamaba saliva” (López Austin, 1996: 233). Esto es muy semejante al bautismo cristiano, como los evangelizadores encontraron una semejanza con un sacramento entonces se señaló como algo satánico y por lo tanto como execramento. Este es sólo un ejemplo del uso ritual del agua, pero en el sentido de conjuración notamos más el enfrentamiento por el control de los elementos como manifestación de lo sagrado. Algo que no era desconocido para los españoles pues en la tradición hispana eran harto conocidos y censurados.

De la misma forma que los anteriores hechiceros que hemos mencionado, los “dominadores de meteoros” como López Austin los llamó, no eran en estricto sentido un tipo de hechiceros que se encargaban de alejar o atraer lluvias, sino que un *nahualli* podría hacerlo o algún otro tipo que tuviera el conocimiento. Estos

⁵⁷ Alvarado Tezozomoc, Hernano. *Crónica mexicana*. Anotada por el Sr. Lic. Manuel Orozco y Berra, México, Imprenta y Litografía de Irineo Paz, 1878, p. 559.

⁵⁸ *Códice Florentino*, L. IV, f. 64 r.

dos tipos de magos relacionados con los ritos pluviales y/o agrarios son los *Teciuh tlazqui*, *teciuh petthqui*, “el que arroja el granizo” y “el que vence al granizo”. Estos eran reconocidos como los especialistas en atraer o alejar la lluvia, el granizo y el viento, de acuerdo con Pedro Ponce actuaban en la región de Tenango. En una breve descripción de su forma de trabajar señalaba que “hazen con las manos muchas señales y soplan los vientos⁵⁹, es decir simular que eran ellos la propia tormenta. Por otro lado, también encontramos *El que arroja los vientos y las nubes*, de acuerdo con López Austin en las fuentes no aparecen los nombres en náhuatl, pero su propuesta es que se podrían traducir como *ehecatlazqui* y *mixtlazqui*, y con más propiedad *cocolizehecatlazqui* y *cocolizmixtlazqui*. Estos más que conjuradores de las lluvias o de meteoros eran protectores de la salud de los niños ya que se encargaban de tratar padecimientos que aparentemente eran provocados por las nubes (López Austin, 1967: 100). Según la propia clasificación de López Austin, podríamos incluir *El que descubre fuerzas contrarias*, los *tlachixqui* y *tlacihqui*. Que este autor lo incluye en el apartado IV como parte de los *Tlacique* o magos estrelleros. Considero que podría ser parte de los dominadores de meteoros porque su trabajo consistía en “descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades, para advertir a los hombres que almacenaran los víveres y dieran a su cuerpo el cuidado necesario, y ver qué potencias divinas estaban disgustadas y era necesario propiciar” (López Austin, 1967: 102). Los nombres anteriores son los únicos que encontramos en fuentes coloniales, pero la designación que se dio por parte de la Iglesia fue la de conjuradores de granizo⁶⁰,

⁵⁹ Ponce, Pedro. “Breve Relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en: *Tratado de las idolatrías...*, p. 379.

⁶⁰ Dejo aquí una lista de nombres con los que se ha conocido a los especialistas en lluvias estos son: Aguadores, Ahuacles, Ahuzote, Aurero, Claclasqui, Conjurador, Cuartetados, Ehecatlazqui, Graniceros, lluvieros, Nanahualtin, Pedidores de agua, Propiciador, quiatlazque, quiahutlazque, Rayados, Tecihuero, Teciuhpeuhqu, tecitlazque, tezitlac o claclasquis, Teciuhylazqui, Tesísftero, Tezitlacz, Tiempero, Tlaciuhque, Tlamatines. Esta lista está compuesta por lo que establecen Alicia Juárez en su tesis doctoral “El oficio de observar y controlar el tiempo: Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central” y Stanislaw Iwaniszewki en su artículo “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”. Considero que la primera es más completa pues en su trabajo hace una revisión exhaustiva de textos que han abordado como tema central a los graniceros, aunque la lista propuesta por Iwaniszewki parece ser que sirvió de base a Alicia Juárez. La mayoría de estos nombres se han localizado en trabajos de antropólogos y etnográficos del siglo XX, por lo que no parece que hayan tenido un origen prehispánico o colonial temprano, sin embargo parece

el de graniceros será el más común por el que se les conozca, pero no en la colonia.

El conjurador de granizo lo podríamos ubicar como a alguien con personalidad sobrenatural, porque sus capacidades lo podían ubicar en varias especialidades en varias mágicas. Al igual que otros hechiceros algunos de ellos contaban con una marca de nacimiento o bien una manifestación de lo sagrado que indicara el camino que debían seguir [Esto lo encontramos bien documentado en etnografías del siglo XX y del presente]. La manifestación de su destino podría ser por un golpe de rayo (en algunos casos se ha mostrado que no era uno sino varios), un sueño, alguna enfermedad o alguna otra señal que se interpretara como el revelamiento de su capacidad de controlar de las lluvias, que además debía incluir una educación con un experto en la materia. El golpe de rayo era pues, la manifestación más clara del destino señalado por las deidades acuáticas, que podrían necesitar a la persona en cuestión en la tierra o en el Tlalocan, pues la descarga originada por el rayo podía causar la muerte, lo mismo que sucede en la actualidad. Independientemente de si se vivía o se moría, esto indicaba que los dioses estaban en la búsqueda de esa personas, si se moría se creía que llegaban al Tlalocan de una manera inmediata para servir a Tlaloc y así se convertían en sus ayudantes es decir los *tlatoques*⁶¹. Si se mantenían vivos entonces la misión a cumplir era el ser mediadores entre los hombres y las criaturas que producían la lluvia. Lo que se buscaba con estas personas elegidas era establecer comunicación con las entidades sobrenaturales llamadas *tlatoques* y *ahuaques* que eran las que, de acuerdo con la tradición, se encargaban de provocar la lluvia. Los primeros relacionados con los cerros como guardianes de ellos y los segundos como los que producían directamente la lluvia. Desde luego se podía y se puede ser candidato por voluntad propia, pero esto repercute en la capacidad de control de los meteoros.

pertinente mencionarlo pues a partir de ellos podemos apreciar una pervivencia de creencias y prácticas en torno a la propiciación de lluvias.

⁶¹ Al lugar donde se suponía que se formaba la lluvia, esto es, el “vino de la tierra” le llamaban los nahoas *Tlallocan* y al numen que allí residía, *Tlalocantecutli* “Señor del lugar del vino de la tierra”. Los cronistas traducían *Tlalocan* por paraíso, en oposición al *Mictlán* “mansión de los muertos”, que ellos tradujeron “Infierno”. Celilio Robelo. Diccionario de mitología, pp. 567-570.

El complejo de dominio del clima entre los indios de la época prehispánica respondía a tres elementos, por un lado el ritualista o manipulador de lo sagrado que es aquel que tenía la capacidad de dominar los meteoros, que en la época colonial fue definido como el conjurador de granizo. El segundo son los *tlatoques*, los discípulos de Tlaloc que eran los que resguardaban los cerros en donde se realizaban los cultos para hacer peticiones de lluvia. Los terceros eran los *ahuaques*, a los que se entendía como los dueños del agua y que eran las alamas de los hombres muertos por alguna causa relacionada con el agua⁶². De acuerdo con la tradición mesoamericana, de no tener a personajes capaces de manipular lo sagrado no se podrían tener lluvias o eliminar el exceso de ellas, pues la naturaleza nada tenía que ver con esto, eran personajes sagrados quienes la provocaban y podría responder a un castigo a los hombres por su mal comportamiento o a un capricho de los dioses.

Los *ahuaques* tenían una relación con Tlaloc, dios de la lluvia y por lo tanto con los cerros, así que podemos encontrar esa relación cultural que iba desde los altos estratos del poder, hasta la parte más baja de la sociedad. Los sacerdotes que dedicaban su actividad a Tlaloc eran probablemente, los encargados de realizar las grandes fiestas en diversos momentos del calendario solar. En la Nueva España podemos notar un gran cambio en ese sentido de las festividades, pues dejaron de realizarse, al menos aquellas que eran todo un espectáculo y que además incluían sacrificios de sangre y ofrendas humanas, en especial los niños.

De acuerdo con Diego Durán la más importante de las fiestas en relación al agua era la que se celebraba el 29 de abril en el cerro Tlaloc, “Endereçabase esta fiesta para pedir buen año a causa de que ya el maiz que hauia senbrado estaua todo naçido”⁶³. Era un acto político-religioso al que acudían los *tlatoques* de muchas partes y desde luego el Huey Tlatoani de México-Tenochtitlan. La ofrenda más importante de esta festividad era un niño de entre 6 y 7 años, el cual sería

⁶² Algunas de las fuentes se refieren a los *tlatoques* como los que hacían posible la lluvia y otras a los *ahuaques*, la mayoría de este tipo de fuentes son de carácter antropológico y es posible que se refieran al estado actual, pero de acuerdo a lo que yo he encontrado en las fuentes de los siglos XVI y XVII se hacen esas distinciones entre *tlatoques* y *ahuaques*.

⁶³ Durán, Diego. *Historia de las indias*... p. 91.

ofrecido a Tlaloc para que las cosechas de maíz se logaran. En esta fiesta podemos ver la importancia del culto a los cerros, ya que se realizaba en uno de los montes más altos que era el Tlaloc. Recordemos que en las cosmovisiones prehispánicas las montañas o los sitios elevados eran lugares en donde se podía establecer comunicación entre los hombres y los dioses, sobre todo si la deidad con la que se buscaba tener contacto era la encargada de proveer la lluvia. El culto al agua de manera general era mucho más amplio de los que aquí presento, la propiciación de lluvias era sólo una de sus partes.

Dos maneras eran conocidas por lo españoles para generar lluvias o bien alejarlas cuando eran tan abundantes que resultaban dañinas. Una era aquella que la Iglesia reprobaba que eran los conjuradores de granizo y que en varios manuales de supersticiones encontramos. La segunda era en donde la propia iglesia intervenía para que a través misas y peregrinaciones dedicadas a Dios o alguna Virgen o santo, logaran el objetivo. Esta última era la única que se tenía prevista como la que funcionaba realmente. Pues la capacidad de atracción de la lluvia o de alejarla, incluso con no buenos fines, es una forma de manifestar de qué lado era la verdadera religión y las deidades más eficaces, así también se demostraba que el monopolio de lo sagrado y de su control estaba en manos de la Iglesia.

Pedro Ciruelo hablaba de algunos nigrománticos que sabían en que día, mes y año llovería, nevaría o granizaría, además de saber los años que serían secos o fríos, así como saber sobre las pestilencias y sobre el futuro de personas enfermas⁶⁴. Toda esta sabiduría la obtenía por un pacto que hacían con el Diablo para que éste se los mostrara. Estos entraban en la tercera categoría propuesta por Ciruelo, la cual hemos visto antes, que nombraba como agoreros y adivinos⁶⁵. Estos nigromantes decían a las personas que “los diablos engendran el nublado el granizo, y el pedrisco, y toda la tempestad de truenos, relámpagos, y rayos, y que en aquellas nueves vienen los diablos, y que es menester conjurarlos para echarlos de sobre la ciudad...”⁶⁶. Este tipo de prácticas fueron las asociadas a las

⁶⁴ Ciruelo, Pedro. *Tratado de las supersticiones*, pp. 67-68.

⁶⁵ Ciruelo, Pedro. *Arte del bien confesar...* f. 23r.

⁶⁶ Ciruelo, Pedro. *Tratado de las supersticiones*, p. 158.

de los indios, la Iglesia no consideró que tuvieran una injerencia real sobre los fenómenos climáticos, sin embargo en la tradición no sólo de los indios, sino en la tradición novohispana notamos que su labor pervivió y se fusionó con la tradición cristiana a tal punto en el que no se cuestionaba la efectividad de aquellos que decían ser propiciadores de lluvias (Iwaniszewki, 2003: 409-410). Motolinia decía que los indios creían que el Diablo era quien les proporcionaba el agua y que cuando lo hacían enfadar él los castigaba privándolos del líquido. A lo que mencionaba después “en esto se pareció más claramente ser mentira y falsedad, porque nunca tanto ha llovido ni tan buenos temporales han tenido como después de que se puso el Santísimo Sacramento en esta tierra, porque antes tenían muchos años estériles y trabajosos...”⁶⁷.

Desde los primeros contactos entre europeos e indios se insistió en la veracidad de la única religión y el poder de Dios. Hernán Cortés desde los primeros encuentros con los aborígenes en Yucatán trataba de demostrar que su dios era el que controlaba al mundo y cual debían rendirle honra en todas partes. Si era esa deidad la que hacía posible todo en la tierra, también era el que generaba todo lo que a ella llegaba como la lluvia. Uno de los pasajes más conocidos sobre Cortés y su necesidad de demostración del poder de su dios, luego de que recomendó a Moctezuma la instalación de un altar y una cruz con la cual se reconocería al verdadero Dios. El tlatoani accedió a ello y de acuerdo con Juan de Torquemada, después de que esto sucedió, todos los españoles que estaban ahí “*Te Deum laudamus*⁶⁸, a vista de los mexicanos y con gran silencio que parece que Dios les tenía las manos y enmudecida la lengua”⁶⁹.

⁶⁷ Motolinia, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 179.

⁶⁸ A tí, oh Dios, te alabamos,
a tí, Señor, te reconocemos.
A tí, eterno Padre,
te venera toda la creación.
Los ángeles todos, los cielos
y todas las potestades te honran.
Los querubines y serafines
te cantan sin cesar:
Santo, Santo, Santo es el Señor,
Dios de los ejércitos.
Los cielos y la tierra

Después de esto Cortés recibió la visita de algunos indios que estaban molestos por dicha acción y para ello le mostraban cañas y mazorcas de maíz que estaban secas, que decían estar así porque sus dioses estaban enojados con ellos por haber dejado colocar a dioses extraños en sus templos. El conquistador resolvió eso diciendo a los indios que la lluvia llegaría, para lo que los invitó a misa y que durante dicha ceremonia se arrepintieran de sus pecados y pidieran con fe la lluvia. Al día siguiente estuvieron presentes los españoles en la misa que se celebraría y acabada la misa, a pesar de ser un día despejado según algunos

están llenos de la majestad de tu gloria.
A ti te ensalza el glorioso coro de los apóstoles,
la multitud admirable de los profetas,
el blanco ejército de los mártires.
A ti la Iglesia santa,
extendida por toda la tierra, te aclama:
Padre de inmensa majestad,
Hijo único y verdadero, digno de adoración,
Espíritu Santo, defensor.
Tú eres el Rey de la gloria, Cristo.
Tú eres el Hijo único del Padre.
Tú, para liberar al hombre,
aceptaste la condición humana sin desdeñar el seno de la Virgen.
Tú, rotas las cadenas de la muerte,
abriste a los creyentes el Reino de los Cielos.
Tú sentado a la derecha de Dios
en la gloria del Padre.
Creemos que un día has de venir como juez.
Te rogamos, pues, que vengas en ayuda de tus siervos,
a quienes redimiste con tu preciosa sangre.
Haz que en la gloria eterna
nos asociemos a tus santos.
Salva a tu pueblo, Señor,
y bendice tu heredad.
Sé su pastor
y ensálzalo eternamente.
Día tras día te bendecimos
y alabamos tu nombre para siempre,
por eternidad de eternidades.
Dígnate, Señor, en este día
guardarnos del pecado.
Ten piedad de nosotros, Señor,
ten piedad de nosotros.
Que tu misericordia, Señor, venga sobre nosotros,
como lo esperamos de ti.
En ti, Señor, confié,
no me veré defraudado para siempre.

⁶⁹ Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, Vol. II, p. 169.

relatos, llovió y “los idólatras quedaron confusos, aunque muy consolados, viendo que les había excusado el hambre y mortandad que tenían”⁷⁰.

Lo anterior era apenas un rasgo de las consideraciones de manifestación del poder de Dios manifestado en los fenómenos meteorológicos. El exceso de lluvia es también dañino, pues destruye, así Motolonia nos refiere que cuatro años después de la llegada de los españoles a Nueva España llovió tanto que se perdieron los cultivos de maíz y las casas se derrumbaban. Esto lo anunciaba como el inicio de las procesiones con el fin de parar la lluvia, de manera que “en Tetzcocho salieron con una pobre cruz, y como hubiese muchos días que nunca cesaba de llover, plugo a Nuestro Señor por su clemencia, y por los ruegos de su Sacratísima Madre, y de Santo Antonio, cuya advocación es la principal de aquel pueblo, que desde aquel mismo día cesaron las aguas...”⁷¹. Este tipo de actos serán una constante, pues en ocasiones la falta de lluvia era un problema y en otras era el exceso, prueba de esto fueron las grandes tormentas acaecidas a lo largo del periodo colonial en las que se debieron hacer movilizaciones importantes para llamar la atención de Dios⁷².

A partir de la labor de los evangelizadores se estableció que los indios que conjuraban el granizo eran dañinos para los cristianos, ya que la comunicación que se establecía entre los ritualistas y las deidades que resguardaban las lluvias requería de ciertos sacrificios, el más importante de ellos eran las ofensas que debían incluir sangre. Esto lo pudimos observar en el proceso que se siguió en julio de 1536 a Tacatecle y Tecustecle de Tlanocopan⁷³, quienes hacían rituales a sus antiguos dioses cada 20 días y en los que se ofrecía la sangre de algunos de los que acudían a estas ceremonias, que en parte eran ofrendadas para tener buenas cosechas. Como pudimos observar en ese proceso el uso de papel amate

⁷⁰ *Ibíd.* p. 170.

⁷¹ Motolinia, Fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 223-224.

⁷² Domingo de Chimalpáhin nos dejó en su Diario las anotaciones sobre las fuertes lluvias ocurridas en 1604 en la ciudad de México, de acuerdo con sus testimonios las precipitaciones iniciaron los primeros días de septiembre y no cesaron durante varias semanas, hasta que “El viernes 15 de octubre de 1604 se hizo en México una procesión con penitentes, como si fuera jueves santo...”. En ella participaron prácticamente todos los habitantes de la ciudad y fue a través de estas movilizaciones que se creyó acabaría la lluvia. Domingo Chimalpáhin. *Diario*, México, CONACULTA, 2001, pp. 95-96.

⁷³ AGN. Inquisición, vol. 37, 1536, exp. 1, fs. 1-10.

pintado con la sangre y luego incinerado para que llegara a los dioses era de mucho valor. En la época colonial encontramos pocas referencias a sacrificios humanos, pero esto no quiere decir que la sangre como ofrenda haya dejado de ser utilizada. Tanto la sangre del propio individuo que realizaba las ofrendas como la de animales fue usada y por ello también fueron perseguidos este tipo de cultos, pues en la tradición cristiana Jesucristo ya había ofrendado la suya para que los hombres se salvaran.

A Martín Ocelotl, procesado en 1536, también lo ubicamos como uno de los conjuradores de granizo, pues entre tantas acusaciones que pesaban en su contra, se decía que pronosticaba una gran sequía⁷⁴. Si seguimos la tipología de López Austin lo podríamos ubicar como *tlachixqui* “el que descubre las cosas contrarias”, porque hablaba de la sequía que se acercaba, del pronóstico de la muerte de un indio, al igual que de los problemas de salud de otro que se curaría luego de un tiempo. Recordemos que Ocelotl recomendaba a los indios sembrar árboles frutales ya que decía que una gran sequía estaba por llegar y debían estar preparados. Así lo declararon varios testigos, entre ellos el indio Tomás de Tepeaca, quien dijo que alguna vez Martín Ocelotl los invitó a una fiesta, en la que les dijo: “yo he enbiado a llamar a vosotros, e a todos los Señores desta comarca para que pongan muchos arboles frutales e maguies e tunales, e zerezos, e otras frutas, porque no ha de llover e ha de haver mucha hanbre, e con estas cosas se podía mantener, porque mayz no se ha de dar”⁷⁵.

En el mismo sentido también vemos que el juicio contra el hermano de Ocelotl, Andrés Mixcoatl, quien también se declaraba ante los indios como propiciador de lluvias. En el proceso que se siguió en contra de Mixcoatl encontramos con que éste personaje hablaba tanto de la sequía como de la abundancia de lluvia. En las declaraciones recogidas en este proceso, algunos testigos informaron que Mixcoatl decía a la gente que habría un exceso de lluvia en el que si pedían a Tezcatlipoca su intercesión, esta deidad “echará las nubes á otra parte porque no

⁷⁴ AGN, Inquisición, Vol. 38, 1536, exp. 004, fs. 132-142.

⁷⁵ *Ibíd.* f. 132v.

se pierdan los algodones”⁷⁶. Por otro lado, también en el documento se menciona que en Mixcoatl, en una ocasión que estuvo en Tepehualco y tenía mucho tiempo sin llover, “hizo arder copal y papel, y esto era de noche, y otro día, en medio día, llovió mucho, por lo cual le tuvieron por dios”⁷⁷ Lo mismo sucedió en la localidad de Tepetlauztoco, en donde también los consideraron como una deidad. Esto último nos indica que Mixcoatl, al igual que su hermano Martín Ocelotl, era un hombre-dios y que la propiciación de lluvias no las podría hacer una persona cualquiera.

En este proceso fueron varios los testigos que mencionaron que Andrés Mixcoatl se valió de un brasero, de copal y de estafiate para lograr sus objetivos de provocar las lluvias. No encontramos que en ninguno de los testimonios se diga cómo era todo el proceso que realizaba el conjurador para la petición de lluvias o para alejarlas, pero seguramente con el brasero y los demás implementos, formaba humo que semejara las nubes. Cabe señalar que no era un brasero cualquiera, ya que los declarantes informaban que se trataba de “que son dedicados al demonio”. Uno de los de los testigo que se llamaron en este proceso fue fray Francisco Marmolejo, quien dijo que el propio Mixcoatl le había confesado cuales eran los conjuros que utilizaba para llamar las lluvias, alejarlas o incluso provocar el granizo, pero el fraile no recordó las palabras que le fueron dichas por el acusado y por lo tanto no las mencionó⁷⁸.

Gaspar, indio de Otumba, fue otro de los procesados por Zumárraga por ser un conjurador de granizo, su proceso que como vimos fue el menos complicado entre este tipo de especialistas. La acusación se le siguió a este hombre porque se supo que era poseedor de unas navajas y unos papeles que se usaban en idolatría. El acusado dijo “que tenía la navaja para que quando tronava y granizaba la juntava con un poco de romero de la tierra y chupa va y deshazía el granizo”⁷⁹. El acusado mencionaba que la navaja y el romero las colocaba en el patio de su casa cuando el granizo o una fuerte tempestad amenazaban y con ello se protegía. Además de

⁷⁶ González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, p. 55.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 56.

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ AGN. Inquisición, vol. 37, exp. 2, fs. 18-19, f. 18r.

esto se decía que Gaspar tenía bajo su resguardo a una de sus antiguas deidades, a la cual se rendían culto, seguramente en relación con la propiciación de lluvias, pero el expediente no nos dice mucho.

Ahora bien, la Iglesia satanizó a estos hechiceros, pero éstos lograron fusionarse bien con las costumbres cristianas. En general tuvieron una buena aceptación entre los distintos sectores de la población que conformaba el arzobispado de México y fueron tenidos como agentes benignos pues se encargaban de proteger la producción agrícola de los lugares en donde vivían. Desde luego tenían la capacidad para dañar, pues no parece que las fuentes mencionen que deshacían las tormentas, en todo caso las enviaban a otro lugar, con lo que perjudicaban a otros pueblos o localidades.

Las crónicas y otras fuentes escritas por religiosos ponen mucho énfasis en los cultos agrarios, en donde se podrían encontrar formas de idolatría practicada por los indios. En el siglo XVII varios de los trabajos que fueron escritos para dar cuenta de la pervivencia de las creencias de los indios tomaron como base los aspectos cotidianos de su vida, como las actividades agrícolas, la caza, la pesca, incluso la distribución y acomodo de la vivienda. Ejemplo de esto son las obras de Jacinto de la Serna, Hernando Ruiz de Alarcón, etc.

Ahora bien, los cultos en los que Cristo, los santos o las vírgenes eran utilizados como agentes propiciadores de lluvias fueron de tipo distinto. Por un lado los que la Iglesia motivó y eran dirigidos desde las cúpulas de poder, pero por otro lado vemos que también el culto espontáneo de los propios pobladores de origen español en el actuar cotidiano eran devotos de ciertos santos o advocaciones marianas. Así por ejemplo podríamos decir, sin aseverarlo de manera rotunda, que san Isidro Labrador fue un culto que se inició de manera espontánea. Isidro Labrador es el patrono de los campesinos y a su vez era considerado como el santo protector de Madrid. En muchos pueblos de indios notamos que se adoptó a este santo y se le hicieron adecuaciones, tanto en sus rasgos como en sus vestimentas para que fuera más parecido a los nuevos cristianos que los europeos.

Por otro lado, podríamos inferir que las apariciones de Cristo en una serie de lugares considerados como sagrados para los indios a principios del siglo XVI fueron para tratar de alejar a los indios de sus viejos cultos como a las deidades acuáticas. Lo que sucedió fue que en diversos puntos aparecieron misteriosamente o mejor dicho “milagrosamente” crucifijos que en algunas ocasiones eran entregados por algún indio, que en realidad era un ángel o bien sólo aparecían en lugares estratégicos en los que indios que no habían aceptado del todo a Dios lo tomaran como una prueba de su existencia y su poder. Así pues podemos referir el caso de la imagen de Cristo que se apareció en una cueva en la que se realizaban ofrendas a Oxtéotl en el pueblo de Chalma en 1539 y que descubrieron los agustinos Sebastián de Tolentino y Nicolás Perea (Otolola, 2008: 27). Se decía que en esa cueva se realizaban sacrificios humanos y otro tipo de ofrendas a dicha deidad y en especial “los corazones y sangre vertida de niños inocentes” (Tal vez eran sacrificios dedicados a Ometeotl). La importancia de ese lugar como centro de culto no era únicamente entre los lugares, ya que también acudían “de los mas remotos climas venian á adorarle y ofrecerle torpes víctimas”⁸⁰.

De acuerdo con el relato escrito por Joaquín Sardó a principios del siglo XIX, Sebastián de Tolentino y Nicolás Perea, habían ofrecido un sermón a unos indios que se realizaban ofrendas a su dios, y cuando estos llegaron hablaron de la bondad de Dios y de la necesidad que tenían como indios de convertirse al cristianismo y de la necesidad de destruir el “ídolo” y colocar una cruz. A los pocos días de esto algunos de los indios que estuvieron durante el sermón de Nicolás Perea regresaron con la intención de hacer lo que proponía Perea, pero gran sorpresa se llevaron cuando llegaron y vieron que la antigua deidad yacía en pedazos en el piso y sobre de ella una cruz⁸¹. Vemos que con esta aparición se inició un culto dirigido desde la Iglesia al famoso y muy venerado Señor de Chalma, a partir de ahí se puede advertir que Jesús crucificado tuvo mucho trabajo por hacer en Nueva España y que sus apariciones debieron ser constantes

⁸⁰ Sardó, Joaquín. *Relación histórica y moral de la portentosa imagen del N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma*, México, En casa de Arizpe, 1810, pp. 3-4.

⁸¹ *Ibíd.* pp. 13-19.

para que los indios se convencieran de la realidad que representaba el catolicismo.

No sólo Cristo estuvo ocupado apareciendo para demostrar a los indios su equivocación devocional y la “verdadera religión”, la virgen en sus distintas advocaciones también fue muy activa, una muestra de ello es la Virgen de Guadalupe, pero podemos mencionar más como Nuestra Señora de Ocotlan o la Virgen de los Remedios, incluso Nuestra Señora de Salud que fue colocada como un profiláctico, pero que la poco tiempo demostró su poder de alejar y/o remediar el mal manifestado como enfermedad. Tal vez con los santos fue distinto, es probable que estos fueran adopciones de los indios, que desde luego fueron introducidos por agentes españoles, pero no necesariamente religiosos sino

Si bien en el siglo XVI la Iglesia buscaba combatir la idolatría a través de la prohibición de las grandes fiestas que implicaban la movilización de una gran cantidad de indios, como ocurrió con aquellas que el propio Estado prehispánico dirigía, en el siglo XVII hay una búsqueda de actividades menos ostentosas, pero que tenían el mismo fin, mantener las antiguas tradiciones. El culto a los cerros se continuó después de la conquista y establecimiento formal del virreinato de Nueva España, aunque con mucha cautela para que los religiosos no se enteraran y se incluían los sacrificios de animales y las ofrendas de comida, copal y desde luego el uso de las figurillas de amaranto que representaban tanto a deidades acuáticas como de animales relacionados con la lluvia y con lugares en los que abunda el agua. Un elemento importante para la petición de lluvias eran las figuras a base de huauhtli, algunas de las cuales representaban a los dioses de la lluvia, otras a animales acuáticos propios de la temporada. Estas eran ofrecidas a los ahuaquez y representaban la fertilidad derivada de la buena temporada de lluvias. Aún hoy se utilizan estas figurillas, como en el caso de Temalacacingo, en el estado de Guerrero⁸².

⁸² En la fiesta del copal realizada el 28 de abril, casi al finalizar el trabajo del rezandero encargado de la petición de lluvias a Dios y a los volcanes se sacan estas figurillas, que serán atrapadas por los asistentes a la fiesta. Debo señalar que el rezandero no es quien atiende la manufactura de estas piezas, esta tarea recayó en las mujeres de la casa del mayordomo de la fiesta. Las figuras se mantienen lejos de la mirada de los asistentes hasta el momento en el que el rezandero lo indica, que es una vez que ha terminado con la petición. Esa

Estas actividades fueron tachadas como idolatría pues iban dirigidas a otras deidades y no a Dios, además de que estaban encabezadas por un hombre que intentaba manipular lo sagrado que no pertenecía al clero de la iglesia católica y por lo tanto caía en el rubro de hechicero, incluso dogmatizador. De esa manera los actos en relación a petición e invocación de lluvias fueron satanizados y perseguidos. La falta de una adecuada distribución de la cantidad de lluvias, de acuerdo con los testimonios religiosos e incluso con algunos civiles, era la incorrecta fe de los indios y su adoración a los falsos dioses. Algunos autores mencionaban a los especialistas rituales a los que se les debía poner atención pues incitaban a la idolatría de los demás indios. En general este tipo de autores poco se preocuparon por dar los nombres en náhuatl o en otras lenguas que les daban en sus lugares de origen y los incluyeron dentro de las categorías canónicas, como hechiceros, dogmatizadores, agoreros, incluso brujos aunque en menor medida.

Los médicos

Los guardianes de la salud entre los indios fueron también asociados a la hechicería colonial, ya que sus formas de actuar, algunas de las medicinas utilizadas y las definiciones de algunas enfermedades, desde luego su trabajo era cercano a la manipulación de elementos sagrados y era necesaria la comunicación con los dioses, de manera que por todo lo anterior fueron los médicos considerados como personajes altamente supersticiosos⁸³. Aunque no hubo una persecución tan dura en su contra como con otros especialistas vemos que algunas fuentes los califican como hechiceros. De la misma manera que

petición incluía dos fases, una primera en la que en una parte del sitio en el que se efectuó el culto tiene un símil de los volcanes Popocatepetl, Iztacihuátl y Cofre de Perote, además de que se utiliza una gran cantidad de copal, que cuando se quema semeja las nubes negras cargadas de lluvia. La otra parte del ritual se efectúa delante de un pequeño montículo construido con material moderno, sobre el cual hay una cruz azul y se termina el culto una vez que el rezandero llama a los encargados de proteger a las figuras antes mencionadas para que corran alrededor del centro ceremonial y el resto de los asistentes puedan atrapar alguna de las figuras de *huauhtli*.

⁸³ No quiero entrar demasiado en el tema porque correría el riesgo de repetir cosas que he dicho antes, pues mi tesis de licenciatura fue sobre las prácticas médicas entre los grupos nahuas de finales de la época prehispánica hasta la primera mitad del siglo XVI.

hemos hablado de los otros ritualistas, los médicos no eran un tipo único eran una variedad y con diferentes especialidad, no sólo en medicina sino en otras artes mágicas, un *nahualli* podía combatir algunas enfermedades y eso lo convertía en un médico, lo mismo que un conjurador de granizo, etc.

El interés en el médico como un personaje supersticioso y a la vez que invitaba a la idolatría se nota a partir de mediados del siglo XVI, cuando la evangelización y las estrategias en contra de la idolatría y la hechicería tratan de dirigirse desde un único camino. Al igual que otros especialistas, algunos médicos fueron señalados como satanistas, que para realizar bien su trabajo se valían de artimañas que el Maligno les enseñaba. En ese sentido los religiosos los señalaron más como hechiceros, pues su actividad respondía también a la antigua cosmovisión del proceso de salud-enfermedad, el cual estaba inmerso en asuntos ideológicos, políticos y religiosos.

El concepto de enfermedad responde a contextos culturales y por lo tanto se encuentra estrechamente ligado a creencias religiosas. De tal manera que al estar en un proceso de choque cultural, esa manera de entender una afección física podía ser entendida de diversas manera, además para mediados del siglo XVI aún no se podía hablar de una verdadera integración del cristianismo entre los indios, al menos no en aspectos que tienen que ver con el núcleo duro de la cultura, para utilizar los conceptos austinianos.

El término en náhuatl con el que se le conocía a los médicos era *titici* en plural y *ticitl* en singular. Encontramos una variedad importante de ellos y con especialidades tan variadas que incluían desde el que vendía hierbas o el que arreglaba huesos rotos, hasta aquellos que buscaban las almas de las personas o chupaban espíritus de los cuerpos que causaban enfermedades. De acuerdo con el Sahagún, la especialidad también estaba relacionada con la fecha de nacimiento, la edad, el sexo, el nivel social al que pertenecieran, además de si se tenía alguien cercano que desarrollara la misma función. Así, tenemos que el signo, *Ce calli*, era muy desafortunado para el común de la gente, pero para los médicos, era de buena suerte, ya que durante los días que duraba la influencia de dicho signo, los

titici ponían ofrendas y hacían sacrificios.⁸⁴ Aún en los primeros años de la colonia las ofrendas para que los dioses ayudaran a quitar males eran comunes, en ese sentido los confesionarios que ya hemos señalado incluían como parte de las preguntas al penitente si habría participado en alguna ofrenda de este tipo.

Para Pedro Ponce los médicos de los indios eran “mui supersticiosos y se lleban trasi los coraçones de los inocentes”⁸⁵. El médico visto como personaje dual, desde una perspectiva cristiana, queda de manifiesto en el *Códice Florentino*⁸⁶. Sahagún al describirlo nos dice que “suele curar y remediar las enfermedades. El buen medico es entendido buen conoedor de las propiedades de las yervas, piedras, arboles e rayzes, experimentado en las curas...”⁸⁷. Destacaba sus conocimientos en técnicas propias de los europeos, como el arreglo de fracturas, purgas, sangrías, etc. Por otro lado, hacía la distinción del mal médico, el que consideraba como burlador y por ser inabil en lugar de sabnar empeora a los enfermos con el brevahe que les da y aun a las vezes usa echizerias o supersticiones por dar a tender que haze buenas curas”⁸⁸. Esa diferencia entre el hechicero y el médico, la planteaba también Sahagún a partir de la diferenciación de grupos sociales, pues de acuerdo con él, los macehuales que nacían durante la influencia del signo *Ce quiáhuítl*, serían nigrománticos y embaidores, mientras que los nobles eran considerados como aptos para las actividades médicas⁸⁹.

Para continuar con lo dicho por el *Códice Florentino*, nos dice que los astrólogos se podrían dividir en dos tipos, los buenos y los malos. Los primeros eran los que conocían bien el oficio y por lo tanto daban a entender los sucesos venideros.

⁸⁴ Sahagún, Bernardino de, *Historia general...* T. I, p. 400.

⁸⁵ Ponce, Pedro. *Breve Relación de los dioses...* p. 373.

⁸⁶ El modelo dual es presentado por el autor para destacar los oficios de los indios de la época prehispánica, pero con una clara connotación cristiana de lo considerado como bueno o malo. Desde la perspectiva de los indios estos conceptos no podrían ser utilizados, al menos no hasta antes de la llegada de los españoles. Es posible que Sahagún al considerar su obra como un instrumento pedagógico, la planteara en esos términos para que quien se sirviera de ella, diera a entender a los indios la diferencia entre lo bueno y malo.

⁸⁷ *Códice Florentino*, L. X, f. 20r.

⁸⁸ *Ídem*.

⁸⁹ Sahagún, Bernardino de. *Historia general...* pp. 371-372.

Mientras que los malos no sabían realizar su oficio y por lo tanto se valían de hechicerías para engañar a los hombres⁹⁰.

El uso de la magia era un rasgo común a la mayoría de los *titici*, pues antes de dar un diagnóstico debían realizar ciertas ceremonias para determinar el origen de la enfermedad. Por lo general los padecimientos eran de origen sobrenatural, por lo tanto eran difíciles determinar el mejor camino para atenderlos. En ese sentido era indispensable que los *titici* conocieran el *nahualatolli*, para comunicarse con los dioses, además de saber interpretar los granos de maíz, entre otras cosas, que fueron satanizadas por los evangelizadores.

Existía en el mundo prehispánico un grado de especialización de los médicos muy grande (muchos de esos especialistas de origen prehispánico sobrevivieron en la colonia, pues encontramos referencias de ellos durante muchos tiempo, algunos de ellos hasta la actualidad), que nos encontramos con el *tepatiani*, que cortaba las yerbas y preparaba los medicamentos y servía de apoyo a otros médicos. Por otro lado, había otros que se especializaban en un lugar específico del cuerpo, por ejemplo el *tepatiani* que atendía las enfermedades propias de los ojos, los *tecazpatiani* dedicados a cuidar de la salud de los oídos y el *tlacopinaliztli*, que era el antiguo dentista.⁹¹ Además de los anteriores, también estaban aquéllos que su especialización no se encontraba en una parte específica del cuerpo humano sino en el cosmos y cuya actividad era más complicada y fueron estos los que generaron más asociaciones con los hechiceros y que se les entendió como personajes dañinos y peligrosos. La información sobre la medicina y la práctica médica es muy grande y abundante y adentrarme en ella me desviaría mucho del tema, para ello seleccioné sólo dos tipos de especialistas, por un lado unos que resultan obligados y estos eran *tlacihqui* o adivinos estrelleros y la *temihihuiani* o partera, que a primera vista no resulta un personaje idólatra o hechicero, pero que al verla con detenimiento saltan rasgos que la colocaron como incitadora a la idolatría.

⁹⁰ *Códice Florentino*, L. X, Fs. 20v-21r.

⁹¹ Véase: Carlos Viesca Treviño. “El médico mexica”, p. 223. Gonzalo Aguirre Beltrán. *Medicina y magia*, pp. 39-40.

Los *tlaciuhqui* son un ejemplo de lo anterior, éstos fueron definidos por Alonso de Molina como “astrólogos, estrelleros”: Estos eran un tipo de ritualistas especializados en el pronóstico y adivinación de acontecimientos venideros y encontramos varios tipos. De acuerdo con López Austin, “*Tlacihuia* es, entonces, “buscar las cosas”, apresurar, en cierto sentido, el conocimiento de los acontecimientos futuros, y *tlaciuhqui* es el que a esto se dedica, el adivino” (López Austin, 1967: 101). Las funciones que desempeñaban era el de predecir eventos futuros, sobre todo aquellos en los que se pronosticaran desastres naturales con lo que podían advertir a las personas que se refugiaban y se apercebían de víveres en caso de que el evento fuera de tal magnitud que provocara desabasto de comida⁹². Además de que también buscaban en el cielo y en el inframundo, o incluso en señales que indicaran las causas de enfermedades que eran difíciles de determinar por otros especialistas y decían si eran causadas por los hombres o por dioses y en ese caso sabrían si existía cura o no (Viesca, 1984: 224).

Muchas de las enfermedades que estos adivinos estrelleros curaban eran aquellas que se relacionaban con la pérdida de las entidades anímicas. El *tetonalmacani* era uno de ellos, el cual regresaba la ventura a los niños, que la perdían por espanto, lo cual descubrían al mirar la palma del enfermo. Para curarlos de su mal le levantaban los cabellos de la mollera “y luego inbocan al sol y le dizen señor nuestro yo os ruego y suplico ayais piedad deste niño y le deis y restitureis la salud o ventura perdida pues esta en vuestra mano. y dicha esta invocación hazele al niño una raya con un poquito de piçiete desde la punta de la nariz suviendo açiarriba a la comisura de la cabeça”⁹³.

Sahagún hacía una distinción entre el médico y la médica, en ambos casos destacaba el bueno del malo. En cuanto a las médicas no señalaba que su actividad fuera exclusivamente la de atender a otras mujeres, es decir no se desempeñaba en funciones gineco-obstetras. El franciscano al hablar de la médica señalaba más elementos descriptivos que cuando refiere a los médicos, en el caso de la mala *ticitl* dice que “usa la echizeria supersticiosa en su oficio y

⁹² *Ídem.*

⁹³ Ponce, Pedro. *Breve relación...* p. 379.

tiene pacto con el demonio e sabe dar bevedizos con que mata a los hombres”⁹⁴. Además de eso también “engaña a las gentes con su hechizeria, soplando a los enfermos, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos de maiz que suele usar en su supersticion...”⁹⁵.

Entre las especialidades que las mujeres desempeñaban encontramos a la partera o *temihihuiani*, en quien recaía la práctica obstétrica. Era también considerada por los religiosos de los primeros años de la colonia, como un personaje altamente incitador a la idolatría. Además de realizar su labro de ayudar a las mujeres embarazadas a parir, se encargaba de dar la bienvenida a los recién nacidos, lo cual consistía en dar nombre y ofrendarlos a los dioses. La *temihihuiani* estaba preparada para enfrentar situaciones difíciles como cuando el producto se encontraba en mala posición o incluso cuando moría dentro del vientre. En esos casos utilizaba materiales como la cola de tlacuache que era un inductor del parto, pero además se consideraba como un producto mágico, este marsupial era muy importante en la cosmovisión prehispánica⁹⁶. También utilizaban como inductor del parto o bien para provocar abortos, la yerba conocida como cihuapatli, la cual produce espasmos intensos que ayudan a la rápida expulsión del producto, aunque todo esto inmerso en una creencia de propiedades mágicas.

Tanto la cola de tlacuache como el cihuapatli podríamos entenderlos como productos que contenían en su interior alguna deidad que era la que hacía posible que se produjera el efecto esperado, tal como lo señalaba Gonzalo Aguirre Beltrán, “Los indígenas usaban la droga emocionalmente. Para ellos la yerba actúa en virtud de su poder mágico, esencia de la diosa en ella contenida...”⁹⁷. Sobre el uso de estos dos productos el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, nos dice lo siguiente:

Cuando una mujer tiene dificultad para eliminar el feto, o simplemente, para facilitar el parto, beba un medicamento hecho de corteza del árbol cuauhalahuac y de la hierba cihuapatli, molidas en agua, con una piedra que se llama eztetl y la cola del animalillo que se llama tlacuatzin. En la

⁹⁴ *Códice Florentino*, L. X, f. 30r.

⁹⁵ *Ídem*.

⁹⁶ Véase: López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, IIA- UNAM, 2006.

⁹⁷ Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia*, p

mano ha de llevar la hierba tlanextia. Quémese pelos y huesos de mono, un ala de águila, un poco de árbol quetzalhuexotl, cuero de venado, hiel de gallo, hiel de liebre y cebollas desecadas al sol. Se agrega a todo eso sal, un fruto que llamamos noctli y oclti. Todo se calienta y se unge a la paciente con el jugo⁹⁸.

Una vez que la mujer daba a luz, el trabajo de la *temihihuiani* continuaba con el pequeño. Ya que llevaba al recién nacido con el tonalpohualli a que le leyera el destino y si el día en que nacía era afortunado era ofrecido al sol y al agua, en una ceremonia en la que se le daba el nombre. En el caso desafortunado en el que la parturienta muriera, la misma partera participaba en las exequias. La muerte de una mujer en el parto era entendido como algo muy grave y en la tradición mexicana se consideraba que éstas llegaban al más alto de los cielos, el cual lo compartían con Tonatiuh el Sol y las almas de los guerreros muertos en el campo de batalla. Los hombres caídos en combate “habitaban en la parte oriental del sol y quando salía el sol luego de mañana se aderezaban con sus armas y le yvan a rescebir”⁹⁹ lo acompañaban hasta el mediodía y luego era el turno de las mujeres. Las muertas en el parto habitaban en la parte occidental y acompañan al sol en su camino hasta *cioatlanpa*, desde el mediodía y hasta el anochecer, para que luego el Sol acudiera al Mictlan.

Lo anterior nos conecta con los últimos de los hechiceros que aquí trataremos, estos eran los *temamacpatique*, *momactelipote*, *tepopotza cuahuique*, “el que hace danzar a la gente en la palma de la mano”, “el que danza con la palma de la mano” y con más reservas “el que tiene un madero que ha sido muy compuesto como persona”, el último de los nombres era por la representación de *Quetzalcóatl* en madera que hacían antes de iniciar sus actividades. Ellos obtenían su poder, del robo del brazo izquierdo de las mujeres muertas en el primer parto. Se consideraba que con este amuleto se volvían tan poderosos que podían hacer cualquier cosa. Por otro lado, también existía la creencia en que el dedo medio de la misma mano, otorgaba valor y valentía e los guerreros primerizos, por lo que

⁹⁸ De la Cruz, Martín, Juan Badiano. *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, (Traducción de Ángel María Garibay), México, FCE, IMSS, 1991, p 81. (f 57v).

⁹⁹ *Códice Florentino*, Libro VI, f. 140r.

cuando se sabía de una muerte por esta causa generaba el acecho tanto de hechiceros como de soldados.¹⁰⁰

Consideré importante incluir a los médicos como hechiceros porque las fuentes así lo señalan, pero además este concepto de médico nos sirve de enlace con el siguiente capítulo, ya que la idolatría a partir de mediados del siglo XVI se empezó a considerar como una enfermedad propia de los indios y no fueron pocos los evangelizadores que se autodenominaron como los médicos de almas cuya medicina más efectiva sería la enseñanza del evangelio. De esa manera competían con algunos de los antiguos médicos de los indios que decían encargarse de la salud del alma, con ello los religiosos se manifestaban como los únicos capaces, también, de arreglar esos asuntos.

¹⁰⁰ *Ibid.* fs. 140v y 140r.

La idolatría en los concilios provinciales

Alonso de Montúfar contra la idolatría

Desde mediados del siglo XVI la idolatría de los indios se perfiló más que un problema teológico se convirtió en un asunto de salud. Se consideró como una enfermedad del alma que era característica de los indios, pero que era altamente contagiosa a los otros grupos étnicos que conformaban el arzobispado de México. La idea de que la idolatría fuera un padecimiento congénito en la población aborigen de Nueva España o en general de América fue de la mano con los asuntos de la definición de la personalidad jurídica del Indio. La idolatría a pesar de ser considerada como algo altamente negativo fue, a partir de la gestión arzobispal de Alonso de Montúfar, considerada como un mal que se podía combatir con otras armas y no necesariamente con la aplicación de justicia eclesiástica. Recordemos que se consideraba a los naturales como plantas nuevas en la fe y por ello algunos crímenes contra la fe tenían cierta atenuante, años después serán considerados como ignorantes invencibles como bien lo ha señalado Gerardo Lara Cisneros. Desde luego la idolatría no iba sola, esta siempre llevaba a otros pecados más graves, se consideraba “un “veneno” que puede impregnar la totalidad de las facultades y actividades del ser humano; la idolatría es vista como causa y fin de todos los males” (Lara Cisneros, 2011: 13).

Se puede notar un cambio muy importante entre el primer y el segundo arzobispo de México, tanto en sus personalidades como en manera de administrar la Iglesia novohispana. Como vimos en los capítulos anteriores Zumárraga era un erudito conocedor de los padres de la Iglesia, pero al mismo tiempo estaba empapado de los planteamientos filosóficos más adelantados y polémicos en Europa, por lo que creemos lo hacía menos ortodoxo en su propia concepción del cristianismo y lo cristiano. En 1551 se nombró al fraile dominico Alonso de Montúfar, luego de que la sede mexicana tuviera unos años vacantes, su consagración se efectuó en 1554. El nuevo arzobispo llegó a la Nueva España el 29 de mayo de 1554 (Lundberg, 2009: 60).

Alonso de Montúfar era oriundo de Granada y antes de ser elegido como arzobispo de México se desempeñó como inquisidor del mismo lugar que lo vio nacer. A su llegada al arzobispado de México tenía 65 años y constantemente se quejaba de su estado de salud (Lundberg, 2009: 259). Montúfar era más conservador que Zumárraga, tenía gran cercanía con la nobleza de su localidad, además de que se caracterizaba por su gusto por los negocios, sin tener un preferido. En Montúfar no había una simpatía por la *Philosophia christi*, de Erasmo de Rotterdam. Este último rasgo hacía una gran diferencia entre los dos primeros arzobispos, pues los planteamientos erasmistas buscaban una Iglesia más mesurada y cercana a los planteamientos de Cristo y de alguna manera se oponía a los cambios impulsados por la contrarreforma. Desde antes de la llegada de Alonso de Montúfar, incluso cuando aún vivía Zumárraga, en España ya no eran aprobadas las lecturas de Erasmo, pues se consideraban peligrosas, pero en tierras novohispanas se percibe ese desacuerdo hasta la llegada del segundo arzobispo (Ruiz de Virués, 2005: XVIII).

El objetivo principal de Alonso de Montúfar fue el mismo que el de Juan de Zumárraga, tener una buena administración del arzobispado y dirigirlo de la mejor manera, pero con ciertos contratiempos que serían los mismos en ambos casos, como la lucha por controlar el poder de las órdenes religiosas, los conflictos con los encomenderos, la falta de acuerdos para la evangelización, entre otros. Cabe aquí señalar que a Montúfar no se le dio el nombramiento de inquisidor apostólico como si lo recibieron antes Juan de Zumárraga y Francisco Tello de Sandoval (Tavárez: 2010: 103). Esto en parte podría darnos alguna luz sobre la ausencia de indios juzgados antes tribunales eclesiásticos por asunto relacionados con idolatría y/o hechicería durante su gestión arzobispal. Por otro lado esa ausencia también se puede interpretar como un indicador de que el aparato judicial eclesiástico no se volcó hacia los indios idólatras. Así en esos años no se muestra la idolatría en su forma jurídica, aunque esto no quiere decir que no se haya puesto atención a ello, lo que se destacó fue su sentido social luego de que se tuviera una relativa claridad del concepto teológico-filosófico aplicado a los indios.

Desde los últimos años de administración de Zumárraga y hasta los años previos a la llegada de Montúfar, algunos religiosos y otros intelectuales novohispanos trataron de tener una claridad conceptual de la idolatría entre los indios, de tal manera que llegaron a la conclusión de que “la idolatría era, debía ser, profunda y prácticamente imposible de erradicar, endémica...” (Estenssoro, 1998: 312). Ese sentido endémico del que nos habla Juan Carlos Estenssoro es lo que seguramente llevó a pensar en que la estrategia de realizar una buena y profunda evangelización sería lo que en verdad ayudaría a alejar a los indios de sus antiguas creencias. (Esto dio pie a interpretar la idolatría como una enfermedad característica de los indios, dejamos aquí el planteamiento, pero más adelante los abordaremos con más profundidad). Después de todo si se consideraba el combate a la idolatría como una guerra espiritual (Tavárez: 2010, 20) esta debía librarse en el plano de las ideas y no en lo físico como se hizo en los primeros años por Zumárraga.

La aplicación de justicia promovida por los prelados a partir de la remoción del primer obispo de México de su cargo de inquisidor “se caracterizó por buscar soluciones pastorales antes que judiciales, y cuando éstas eran necesarias o entraban en acción, por lo general se preferían las soluciones más persuasivas que coactivas” (Lara Cisneros, 2011: 137). Por ello era tan importante tener un clero, tanto secular como regular, bien preparado, pues los sacramentos serían las armas más importantes de la lucha contra la idolatría, como ya lo vimos en los capítulos anteriores, la guerra se libraría “mediante la predicación y especialmente con el sacramento de la confesión” (Lundberg, 2009: 86). Por ello en la práctica cotidiana, era donde se encontraba al indio idólatra y también donde se amonestaba, por lo general sin llegar a los grandes foros de justicia, como lo hemos anotado antes, la confesión implicaba una de las maneras más directas de impartir justicia, es decir en el fuero interno (Lundberg, 2009: 125).

Hemos dicho que, durante la gestión de Montúfar como arzobispo, los indios no figuraron en los procesos judiciales por crímenes contra la fe. Esto no quiere decir que se hayan dejado fuera de la administración de justicia eclesiástica, lo que sucedió fue que el arzobispo en turno organizó una serie de dependencias que

necesitaban en primer lugar claridad de funcionamiento para así desempeñar sus funciones de la manera más adecuada. De tal manera que encontramos que se establecieron dos dependencias que al paso del tiempo serían de gran importancia en la impartición de justicia eclesiástica, el Provisorato de españoles y el Provisorato de Naturales (Tavárez, 2010: 104). No es clara la fecha exacta en que iniciaron funciones estas dependencias, pero de acuerdo con varios autores se dice que no hay duda que fue en la administración de Montúfar, probablemente entre 1559 y 1564¹. Estas dependencias serían instituciones que mediarían cuando surgían conflictos sociales que estuvieran mediados por aspectos religiosos, como malos comportamientos morales, de manera que el provisorato “era una institución correctiva, pero también pedagógica porque buscaba enseñar a la feligresía el peligro de vivir en pecado, era un apéndice de la Iglesia la que pertenecía y seguía”. (Lara Cisneros, 2011: 137)

A lo largo de Nueva España, entre la gestión arzobispal de Montúfar y la de Pedro Moya de Contreras, podemos algunos pocos casos en los que indios enfrentaron la justicia eclesiástica. Ninguno de ellos pertenece a nuestra zona de interés, sin embargo es importante señalar que si existieron aunque fueran pocos. El más representativo es el caso de Juan Teton, quien decía lavar el bautismo a los indios. Otros como la investigación por idolatría, a la que se enfrentó el cacique de San Miguel Tequixtepec. Este hombre estuvo preso durante un año².

El Indio era pues el objetivo central de la apropiación de las tierras y las aguas americanas, de manera que su protección y tutelaje por parte de la Corona eran una parte importante. Basados en esa necesidad de tutela que los pobladores autóctonos necesitaban fue que la idolatría en sentido más negativo se direccionó hacia una forma de enfermedad que implicaba una atenuante. La posesión de ídolos y/o la participación en ceremonias aunque eran entendidas como algo grave, ya no fueron una causa para que siguieran procesos en foros de justicia

¹ Jorge Traslosheros nos indica que hacia la década de los años 60 se nota ya la actividad de los provisores, por lo que es probable que después del primer Concilio Provincial Mexicano (1555) hayan sido creados los Provisoratos. Jorge. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España*, pp. 110-111.

² Véase: Sebastián van Doesburg. *Documentos antiguos de San Miguel Tequixtepec, Oaxaca: los primeros cien años de la colonia, 1533-1617*, CNWS publications vol. 112, 2002.

eclesiástica. A esto también podemos decir que se acusó a Montúfar en varias ocasiones de no atender a los indios como se debía y que estaba más preocupado por sus negocios que por las cosas importantes del arzobispado (Ruiz Medrano, 1992: 63).

La ortodoxia fue lo que más caracterizó al segundo arzobispo de México, así vemos que se dedicó a revisar las obras producidas antes de su llegada a la Nueva España y buscar en ellas rastros de contenidos erasmistas o bien de interpretaciones libres, tanto de la biblia como de otras obras de contenido teológico. Así pues fueron varios los libros que se prohibieron por considerar que tenían errores tales que más que ayudar a la evangelización y administración de los sacramentos. Entre ellos destacan los de Juan de Zumárraga y los trabajos de Maturino de Gilberti³. Es necesario señalar que ambos eran hermanos de orden, por lo que nos lleva a pensar que en parte, el problema con los franciscanos quedó plasmado en esas prohibiciones y no sólo en la ortodoxia de Montúfar.

Uno de los aspectos que se ha señalado en varias investigaciones es que Montúfar no coincidía con las maneras en que las órdenes religiosas evangelizaban a los indios, pues creía que en algunas ocasiones esas formas les generaban más dudas que certezas. Lo anterior lo llevó a considerar que la mejor manera de llevar rápidamente a los indios a la conversión era a través de un culto dirigido, el cual el propio Montúfar abanderaría y fue el de la Virgen de Guadalupe. Desde luego esto no sucedió sin generar polémicas y conflictos entre el prelado y otros religiosos, que no estaban de acuerdo ni en el culto, ni en la forma en que se originó. Esto sucedió después de uno de los hechos políticos más importantes de la gestión arzobispal de Alonso de Montúfar, el Primer Concilio Provincial Mexicano que se realizó al año siguiente de éste arribara a tierras novohispanas.

³ AGN, Inquisición, Vol. 43, Exp. 6, 1559-1575, fs. 33. Información acerca de un dialogo de la doctrina cristiana que en lengua tarasca escribió fr. Maturino. AGN, Inquisición, Vol. 43, Exp. 20, 1563, fs. 2. Copia de una real cédula mandando recoger los Diálogos en tarasco escritos por fr. Maturino Gilberti.

El Primer Concilio Provincial Mexicano

La Iglesia novohispana estaba en proceso de construcción y faltaba más claridad en sus estatutos, el derecho generado por los decretos emanados de las juntas eclesiásticas que se realizaron en la primera mitad del siglo XVI no era del todo adecuado o ya no respondía a las necesidades del momento. Para el prelado era de suma importancia contar con una institución sólida y con recursos que le permitieran llevar a cabo su tarea. Además de que esa revisión llevaría a un cambio que implicaba la ortodoxia que él representaba, así como la búsqueda del control de toda la institución que tenía bajo su mando, es decir pretendía controlar a las órdenes mendicantes y establecer un camino único de evangelización.

El 23 de junio de 1555 se convocó al primer sínodo mexicano, se iniciaron los trabajos el 29 de junio y se concluyeron el 7 de noviembre con la lectura y publicación de las resoluciones⁴. En el concilio participaron Alonso de Montúfar a la cabeza, Vasco de Quiroga obispo de Michoacán, Martín de Hoja Castro obispo de Tlaxcala, Thomas Casillas obispo de Chiapas y Juan de Zarate, obispo de Oaxaca, que estuvo al inicio del concilio, pero que falleció durante los trabajos de éste, por lo cual no aparece su nombre en la publicación de las constituciones⁵. Los demás obispos no estuvieron presentes, ya fuera por indisposición o bien por haber sedes vacantes. Para el año de 1555 la provincia eclesiástica de México contaba con siete provincias sufragáneas, es decir obispados, estos eran: Tlaxcala creado en 1526, Antequera desde 1535, Michoacán en 1536, Guatemala de 1534, Ciudad Real de Chiapa de 1539, y finalmente Nueva Galicia en 1548⁶.

Además de los representantes de las diócesis que conformaban la Provincia Eclesiástica de México, había también otros participantes, no sólo miembros del

⁴ Veáse: Jesús Galindo Bustos. *Estudio del aparato de fuentes...* y Leticia Pérez Puente, Enrique González, Rodolfo Aguirre, “Estudio introductorio” a: María del Pilar Martínez López-Cano (Coordinación). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004 (edición en CD), p. 1. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/1er2do_001.pdf.

⁵ “El manuscrito original del primer Concilio Provincial Mexicano”, en: *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, T. III, pp. 319-444, p. 320.

⁶ *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Tomo I. Vol. I, p. XVII.

clero, sino miembros del gobierno virreinal como algunos de los oidores de la Real Audiencia y miembros del Cabildo de la Ciudad de México, así como al Cabildo Catedral de México y desde luego los representantes de las órdenes religiosas, todo ellos congregados para establecer constituciones para el gobierno y administración de la Iglesia novohispana. Al no existir una división entre gobierno e iglesia, estas dos instituciones participaban activamente en los dos ámbitos. Después de todo, la religión era uno de los asuntos más importantes en la vida social, económica y política de la Nueva España.

Las constituciones fueron publicadas los días 6 y 7 de noviembre de 1555 en “la gran Ciudad de Tenxtitlan México de esta Nueva España de las Indias de la Mar Oceano”⁷. El concilio concluyó con 93 capítulos, que estaban dirigidos a ordenar la Iglesia mexicana y que incluían entre todos ellos a todos los grupos étnicos novohispanos, así como a todos sus miembros tanto regulares como seculares. Magnus Lundberg nos declara que “A diferencia del primer concilio de Lima (1551-1552), los decretos del mexicano no presentan capítulos diferentes para la población indígena y la española” (Lundberg, 2009: 96). Sin embargo, vemos que diez de los capítulos están dedicados a los indios y estos tratan de la manera de administrar los sacramentos, del modo en que estos se deben comportar, cómo los religiosos debían enseñar la doctrina y la forma de vida que se esperaba cumplieran como cristianos, así como la aplicación de justicia eclesiástica en casos específicos. En otros más, que no estaban directamente relacionados con indios se refieren al modo de impartición de justicia, a algunos privilegios que se tenían por ser indios, lo mismo que las excepciones de pagos por obvenciones.

Una de las preocupaciones más importantes del sínodo mexicano era la manera de evangelizar a los indios, pues se demandaba a los religiosos dar a los indios los sermones y la doctrina en sus lenguas y no en español o en latín, para que éstos pudieran comprender bien lo que les decían. Así en el capítulo IV el concilio mandaba “que se ordenen dos Doctrinas, la una breve, y sin glosa, que contenga

⁷ Lorenzana, Francisco Antonio. *Concilios Provinciales. Primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, Presidido por el Ilustrísimo y Rmo. Señor D. F. Alonso de Montúfar*, México, Imprenta de el Superior Gobierno de el Br. D. Joseph Antonio de ogal, 1769, p. 171.

las cosas arriba en la primera Constitucion señaladas, y la otra con delcaracion substancias de los Artículos de la Fé, y Mandamientos, y Pecados mortales, con la declaración de el Pater noster, y se traduzgan en muchas lenguas, y se impriman”⁸. Mandato que al parecer no tuvo el eco necesario para realizarse pues no se tiene noticia de alguna obra de este tipo que haya sido directamente producida por efecto de dicho concilio. Como complemento a esa resolución se hallan los capítulos 69 y 74, en el primero de los antes mencionados se mandaba que los sermones se dieran en las lenguas de los indios y que las doctrinas antes de publicarse fueran revisadas por algún religioso que dominara la lengua⁹. En el segundo se establecía “Que ninguno imprima Libros, ni Obras de nuevo sin licencia, ni las assi impresas venda, y que ningun Mercader, ni Librero venda Libros, sin que primero muestre las memorias de ellos, y sean examinados por el Diocesano ó por quien él lo cometiere”¹⁰.

A raíz de las anteriores disposiciones se hicieron revisiones de obras que tenían como finalidad servir de instrumentos pastorales, pero además también Montúfar se valió de esto para prohibir algunas no en el sentido de que hubiera errores en interpretaciones teológicas, sino con intenciones políticas como la ya mencionada del franciscano Maturino de Gilberti, quien publicó en 1559 su *Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Michoacán*. Así, al año siguiente se prohibió la lectura y la circulación de la obra, por considerar que algunos de sus postulados atentaban contra el cristianismo, entre otras cosas porque Gilberti decía “que la fe sin las obras era suficiente para salvarse, evidente insinuación de luteranismo en plena campaña tridentina” (Alvarez-Cienfuegos, 2010: 165).

Algo que resalta en las constituciones del concilio es que hay una claridad jurídica del indio y al mismo tiempo una diferencia entre los tipos de indios. Así pues se aprecia que cuando se habla en general de los indios, se referían a los macehuales. Éstos eran considerados como los miserables, pobres, ignorantes, de malas costumbres, razones por las cuales era necesario dirigir, cuidar,

⁸ *Ibíd.* p. 45.

⁹ *Ibíd.* p. 153.

¹⁰ *Ibíd.* pp. 148-149.

proteger, incluso en todos los aspectos de su vida, no únicamente en el aspecto espiritual. Mientras que cuando se hablaba del indio de manera singular se referían a los principales, que gozaban de menos privilegios y de los que se debía tener más cuidado. A los macehuales se les debía proteger de varias formas, una de ellas era no pidiendo penas pecuniarias

...porque mirando su miseria, y teniendo consideracion, que son nuevos en la Fé, y que como tiernos, y flacos con benignidad han de ser tolerados, y corregidos, queremos no obligarlos á otras penas, mas de aquellas, que el Derecho Canónico por ser Christianos los obliga, y á las que arbitraria, y benignamente los Prelados, y jueces Eclesiásticos por su desobediencia les pareciere, y quisieren obligar, y condenar¹¹.

Mientras que los indios principales debían vigilarse más, sobre todo en la confesión, se recomendaba que no se confesaran a éstos en otros pueblos que no fueran los lugares donde vivían, a menos que se diera permiso para ello. La vigilancia de los principales fue el tema del capítulo 63, en el se manifestaba que los indios principales “no se disponen, y no dexan sus ruines costumbres, por lo qual huyendo de el propio Médico, se van á otro, que no conoce sus enfermedades...”¹². Además se decía que en muchas ocasiones no se confesaban y decían que se habían confesado en otro pueblo y en caso de que eso sucediera el confesor quedaba obligado a dar una cédula que así lo indicara.

No sólo eso, además de encarga que los indios se juntaran en pueblos para que vivieran políticamente, así se señalaba en el capítulo 73. Entre otras cosas porque sus patrones de asentamiento eran dispersos, lo cual dificultaba las tareas de los evangelizadores, esto mismo se consideraba como un aspecto bestial de la personalidad de los indios y al tenerlos juntos entonces serían “civilizados”. Esto iba de la mano con un proyecto de la Corona que implicaba la congregación de diversas localidades en una sola para formar pueblos más grandes, no extensión sino en número de habitantes¹³. Esto será una constante durante mucho tiempo y en los tres concilios del siglo XVI se repetirá, pero cada vez con más argumentos,

¹¹ *Ibíd.* p. 169.

¹² *Ibíd.* p. 137.

¹³ Veáse: Peter Gerhard. “Las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia mexicana*, México, Vol. 26, No. 3, enero-marzo 1977, pp. 347-395.

que no sólo hablaban del grado de civilidad de los indios sino que ese mismo sistema de asentamiento disperso hacía posible la pervivencia de sus antiguas creencias, de manera que la congregación era importante, entre otras cosas, para evangelizar y eliminar sus antiguas creencias. Desde luego los argumentos velados de la intención de tener un control, político, económico y religioso de los indios y en asentamientos dispersos era más difícil controlarlos.

En lo referente a la idolatría es curioso que la palabra no aparezca en las constituciones del primer Concilio. Sin embargo, la mayoría de las medidas que se tomaron en relación a los indios estaban enfocadas a luchar contra sus antiguas creencias. En especial el capítulo V, en el que el título no nos indica que sea algo específicamente para los indios, llevaba por nombre “Que ninguno vaya á los Sortilegos, ó Encantadores ó Adevinos”. En este apartado se indicaba que era malo acudir a los servicios de estos especialistas: “Porque muchas personas, assi hombres, como mugeres olvidados de el temor de Dios... usan de adivinanzas, y sortilegios, y encantamientos, y van, ó embían á tomar consejo con los que hacen los tales maleficios, que son siervos de el Demonio...”¹⁴. El hecho de que no se haya dedicado en el encabezado el concepto de Indio nos hace ver algo que más adelante se declara en el mismo capítulo, que era la creencia tan común en supersticiones, no sólo de la población aborigen, sino de los cristianos en general¹⁵. Por lo anterior el sínodo tomó la decisión de que todos aquellos

...que usaren de los dichos hechizos, ó con los tales Sortilegos, ó Adevinos se aconsejaren, ó fueren á ellos, ó participaren en su delicto, en qualquier manera; de mas de todos las otras penas en Derecho en tal cosa estatuidas, los unos, y los otros incurran en sentencia de Excomunion *ipso facto*, y en pena de cincuenta pesos de minas, por la primera vez, y por la segunda la pena doblada, y que sean avergonzados públicamente, y desterrados...¹⁶

Desde luego en el caso específico de los indios también se hacía una aclaración, pues si el hechicero era de ese grupo étnico entonces estos debían cumplir con

¹⁴ Lorenzana, Francisco Antonio. *Concilios Provinciales*, p. 45.

¹⁵ Aquí podemos notar lo que Fabián Campagne ha señalado como “El sentido de la definición ético-moral [de superstición en el contexto hispano del siglo XVI] se hallaba en la necesidad de situar a la *superstitio* en relación con la totalidad del conjunto de faltas y pecados combatidos por el cristianismo”. (Campagne, 2002: 77).

¹⁶ Lorenzana, Francisco Antonio. *Concilios Provinciales*, p. 46.

una “penitencia pública en la Iglesia un día de fiesta, con mas lo qual al juez le pareciere, como la pena no sea pecuniaria”¹⁷. Además se encargaba a los religiosos que tuvieran las funciones pertinentes, que vigilaran a sus feligreses y estuvieran atentos a conocer quiénes eran los hechiceros “y procuren de lo castigar gravemente, y extirparlo de los corazones de los Fieles nuestros Subditos, y los dichos Clérigos Curas tengan especial cuidado de dar noticia de las tales personas á Nos, ó á nuestros provisores, para que los tales sean castigos”¹⁸.

Además de la vigilancia de los hechiceros, también se encargaba en el capítulo 65 que los religiosos visitaran y examinaran frecuentemente a los indios. La preocupación era que éstos conocieran bien la doctrina, pues “La experiencia nos enseña, que los Naturales de esta tierra naturalmente son descuidados en lo que toca á sus ánimas...”¹⁹. La parte más importante para el sínodo mexicano era redundante en lo que otros capítulos decían y era que los clérigos aprendieran bien la lengua de los indios para realizar con éxito lo que se les demandaba, asimismo se pedía que hiciera un padrón de los que no sabían la doctrina para que se dedicara más tiempo en ellos, se insiste en el uso de las lenguas autóctonas y no en el latín o el español. Ya se había demostrado que no había suficientes recursos humanos para lograr que los indios aprendieran español y mucho menos que entendieran el significado de palabras que aprendían de memoria en latín (Corcuera, 1994: 93).

Otro de los aspectos, que desde las juntas eclesíásticas se mandaba vigilar, incluso limitar fueron los bailes que los indios hacían en las fiestas, que se consideraban peligrosos pues se mezclaban las antiguas creencias con aspectos cristianos. De manera que el capítulo 72 el concilio demandaba que “al tiempo, que bailaren, no usen de insignias, ni máscaras antiguas, que pueden causar alguna sospecha, ni canten cantares de sus ritos, é historias antiguas, sin que

¹⁷ *Ídem*. También aparece en: *Manuscritos del Concilio Tercero...*, T. II, p. 326.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ *Ibíd.* p. 139.

primero sean examinados los dichos cantares por Religiosos, ó Personas, que entiendan muy bien la lengua...”²⁰.

En cuanto a la aplicación de justicia eclesiástica en lo referente a nuestros intereses se habla de los casos reservados para los obispos. Es en el capítulo 91 en el que se aborda el tema y vemos que no estaba dirigido a los indios, pues la mayoría de las causas reservadas se pueden entender en un contexto general y no particular de la condición de los indios. Entre las acciones descritas como reservadas encontramos el homicidio, hacer cercos a los demonios, utilizar materiales litúrgicos para hacer maleficios, perjurio, casamientos dobles (en España y en Nueva España), en general cosas que no se podrían decir que son características de los indios. Sin embargo, en el capítulo 92, en el que se establece que los obispos debían realizar al menos una visita anual a su diócesis, es donde vemos la relación entre justicia eclesiástica y los indios. Con la visita se daría entonces un control de los indios y no indios que cometieran faltas contra la fe y en ese caso se recomendaba que con los indios las penas no incluyeran sanciones pecuniarias, pues “son nuevos en la Fé, y que como tiernos, y flacos con benignidad han de ser tolerados, y corregidos, queremos no obligarlos á otras penas, mas de aquellas, que el Derecho Canónico por ser Christianos los obliga, y á las que arbitraria, y benignamente los Prelados, y jueces Eclesiásticos por su desobediencia les pareciere, y quisieren obligar, y condenar”²¹.

Un último aspecto de las constituciones del Concilio que me gustaría referir, es el del uso de imágenes religiosas entre los indios. En el capítulo 34 se establecía “Que no se pinten Imágenes, sin que sea primero examinado el Pintor, y las pinturas, que pintare”²². En este apartado, el Concilio mandaba que ningún pintor, indio o español, pintara imágenes de iglesias sin antes ser examinado y luego de ello se les otorgará el permiso correspondiente. Además de ello se invitaba a los religiosos a realizar una visita de inspección por las iglesias para que se pudieran revisar todas las imágenes que en ellas había “y examinen bien las Historias, e

²⁰ *Ibíd.* p 146.

²¹ *Ibíd.* p. 169.

²² *Ibíd.* p. 91.

imágenes, que estan pintadas aquí, y las que hallaren apócrifas, mal, o indecentemente pintadas, las hagan quitar de los tales lugares, y poner en su lugar otras, como convenga á la devocion de los Fieles...”.²³

El indio no parece ser el sujeto de mayor interés para este sínodo mexicano, desde luego casi un 10% de su contenido está relacionado directamente con ellos, pero no vemos que haya medidas muy importantes o diferentes a las que ya se habían tomado antes en las juntas eclesiásticas. El carácter de personas necesitadas de protección es lo que más se acentúa y algunos rasgos que ya eran mencionados también con anterioridad que los distinguían de otros miembros de la sociedad novohispana. Se advierte una preocupación por la forma en que se llevaba la evangelización, en la preocupación por los usos correctos de la lengua, también notamos como los hechiceros son asociados con los agentes malignos y nocivos para la sociedad, pero en ese sentido no hubo, en el primer Concilio, una plena identificación con los indios. En los siguientes concilios es cuando notaremos más el interés en los indios, los argumentos que serán esgrimidos nos demostrarán una preocupación más intensa por la evangelización y por las causas que los propios indios daban para que dicha empresa no se realizara de la manera en que la Iglesia esperaba.

Me pareció pertinente terminar el análisis de las constituciones con el asunto de las imágenes porque de alguna manera lo podemos relacionar con el inicio del culto guadalupano. Por un lado vemos que se mandó inspeccionar la producción iconográfica de la Nueva España, con alguna intención velada, y al año siguiente aparece, aparentemente de manera espontanea un culto de gran relevancia en la unidad de creencias que fue el de la virgen de Guadalupe. Una de las vertientes de este culto dirigido desde los altos estratos de la Iglesia mexicana, lo podríamos entender como una lucha contra la idolatría de los indios.

En enero de 1556 Carlos V abdicó a favor de su hijo Felipe II y con él se harán cambios importantes en relación a la manera en que se administró la religión en los territorios americanos y sus distintos súbditos, entre ellos los indios. Su reinado

²³ *Ídem.*

se caracterizó tender a una política más centralizada (Manfredi, 2007: 184) y en la que veremos cambios que impactaron profundamente la vida de los indios, no sólo en materia religiosa, sino en todos los ámbitos. Los decretos del primer concilio se imprimieron al poco de tiempo de su culminación, lo cual coincidió con el cambio de rey. Estos no tuvieron la aprobación pontificia ni real, por ello Montúfar fue reprochado, aunque las constituciones impresas circularon sin mayor problema. Esto no causó algún alegato de ilegalidad en la aplicación del aparato jurídico que se legisló pues fue el referente obligado en los casos de justicia eclesiástica, que se aplicaba a laicos y a religiosos²⁴.

De acuerdo con algunos autores como José Llaguno y Stafford Poole, el primero concilio hizo un esfuerzo por tener un cuerpo legislativo más o menos completo para la naciente Iglesia novohispana. “Se ocupó de la administración de las parroquias, de la instrucción de los indios, del culto divino, de la extirpación de la idolatría y de temas similares” (Poole, 2012: 205). De esto último pudimos demostrar que el concilio no lo declara de manera expresa, en todo caso antes que decir que “lucha contra la idolatría”, se puso un énfasis muy importante en la evangelización, lo cual llevaría a terminar con la idolatría.

El culto guadalupano y la lucha contra la idolatría

El asunto del culto guadalupano es importante para mí, porque se pretendía luchar contra la idolatría usando y abusando de las imágenes cristianas para convencer a los indios, esto en parte basado en las constituciones del primer Concilio mexicano. No pretendo con esto encontrar rasgos nuevos, de lo que otros investigadores concedores sobre el tema si lo harán, pero el contexto de la lucha contra las antiguas prácticas religiosas y creencias de los indios no se entendería sin hacer al menos una mención a la virgen de Tepeyac.

Al revisar las constituciones conciliares de 1555, es posible notar que se buscaban instrumentos eficaces para evangelizar a los indios, debido a que se

²⁴ Véase: Leticia Pérez Puente, *et Al.* “Estudio introductorio los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, p. 19.

cuestionó la eficacia de las acciones del clero regular y a que la secularización no era posible, fue necesario recurrir a nuevas estrategias. Una de las que el arzobispo Montúfar consideró como la más adecuada fue el culto dirigido a ciertas figuras claves de la Iglesia. En ese sentido la madre de Jesús con una advocación que fuera cercana a los españoles, pero que además pudiera incluir a los indios fue la que mejor acomodó sus intereses. Aunque al decir de Magnus Lundber, “El 1 de mayo de 1551, durante la sede vacante de la Iglesia mexicana, la Corona despachó una real cédula que puede explicar por qué el arzobispo Montúfar promovió el culto de Guadalupe en la arquidiócesis cuando llegó tres años más tarde. En la carta, la Corona encarga al prelado promover el culto a nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura en las Indias, como la devoción favorita de la Familia Real” (Lunberg, 2009: 224).

La veneración guadalupana se estableció sobre una ermita que existía desde algunos años antes, pero en ella no existía imagen o relación alguna con la virgen de Guadalupe, al menos no hay indicios históricos firmes que así lo comprueben. Por otro lado, se aprovechó el apego que los indios tenían a Tonantzin y este se usó para llevarlo a Guadalupe, es decir se utilizó una base de origen prehispánico con elementos del cristianismo para dar lugar a una nueva forma de María de Guadalupe, que no era la misma que se veneraba en la zona de Extremadura en España.

De acuerdo con el *Nican mopohua*, que es el relato oficial de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyacac, nos dice que fue en el año de 1536 cuando esto sucedió y es atribuido a Antonio Valeriano. El relato fue publicado por primera vez en 1649 por Luis Lasso de la Vega, a quien durante mucho tiempo se le consideró como el autor. Los análisis de fuentes más importantes han determinado que el manuscrito más antiguo que se tiene se puede datar en el siglo XVII²⁵. Sin embargo hay otros que dicen que se puede apreciar que por su estilo de escritura y otros elementos, podría tener un origen en el siglo XVI. Sea como sea, lo más antiguo en que se ha fechado es después de la

²⁵ Véase: *The Story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei Tlamahuiçolítica of 1649*. Lisa Sousa, Stafford Poole, James Lockhart, (Editores y traductores), Standford, Leland Stanford Junios University, 1998.

segunda mitad del siglo XVI, por lo que no se podría tener como verdadero el relato que remite a 1536. Así algunos autores consideran que Lasso de la Vega transcribió un escrito del siglo anterior y sobre ello se le concedió el crédito de ser él el escritor. Cualquiera que sea el autor, la historia nos indica que el suceso tuvo lugar durante 1531 en funciones de Juan de Zumárraga como obispo de México, pero no hay más evidencias que así lo testifiquen.



Ilustración 6 Capilla del cerrito, que de acuerdo con el relato del *Nican mopohua*, fue el lugar donde acontecieron las primera apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. Construcción del siglo XVII. Fotografía de 13 de octubre de 2013.

Las referencias históricas señalan al año de 1556 cuando ocurrió tal suceso, en algunos casos para demostrarlo y en otros para negarlo. Algunas fuentes son de manufactura india, tal es el caso de los *Anales de Juan Bautista*, en estos el autor dice: “En el año de mil quinientos cincuenta y cinco, entonces fue mostrada Santa María de Guadalupe allá en Tepeyacac” (Reyes, 2001: 161). Lo mismo que está

plasmado en las *Ocho relaciones* de Diego de Chimalpáhin, quien escribió que “También en ese año [12 Técpatl, 1556] se apareció nuestra madre Santa María de Guadalupe en el Tepeyácac”²⁶. Al ver una serie de documentos, así como referencias e investigación histórica se puede establecer lo que ya Edmundo O’Gorman ha señalado con acertada rispidez, que lo sucedido con la aparición guadalupana fue un hecho planeado por Montúfar y que se realizó en los primeros días de septiembre de 1556, a lo que hubo reacciones inmediatas (O’Gorman: 2001: 65).

El 6 de septiembre de 1556 Alonso de Montúfar predicó un sermón en el que habló de la virgen de Guadalupe del Tepeyac, con el cual pretendía reforzar el culto por dicha advocación mariana (O’Gorman: 2001: 69). Esto no fue un suceso que pasara desapercibido para otros religiosos, pues no todos estuvieron de acuerdo con dirigir un culto de la manera en que el arzobispo los hizo. Los franciscanos fueron los primeros en oponerse, pues consideraban que se incitaba a la idolatría al poner demasiado énfasis en la imagen de la virgen. De tal manera que a los dos días del discurso de Montúfar, Francisco de Bustamante, en la misa que se realizó en la capilla de san José del convento de san Francisco en México²⁷, predicó un sermón que replicaba las acciones que antes destacó el arzobispo. Dos eran las críticas principales, por un lado acusó a Montúfar de incitar a la idolatría a los naturales, pues de acuerdo con los dicho por el arzobispo se “daban a entender que hacia milagros aquella2 imagen que pintó un indio”²⁸ y por el otro, “haber predicado como milagros verdaderos los que se decía había obrado la imagen colocada en la ermita del Tepeyac, sin previa comprobación de la autenticidad de esos prodigios” (O’Gorman, 2001: 97). Luego de lo dicho por Francisco de Bustamante se le siguió una investigación, en la que se aclaran algunas cosas sobre el suceso de los milagros de la virgen del Tepeyac.

²⁶ Domingo Chimalpáhin. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, México, CONACULTA, 2003, T. II, p. 211.

²⁷ *Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe*, (En adelante *Información de 1556*) p. 2. El documento se puede revisar en: http://www.proyectoguadalupe.com/PDF/infor_1556.pdf

²⁸ *Ídem*.

En la acusación se declaraba que Francisco de Bustamante

“primero dijo que una de las cosas más perniciosas para la buena cristiandad de los naturales que se podían sustentar era la devoción de n(uest)ra Sra. De Guadalupe, porque desde su conversión se les avia predicado que no creyesen en imágenes; sino solamente en Dios y en n(uestr)a Sra. y que solamente serbian para provocarlos a deboción. Y que hagora dezirles que una ymagen pintada por un yndio hazia milagros, que seria gran confusión y deshacer lo bueno que estaba plantado...”²⁹

En la cita anterior podemos notar una serie de cosas, por un lado, reivindicaba la labor evangelizadora que tanto se había cuestionado por el Concilio en 1555, por otro lado, se hacía notar que la imagen de la virgen no tenía un carácter sagrado, pues de acuerdo con Bustamante, Alonso de Montúfar la cargaba de un misticismo que no poseía pues la había pintado un indio de nombre Marcos, además de que más que referirse a lo que representaba la imagen, el arzobispo ponía el énfasis en la pintura ubicada en la ermita del Tepeyac.

Una de las declaraciones más interesantes en la Información de 1556 fue la de Gonzalo de Alarcón, ya que estuvo presente en una discusión que tuvieron algunos franciscanos en relación al sermón dado por Montúfar sobre la virgen de Guadalupe. Este testigo declaró haber estado en el sermón predicado de por el arzobispo el 6 de septiembre, pero no en el de Bustamante. A Gonzalo de Alarcón le preguntaron sobre el franciscano Alonso de Santiago, (quien sería una pieza clave en relación a la posición de los franciscano y el culto guadalupano) y sus opiniones sobre la imagen del Tepeyac, a lo que dijo que el mismo día del sermón él estuvo con Alonso de Santiago y otros frailes y legos. En esa charla, fray Alonso dio su opinión sobre el sermón de Montúfar y dijo que lo tratado por el prelado no era adecuado ni para indios, ni para españoles. Específicamente sobre los primeros “porque viendo los dichos indios que se hacia tanto caudal de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que seria escandalizarlos; porque creerian que era aquella la verdadera Nuestra Señora y que la adorarian; porque antiguamente ellos solian adorar idolos y que era gente flaca”³⁰.

²⁹ *Ibíd.* p. 3.

³⁰ *Ibíd.* p. 20.

Al hacer un balance general de los testigos presentados se nota que en general todos coincidieron en la posición que tomó Bustamante respecto del sermón de Alonso de Montúfar y el desacuerdo en el que se encontraba, porque consideraba como erróneo que se utilizará una imagen en la evangelización de los indios. La mayoría de los testigos también concordaron, en que las palabras de Bustamante, en relación a la no devoción de su parte en la virgen de Guadalupe, no las dijo con enojo sino con humildad y que reconocía su importancia, pero no su utilidad. Por otro lado, también se nota como el desacuerdo estaba en relación al nombre, pues consideraban que la virgen de Guadalupe que se presentaba a los novohispanos no era la extremeña y que por lo tanto no debería llamarse así sino de Tepeaquilla. Finalmente, un punto no menos importantes, es que los testigos también refirieron como Bustamante en su sermón pedía que no se llevaran limosnas a la ermita, que era mejor que éstas se dirigieran a los necesitados.

El culto se dirigió desde el punto más alto de la Iglesia novohispana y no se hizo de inmediato una devoción popular a tal advocación mariana, para ello hubo que esperar pacientemente. Además de que en otros momentos se tuvo la necesidad de motivarlo de nuevo, pues se olvidaba. Así al ver los registros de la Basílica de Guadalupe el siglo XVI es muy escaso en documentos, fue a partir de fines del siglo, pero sobre todo en la segunda mitad del siglo XVII en que hubo movimientos realmente importantes. Esto lo advertí luego de revisar los fondos documentales que la Biblioteca Lorenzo de Boturini resguarda³¹.

La virgen de Guadalupe no es el único ejemplo que tenemos, pero es el que con el tiempo se convirtió en uno elementos iconográficos y culturales más representativos del mexicano, independientemente de la filiación religiosa de cada uno. Otro ejemplo que sólo mencionaremos, pero que fue gran importancia en la lucha contra la idolatría fue la virgen de la Salud que impulsó Vasco de Quiroga en Michoacán, pero que a diferencia de la guadalupana no creó un relato o una aparición milagrosa, ésta se utilizó como un profiláctico que protegería a los habitantes de la zona lacustre de Pátzcuaro de epidemias y otros males que los

³¹ Véase: *Guía de documentos novohispanos*, Fondo Santuario de Guadalupe.

podieran aquejar, al tiempo que se generaba una devoción. En ambos casos podemos encontrar que el culto se dirigió desde los altos mandos religiosos, pero que de acuerdo a los tiempos se hicieron tan populares que se convirtieron en devociones tan arraigadas que incluso en momentos son espontáneos, en momentos en los que la unidad es requerida. A partir de imágenes se luchó contra la idolatría de los indios, incluso contra la hechicería, pues éstas vírgenes proporcionaban un escudo protector contra los males del origen que fuera.

En 1556 encontramos el inicio del culto, pero no los resultados, aunque con el paso de los años notaremos que los indios se apropiaron de la advocación guadalupana, cosa que notamos hacia finales del siglo XVI. Si fuera estricto y ortodoxo en la definición de idolatría, diría que no se logró eliminar la idolatría de los indios, pero si redirigirla a elementos montados sobre remanentes prehispánicos con características prehispánicas, que lograban vincularlos con el cristianismo. Ahora bien, el culto de la virgen de Guadalupe fue solo una de las formas de lucha contra las malas costumbres de los indios, pero no la única, ya que la producción de obras dirigidas a la evangelización continuó. En ese sentido un aspecto que sobresale en esos años fue la utilización de las lenguas autóctonas como el concilio lo mandaba. No hubo una doctrina que fuera el producto directo del sínodo, pero si varias que tomaron en cuenta sus constituciones. Un culto dirigido y la apropiación de la lengua de los naturales fueron dos herramientas que buscaban proveer a los indios del camino de la cristiandad. Pasaron sólo diez años, desde el primer concilio, para que se convocara a un nuevo sínodo mexicano, ya que el concilio ecuménico de Trento había llegado a su fin y las disposiciones que de él emanaron debían ponerse en marcha en todas partes del mundo cristiano. Por lo que mecanismos de evangelización debieron ajustarse a las nuevas reglas, esto no quiere decir que hayan cambiado demasiado.

El segundo Concilio Provincial Mexicano

Las últimas sesiones de Trento se realizaron los días 3 y 4 de diciembre de 1563, con lo cual se concluyó el sínodo ecuménico tridentino, que respondía a las críticas lanzadas por los movimientos reformistas. El papa Pió IV emitió la bula *Benedictus Deus*, la cual fue publicada en junio del año siguiente y en ella se ratificaban los cánones del concilio, en ella se establecía el 30 de mayo como fecha límite para que las iglesias adaptaran y adoptaran los cambios en los cánones (Galindo Bustos, 2010: 189). Mientras que Felipe II presentó una real cédula el 12 de julio de 1564 donde aceptaba los decretos tridentinos de la manera en que estos fueron presentados y los elevaba al rango de leyes (Tineo, 1996: 242), por ello se mandaba que cada provincia eclesiástica hiciera lo necesario para incluir las reformas tridentinas y llevar a cabo las disposiciones reales.

Otro hecho importante previo al concilio de 1565 fue la visita que se dio en 1564, el visitador era Jerónimo de Valderrama, un miembro del Consejo de Indias. Este tuvo lugar desde fines de 1563 hasta inicios de 1565, la finalidad principal era investigar los abusos de poder de distintas autoridades como el virrey, los miembros de la Audiencia y algunos oficiales de rey, por malos tratos a los indios (Lundberg, 2009: 149). Además de lo anterior, también tenía encargado el que la iglesia de la Nueva España pusiera en marcha los postulados tridentinos (Poole, 2012: 206).

De esa manera, en la Nueva España el sínodo se realizó de agosto a octubre de 1565, tres meses después del plazo establecido por el sínodo de Trento. Esto nos hace pensar que lo que se ha dicho en relación a que la convocatoria se hizo en respuesta a la cédula del 12 de julio no sea exactamente así, pues Felipe II envió una carta en abril de 1565 a los arzobispos de Sevilla, Santiago, Granada, Burgos, entre otros, “en la que rogaba a los metropolitanos que convocasen a sus sufragáneos, a los cabildos catedrales y a las demás personas que conforme a los cánones y usos debían llamar y que tuvieran cuidado de que las congregaciones procedieran con la concordia y quietud que tan santo propósito requería” (Tineo, 1996: 246).

El Consejo de Castilla abordó el asunto de los concilios provinciales en enero de 1565 y además se redactó un cuestionario que los encargados de cada concilio debían utilizar para el buen desarrollo de ellos, en el que se incluían los puntos que se debían tratar en el concilio. El cuestionario sólo fue enviado a los obispos residentes en España, seguramente por cuestiones de logística y por la necesidad de una respuesta rápida. Lo que se buscaba era enmarcar todas las posibles incidencias que esto suscitara, todas en el orden político. Estas eran:

A quién toca y quién ha de hacer la convocación de estos concilios provinciales y en qué forma y modo se ha de hacer esta convocación.

Quiénes son los que han de ser llamados y que han de venir y pueden venir en estos concilios.

Para qué tiempo y en qué lugares y con qué forma y orden y solemnidad se ha de hacer esta celebración.

Qué autoridad y poder hay en los dichos concilios provinciales, de qué causas y materias se deben y pueden en ellos tratar.

Qué se debe de hacer después de acabados los dichos concilios acerca de lo ordenado y tratado en ellos, así cuanto a la ejecución como en los demás. (Tineo, 1996: 247)

Los prelados que recibieron el cuestionario contestaron con algunas inquietudes importantes que les parecían podían impactar negativamente en el desarrollo de los concilios. Una vez que estas fueron aclaradas se procedió a convocar a los sínodos de cada una de las provincias eclesiásticas y se efectuaron entre 1565 y 1566. Es decir, no se cumplió con lo mandado por Trento. En Nueva España el Concilio segundo arrancó en agosto de 1565 y estuvieron presentes, Alonso de Montúfar a la cabeza como presidente, además de los obispos Tomás de Casillas de Chiapas, Fernando de Villagomez, obispo de Tlaxcala, Francisco Thorál, obispo de Yucatán y Pedro de Ayala, quien acudió en representación de Pedro de Feria el Obispo de Oaxaca y el procurador del Obispado de Michoacán. También estuvieron presentes en las juntas de trabajo otros participantes que incluían a los deanes de algunas iglesias, representantes de las órdenes religiosas, así como miembros del clero secular y otros representantes del gobierno virreinal³².

En la introducción del concilio se presenta una posición de lucha frente a otras iglesias. Se explicaba cómo había dos iglesias al interior de la propia Iglesia, una que era triunfante, donde se encontraban aquellos que gozaban de la visión

³² Lorenzana, Francisco de. *Concilios provinciales...* p. 185.

perpetua de Dios. Se refería a los que de acuerdo con las acciones en vida se habían ganado el derecho al paraíso. Por otro lado, se menciona una iglesia militante, que era la de los vivos, en la que se libraba una lucha constante contra el Maligno y otras tentaciones³³. En esta misma introducción notamos que los sacramentos se entendieron como la medicina que se utilizaría entre los que resultaran heridos en la batalla entre el bien y el mal, (aquí podríamos encontrar una de las primeras explicaciones de la definición de idolatría de los indios como enfermedad del alma).

El trabajo del segundo sínodo mexicano fue mucho menos difícil que en otras partes donde también se realizaron concilios, pues se tenía el antecedente de 1555, pues algunas de las cosas que Trento mandaba legislar ya se habían hecho. El texto final del Concilio consta de 28 capítulos, que al igual que en el primer concilio no estaban expresamente dedicados a los indios, sino a la cristiandad de la Nueva España, de estos sólo en 5 se refieren directamente a los indios. Lo cual no quería decir que los otros no estuvieran en relación con ellos. Un aspecto que es de llamar la atención es que la palabra idolatría no es mencionada en ninguna ocasión, sin embargo notamos que las disposiciones conciliares que hablaban de los indios, estaban enfocadas a guiarlos de la mejor manera posible por la senda del cristianismo. Como bien se señalaba en la introducción del concilio, se trataba de una guerra entre el bien y el mal, por lo tanto la idolatría era una de las armas que el Maligno poseía.

No hubo muchos cambios en las disposiciones del segundo Concilio, más bien fueron adaptaciones de las que se tomaron en el primero, pues se reafirmaron muchos de sus decretos, algunos tuvieron que recalcarse. El cambio más notorio que se puede apreciar en ese concilio fue el intento de secularización, que se buscaba desde antes, pero dado que la mayor parte del clero era regular, era prácticamente imposible de lograr. El concilio buscaba eliminar algunos de los privilegios que las órdenes religiosas ostentaban en América y particularmente en la Nueva España.

³³ *Ibíd.* p. 187.

Los indios no fueron la materia más importante de las discusiones, como tampoco lo fueron en Trento. Esto lo podemos entender también como falta de interés del arzobispo Montúfar, en ese sector de la población, pues en el contexto de finalización del concilio de Trento estaban presentes una serie de señalamientos que se hacían a Alonso de Montúfar, estos eran por el poco cuidado que tenía en los indios y el mucho interés en ocuparse de sus negocios (Ruiz Medrano, 1992: 63). Aunque no hayan sido los indios sujetos de mayor beneficio para el prelado y aunque tampoco fueran el centro de las discusiones del segundo concilio, notamos algunas continuidades en las materias que se discutieron.

Uno de los aspectos que se señalaron de la misma manera, pero con mucho mayor énfasis fue el uso de las lenguas originarias fue una de las cosas en las que más énfasis se puso, esto nos indica que la orden sobre que los religiosos encargados de indios aprendieran sus idiomas no fue tomada en cuenta o al menos no tuvo el impacto que se deseaba. Después de todo la medicina de la que hablaba al inicio de los decretos conciliares eran los sacramentos y para ello el primer paso era enseñarlos, por lo que el pleno dominio de las lenguas era fundamental para llevar a cabo tal tarea. Así lo manifestaba el capítulo 19 que llevaba por título “Que los Curas tengan cuidado de deprender las Lenguas de sus Partidos”. Aquí se el sínodo ordenaba que “todos los Curas pongan diligencia en deprender la Lenguas de sus distritos, so pena, que siendo negligentes en esto serán removidos de el Pueblo en que estuvieren, y no serán proveidos en otro”³⁴. En el capítulo 23 se ratificaba la prohibición de que los indios tuvieran escritos religiosos y en esta parte nos topamos con una descripción del indio, pues se decía que la prohibición de poseer ese tipo de materiales eran ignorante y recién convertidos a la fe. A razón de lo anterior el concilio establecía que “no se permita á los Indios tener Sermonarios, Nóminas, ni otra cosa de Escritura de mano, salvo la Doctrina Christiana aprobada por los Prelados, y traducida por los Religiosos Leguas, conforme á las Synodales de el dicho Arzobispado, y Provincia”³⁵.

³⁴ *Ibíd.* p. 199.

³⁵ *Ibíd.* p. 202.

La vigilancia de los indios que se demandó en el primero concilio, no fue tan evidente en el segundo, pues los decretos no eran tan específicos en relación a cuidar de los comportamientos de los indios. En algunos casos en los que se consideraba que era necesario hacerlo así se señaló, pero no con la misma claridad que en anterior sínodo, de manera que en el capítulo 11 se mandaba que los indios no hicieran procesiones cuando no hubiera sacerdotes para que los acompañaran y en caso de que eso sucediera les estaba permitido que recorrieran el día de la fiesta para que estuviera presente el religioso en tal evento³⁶.

La obediencia y el buen comportamiento de los indios eran también demandados en algunas acciones que se debían realizar en aspectos de orden cultural como lo señala el capítulo 24, que se titulaba “Que quando tañeren en el Ave María, se hinquen los Indios de rodillas”³⁷. El control sobre la manera en que se debían conducir era tan impresionante que el capítulo señalaba que “quando se tañe al Ave María, la rezen hincados de rodillas, y que de noche dentro de sus casas digan la Doctrina, de manera, que se oigan unos á otros, y quando tañeren á las ánimas, ruegen á Dios por los defuntos”³⁸.

La resolución más importante del segundo concilio, en relación a los indios y en la que todos los investigadores sobre el tema coinciden, es la que trata el capítulo 26, llamado “Que el diezmar de los Diezmos generales se entienda solamente con los Españoles”. Desde el nombre vemos que se trataba de una aclaración a los estatutos del primer concilio, en el que se pedía el cobro del diezmo a todos los cristianos, sin hacer distinción por la filiación étnica de cada uno de los habitantes novohispanos. Desde poco tiempo después de decretadas las resoluciones sinodales de 1555 hubo objeciones al tema del pago del diezmo de los indios, así en 1557 se decidió ignorar el decreto del primer concilio en lo referente del pago del diezmo de lo naturales³⁹. El propio sínodo de 1565 lo señala:

³⁶ *Ibíd.* p. 194.

³⁷ *Ibíd.* p. 202.

³⁸ *Ídem.*

³⁹ Véase: Leticia Pérez Puente, *et Al.* “Estudio introductorio los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, p. 25.

Por quanto en el Capítulo noventa de las Constituciones Provincial, que se celebró el año pasado de mil y quinientos, y cincuenta, y cinco, se mandó, que todo Fiel Christiano pagase los Diezmos, como lo manda Dios, y la Santa Madre Iglesia, declaramos, que no fue nuestro intencion obligar á los Indios, sino á los Españoles, y assí los dichos Diezmos generales nunca se han cobrado, ni ahora se cobran, ni se mandan cobrar de los dichos Indios, excepto los Diezmos de las tres cosas, que estan mandados pagar por la Executoria Real...⁴⁰

En este concilio no hay una definición del indio, al parecer los aspectos ya marcados en 1555 eran los que seguían vigentes. Después de todo, la mayoría de los participantes en el primer sínodo eran los mismos que en el segundo. A nivel general, tampoco hubo cambios importantes en leyes ordenadas por la Corona o por el Consejo de Indias para legislar asuntos relacionados con lo naturales. La protección de la que necesitaban y la condición neófitos en la fe eran los dos aspectos que seguían definiendo al indio, así que suponemos que a raíz de esa falta de cambios relevantes, tampoco hubo mucho que decir diferente en el concilio.

Las disposiciones sinodales de 1565 no fueron aprobadas tan rápidamente como sucedió con el segundo, pues a diferencia de lo que hizo en 1555, éstas fueron enviadas a España para su revisión, aunque la aprobación regia no llegó pues como lo señala Stafford Poole: “se perdió en el limbo burocrático del Consejo de indias” (Poole, 2012: 202). Por otro lado, la salud de Alonso de Montúfar estaba deteriorada, a tal grado que no estuvo presente en varias de las reuniones del segundo concilio. Así la publicación de los decretos conciliares debieron esperar algunos años. Esto no quiere decir que no se hayan recibido las indicaciones de los cambios que marcaba el sínodo, pero no fue lo que se esperaba en respuesta a lo que mandaba el concilio ecuménico de Trento.

A partir de 1565, probablemente como consecuencia del Concilio segundo, hubo un incremento en la producción de catecismos y otras obras de carácter religioso que tenían como finalidad ayudar a los evangelizadores en su tarea. Lo

⁴⁰ Lorenzana, Francisco de. *Concilios Provinciales*, p. 203. Las tres cosas a las que se refiere el texto son trigo, el gusano de seda y el ganado, del que los indios no estaban exentos del diezmo.

característico de estas obras fue que ya no eran únicamente en español, algunas de ellas eran bilingües, incluso algunas eran sólo en alguna lengua. Las más numerosas fueron las que se escribieron en náhuatl, entre ellas destacan las Doctrinas de Alonso de Molina y la *Doctrina cristiana breve y compendiosa* de Domingo de la Anunciación.

Hacia el Tercer Concilio Provincial Mexicano

Los cambios en la política indiana no sólo en lo religioso, sino en lo civil fueron notorios desde los últimos años de la década de 1560. Una vez pasado el concilio de 1565 la administración del rey Felipe II se enfocó en conocer más a detalle sus territorios americanos. Un primer paso para ello fue el revisar los compendios legales existentes hasta entonces y así establecer la viabilidad de su vigencia o en todo caso la necesidad de cambios o adecuaciones. En 1566 se inició una visita al Consejo de Indias, preparada por el Cardenal Diego de Espinosa, la cual tenía por encargo el vigilar la rentabilidad de las indias, así como revisar las quejas que los indios manifestaban por el cobro excesivo de tributos (González Gonzáles, 1997: 143-144). Al frente de la visita estuvo Juan de Ovando, quien a partir de la revisión de los informes, noticias y demás papeles del Consejo de Indias proyectó una nueva organización jurídica y administrativa de las Indias (Diego Fernández, 2010: 447).

Se puede entender como parte complementaria de la visita la “Junta Maga” de 1568, en la que también participó Juan de Ovando como uno de sus miembros más activos. Dos fueron las directrices de la junta, por un lado las tensas relaciones que había en materia política, en las que se encontraba una ardua crítica a los encomenderos y los abusos a los indios y por otro lado, la crítica que había por la insatisfacción que había en Roma sobre los pobres resultados de la evangelización de la población autóctona (Merluzzi, 2007. 193). Esto último ponía en peligro las donaciones hechas en el siglo XV en las bulas alejandrinas y confirmadas en otras. El mismo año de 1568 tuvo lugar en México una conspiración en la que casi se declaraba la independencia de la Nueva España.

En ella participaron, entre otros, los hijos de Hernán Cortés, Martín y Luis (Ramos, 1986: 1).

Uno de los asuntos de tratar fueron los conflictos que había entre el clero regular y el secular que repercutían en la mala calidad de la evangelización de los indios. La Junta, al igual que los concilios mexicanos, buscaba secularizar la administración de la Iglesia en las Indias. Con lo que se pretendía eliminar algunos de los privilegios de los que gozaban órdenes religiosas. Asimismo se buscó la consolidación del Real Patronato, misma que se logró poco tiempo después y con la que se obtuvo el visto bueno de Roma para que la labor de adoctrinar y proteger a los pobladores de las indias que se encomendó un siglo atrás a los monarcas españoles continuara (Ramos, 1986: 12), además de que le otorgaba grandes poderes al rey para tomar decisiones sobre nombramientos de obispos, el establecimiento de nuevos obispados, etc. todo ello también fortalecería al clero secular.

La década de 1570 fue de gran movimiento en Nueva España, desde los primeros años hasta finales. Uno de los primeros hechos que marcaron un nuevo rumbo fue el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, primero se dio una real cédula en enero de 1569 y después se por decretó real se ordenó su establecimiento el 26 de agosto del siguiente año⁴¹. En la cédula de 1570 se establecían los límites jurisdiccionales del nuevo tribunal, “que abarcaba los distritos de las audiencias de México, Guatemala, Nueva Galicia y Manila” (Poole, 2012: 58). En ese mismo decreto se establecía que los indios no serían juzgados por dicho órgano y la aplicación de justicia en materia de crímenes contra la fe se seguiría por dependencias eclesiásticas, pues la facultad de orden que lo obispos tenían les daba la posibilidad de atender todo lo relacionado con crímenes contra la fe que cualquier católico, de la condición que fuera, cometiera. El 2 de noviembre de 1571 se estableció definitivamente el Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España y el primer inquisidor fue Pedro Moya de Contreras, quien será una figura clave antes, durante y después del Tercer Concilio Provincial.

⁴¹ Véase: Alberto Carrillo Cázares. “Introducción” a: *Manuscritos del concilio tercero...*, T I, p. XXI. Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 2004, p. 8

Podríamos decir que la creación del Tribunal de la Inquisición fue algo que tuvo un impacto importante en todos los aspectos de la vida de la Nueva España. Por un lado, como lo señala Solange Alberro, en el sentido de los imaginarios al presentarse la parte más vistosa como los autos de fe, pero que con el paso del tiempo se volvió algo cotidiano, incluso los indios que no eran sujetos de atención de la inquisición fueron presentados en autos de fe, como lo ha demostrado Gerardo Lara. Eso en el sentido cultural, pero en el sentido de demostración de poder, incluso de lucha, encontramos que el Tribunal de la Inquisición se enfrentó directamente con la figura del virrey, incluso con la del propio arzobispo. Las envidias, desacuerdos y otros problemas surgidos a raíz de la ostentación del poder las notamos entre el virrey Martín Enriquez de Alamanza y el primer inquisidor Pedro Moya de Contreras⁴².

Otro hecho muy importante ocurrido durante la década de 1570, pero que algunas veces se ha sobre valorado, fue la llegada de los jesuitas a la Nueva España. A pesar de que la llegada de esta orden religiosa tuvo efectos importantes en los intentos de secularización, no fue tampoco el único intento. Sin duda la formación intelectual de estos religiosos era diferente a la de las otras órdenes y tuvo un impacto, tanto en la evangelización, como en otros aspectos de la vida de los novohispanos. Sin embargo, no estoy convencido de que su llegada haya provocado los efectos que algunos autores aseguran.

Alonso de Montúfar murió el 7 de marzo de 1572, con lo que quedaba vacante la sede del arzobispado de México. Como siguiente arzobispo se nombró al inquisidor Pedro Moya de Contreras, quién no dejó sus funciones inquisitoriales. El 23 de junio de 1573 se notificó de la elección al virrey, con ello podía el nuevo arzobispo entrar en funciones, como ya lo habían hecho los dos anteriores. Las bulas donde se daba su nombramiento formal salieron de España en abril de 1574, pero llegaron hasta finales de ese año y en copias (Poole, 2012: 73). Se ha destacado a Moya de Conteras por ser un arzobispo comprometido con su diócesis, pues estuvo siempre pendiente de la administración general y de

⁴² Satafford Poole ha demostrado esa ríspida relación que tuvieron inquisidor y virrey, véase: Stafford Poole. *Pedro Moya de Contreras*.

aspectos doctrinales. Así pues fue el primero de los preladados mexicanos que se preocupó por aprender al menos una lengua de los indios, además de tener cercanía con ese sector, incluso de darse el tiempo para confesarlos. La cercanía con las diversas etnias que habitaban el arzobispado la podemos notar a partir de que en 1575 realizó su primera visita al arzobispado, con ello se dio cuenta de las dificultades a las que se enfrentaban los religiosos para llevar a cabo su tarea de evangelización.

Otro asunto de grandes consecuencias para los indios fue la gran epidemia de 1576, conocida como *matlazáhuatl*. Esta fue una de las epidemias que más afectó en la disminución de la población. De acuerdo con David Cook, la epidemia de 1576 la podemos ver como la primera de una serie que se prolongaron hasta 1591 y que fueron las que provocaron la gran mortandad, pues con los estragos que dejó la primera la gente no pudo recuperarse por completo, por lo que las subsiguientes fueron graves sufrido “ya el ataque de la primera enfermedad estaban débiles y la siguiente enfermedad les atacó rápidamente” (Cook, 2005: 133). Es un probable que a partir de ese desplome demográfico, las leyes tuvieran un tono marcadamente proteccionista.

Son varios los testimonios que nos hablan de la epidemia de 1576, uno de ellos lo encontramos en Domingo de Chimalpáhin. En *Las ocho relaciones*, este autor nos dice que la enfermedad inició en agosto de 1576 (6 Técpatl) y se extendió hasta abril del siguiente año. Fue en el mes de septiembre en que “comenzó definitivamente la epidemia, se extendió la fiebre verde [o pleuresía]. Se presentaban hemorragias por la boca y por la nariz; la gente empezó a morir y, como no se conocía remedio alguno, murieron por millares de pobladores de toda la Nueva España”⁴³. De acuerdo con este mismo autor, esto fue causado por la ira de Dios, aunque no destaca que el comportamiento de los indios haya tenido algo que ver. En el *Diario* del mismo autor, también encontramos mención a este suceso, pero incompleta. Este inicia de manera abrupta en 1577 y hace referencia a la epidemia a partir de enero de ese año. Aun así encontramos ciertos detalles

⁴³ Chimalpáhin, Domingo. *Las ocho relaciones*, p. 245.

que no se mencionaron en las relaciones, como que la epidemia sólo afectó a los indios y negros y no a los españoles, además de que “También en este año apareció, entonces humeó muy intensamente una estrella, y el resplandor que de ella salía comenzaba temprano por la tarde”⁴⁴.

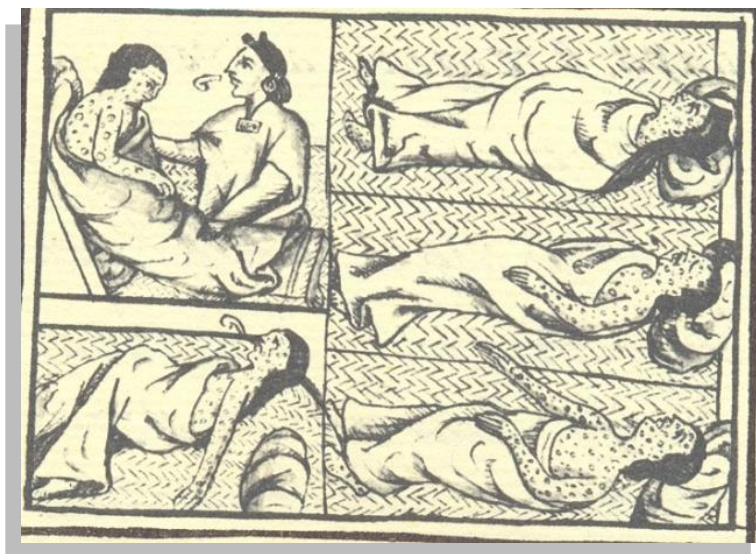


Ilustración 7 Códice Florentino, L. XII, f 53r.

Las epidemias se presentaron en momentos con ciertas características climáticas, ya que durante el periodo más crítico también se presentaron heladas que impactaron en la producción agrícola, ya de por sí descuidada, con lo cual contribuyeron a mermar la población. De acuerdo con los especialistas en el tema, no se trató de una enfermedad sino de una variedad de ellas que se conjuntaron y fue eso lo que provocó la gran mortandad. “Ciertos recuentos de la zona central de México denominaron la *enfermedad eztli toyacacpa quiz*, que significa “nos salía la sangre de la nariz.” A las altas fiebres seguía la muerte, después de seis o siete días” (Cook, 2005: 134). Pudieron ser Tifus, viruela, sarampión y paperas combinadas, de manera que esa mezcla resultó altamente peligrosa para los indios.

Las muestras de devoción a Dios y a diferentes santos y vírgenes se mostraron para ver si con ello se iban las enfermedades. La virgen de Guadalupe y la los

⁴⁴ Chimalpáhin, Domingo. *Diario*, p. 26.

Remedios fueron las figuras más importantes para que fueran las mediadoras entre Dios y los hombres. Ese culto dirigido debió influir en la conversión de los indios, de la misma manera en que se invitaba a dejar sus antiguas prácticas idolátricas.

La cuestión política fue también un factor importante en el periodo preconiliar mexicano. Pedro Moya de Contreras, quien era inquisidor y arzobispo, fue designado como visitador en 1583, tarea que cumplió hasta 1589. En ese lapso fue también nombrado en 1585 como virrey, con lo que tuvo poderes en todos los sentidos. De acuerdo con Stafford Poole, “La visita de Moya tuvo lugar cuando esta institución se hallaba aún en su periodo formativo en la Nueva España. Por tanto no hay duda que su trabajo contribuyó a clarificar y consolidar la visita como un instrumento del control de la Corona.” (Poole, 2012: 183). Esto también influyó en la consolidación de la Iglesia novohispana, de manera que Pedro Moya de Contreras será una figura clave en el Tercer Concilio Provincial.

El Tercer Concilio Provincial Mexicano

En 1585 se realizó el más importante de los concilios efectuados en Nueva España durante el siglo XVI. Como vimos en un contexto muy distinto al de los dos anteriores y ya con una fortaleza institucional que no se había logrado con los anteriores arzobispos. No sólo la Iglesia se encontraba en fase de consolidación, las mismas instituciones novohispanas eran más sólidas y contaban con una legislación emanada del Consejo de indias, que tenía una claridad conceptual del indio como persona jurídica. Mismo que como vimos se redefinió a finales de la década de 1560 y en lo largo de la siguiente. La Iglesia novohispana estaba en un proceso de secularización, que había tenido algunos intentos desde muchos años atrás, pero que no había podido lograr porque las condiciones no lo permitía. Una de las características principales del Tercer Concilio fue que marcó la consolidación de la Iglesia mexicana⁴⁵.

⁴⁵ Carrillo Cázares, Alberto. “Introducción” a: *Manuscritos del concilio tercero...*, T I, p. XX.

El Tercer Concilio logró construir una legislación eclesiástica tan importante que no hubo necesidad de que se cambiara hasta casi dos siglos después, en 1771, en que hubo un cuarto concilio provincial mexicano, se produjeron 55 decretos, los cuales se dividieron en 5 libros. La trascendencia del sínodo de 1585 no fue sólo para la Nueva España, debe verse como una de las partes que conformaban “la renovación católica de la monarquía española, en el seno de la Cristiandad post-tridentina. Sus problemas no pueden ser como exclusivamente mexicanos: son cuestiones que, en buena parte, vienen debatidas en Lima, Milán, Varsovia o Coimbra”⁴⁶.

La legislación producida por el Tercer Concilio Provincial Mexicano respondía a la necesidad de tener un clero regular y secular mejor preparado para enfrentar los desafíos que se presentaban en la Nueva España. Dos eran los principales problemas de la Iglesia novohispana, por un lado los religiosos mal preparados, incluso ignorantes de muchos de los aspectos canónicos y teológicos y por el otro, una población carente del rigor del cristianismo y faltos del conocimiento de los preceptos básicos católicos. Cabe destacar que no únicamente se trataba de los indios, también había negros, asiáticos e incluso algunos españoles que no estaban bien instruidos en las cuestiones de la fe. Tal como lo señala Stanffor Poole, “Los decretos del tercer concilio pueden entenderse también como un indicio de la ignorancia religiosa de la mayoría de la población de la Nueva España, tanto hispana como indígena” (Poole, 2012: 239). Las resoluciones del concilio giraron en relación a tres puntos, la más importante era: 1) la aplicación de Trento 2) la evangelización, que tanto se cuestionaba y finalmente 3) la reforma del clero, tanto regular como secular (Galindo Bustos: 2010: 38).

Los decretos originales fueron escritos en español, luego fueron firmados por los obispos asistentes al Concilio para su aprobación. Esta versión sería revisada para su traducción al latín y que pudiera ser enviada a Roma y a España para su aprobación y posterior publicación. A los pocos días de su aprobación fueron impugnadas algunas de las resoluciones, por lo que fue necesario hacer algunos

⁴⁶ Carrillo Cázares, Alberto. “Prólogo” a: *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Edición histórica crítica y estudio preliminar Luis Martínez Ferrer, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009, p. 20.

cambios. La traducción de los decretos se encargó a Juan de Salcedo y Pedro de Ortigosa, la cual estuvo lista en 1587, no sin antes haber sido ampliamente debatida. Luego de ser enviada a Roma y a España para su visto bueno y dada la aprobación pontificia y real. En 1589 los decretos fueron aprobados por el papa Sixto V, por la bula *Romanum Pontificem*, pero faltaba la aprobación regia, la cual la dio Felipe II en 1591. Sin embargo, pasaron muchos años, hasta que en 1621, con el permiso de Felipe III, se dio la orden de impresión, a pesar de este designio no se pudieron cumplir las órdenes del rey, pues falleció sin dar la orden completa. Así fue que hasta 1622 por mandato de Felipe IV se entregó la orden final para que pudieran ser impresos y distribuidos los decretos del Tercer Concilio Provincial⁴⁷(Galindo Bustos: 2010: 40).

En un edicto firmado el 1° de febrero de 1584, Pedro Moya de Contreras mandaba convocar a un concilio mexicano para el 6 de enero de 1585, esto en respuesta a las peticiones de la corona⁴⁸. El documento fue leído en las los recintos religiosos el 30 de marzo de ese mismo año, también fue enviado al cabildo catedral de la ciudad de México y para los demás cabildos eclesiásticos⁴⁹. El concilio no arrancó el día que la convocatoria marcaba, pero un fue mucho tiempo lo que se demoró pues el 26 de enero de 1585 iniciaron las sesiones. Aunque para el arranque del Concilio ya se tenían los nombramientos de los oficiales que estarían a cargo de los asuntos conciliares, estos fueron los consultores teólogos, entre los que se encontraban: Pedro de Pravia, Melchor de los Reyes, éstos dos impartían teología en la Real y Pontificia Universidad, Juan Salmerón, Juan de la Plaza y a Hernando

⁴⁷ Como ya mencionaba en la introducción, decidí utilizar la versión en español de los decretos, que se ha considerado por los expertos como la original y que se produjo en 1585 y que fue el producto de las discusiones del Concilio Tercero Provincial. Esta versión aparece en el Tomo III de los *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano*, obra dirigida por Alberto Carrillo Cázares. Los cambios que se hicieron a la segunda versión de 1587 obedecieron a aspectos políticos, pero además corresponden a un proceso histórico distinto al que nos interesa, en otro momento profundizaré en ello, pero no en esta tesis. Para ver a fondo los sucesos de las diversas versiones de los decretos del Concilio Tercero Provincial véase: Jesús Galindo Bustos. *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Edición histórico crítica y estudio preliminar Luis Martínez Ferrer, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*.

⁴⁸ *Manuscritos del concilio tercero...* T I, p. 22.

⁴⁹ *Ibíd.* pp. 23-24. También véase: María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández “Estudio introductorio Tercer Concilio Provincial Mexicano”, María del Pilar Martínez López-Cano, (Coordinadora). *Concilios provinciales mexicanos*, p. 2.

Ortiz de Hinojoza. Mientras que el arzobispo designó como su asesor personal en asuntos de teología a Pedro de Ortigosa del colegio jesuita. Como consultores juristas se nombró a Juan Zurnero, Fulgencio de Vique, Pedro Morales y Juan de Salcedo, que también se desempeñó como secretario del concilio (Poole, 2012: 228).

Los obispos asistentes al sínodo fueron, además de Pedro de Moya como presidente, “don fray Gómez de Córdoba, obispo de Guatemala, don fray Joan de Medina, obispo de Mechoacán, don Diego Romano, obispo de Tlaxcala, don fray Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, don fray Domingo de Alçola, obispo de Nueva Galizia, y don fray Bartolomé de Ledesma, obispo de Guaxaca”⁵⁰. Juan de Salcedo, quien se desempeñaba como catedrático de Prima cánones en la Real Universidad de México, fue nombrado como secretaria y consultor del Concilio. Al concilio no asistieron los obispos, también asistieron miembros de ambos cleros, representantes del gobierno virreinal y de los gobiernos locales. La convocatoria para el sínodo era amplia y se invitaba al público en general, por lo tanto las opiniones recogidas y que terminaron en decretos, tuvieron puntos de vista de diversos actores políticos.

Desde las primeras reuniones sinodales notamos que el concilio ecuménico de Trento no había sido del todo recibido en Nueva España y que la finalidad del tercero provincial era ajustar los cánones tridentinos a la realidad novohispana. Así la primera resolución a la que se llegó, aunque aún no era decreto, fue la de uniformar la instrucción de todos los cristianos, ya fueran indios, españoles o negros, por lo que se mandaba crear un único “catechismo, y los ministros assí clérigos como religiosos, sigan un mismo orden, y cesse la diversidad...”⁵¹.

De acuerdo con el sínodo era imperativo tener un catecismo mayor y otro menor que se dividiera en tres partes. La primera parte debía contener los postulados generales del cristianismo, como los rezos básicos, los artículos de la fe, mandamientos, pecados y virtudes, entre otras cosas. La segunda parte sería un catecismo de los aspectos básicos de la doctrina cristiana, el cual estaba

⁵⁰ *Manuscritos del concilio tercero...* T I, p. 116.

⁵¹ *Ídem.*

destinado a los niños, cualquiera que fuera su filiación étnica, además de que se consideraba de utilidad para los adultos, entre ellos los indios o cualquier persona ruda y simple. La tercera y última parte sería un instrumento pastoral dirigido a los ministros. Hemos ya mencionado antes que se mandó hacer un Directorio de confesores, el cual se escribió hasta el siglo XVII, pero no se imprimió. Sin embargo encontramos varios confesionarios que sin ser el instrumento oficial para la enseñanza la fe tuvieron los permisos necesarios y circularon de manera importante. Estos fueron hechos expresamente para ser utilizados entre los religiosos que se ocupaban de los indios y aunque podemos decir que fueron escritos como una consecuencia directa del Concilio, no fue de manera inmediata, pues hubo que esperar durante algún tiempo para que estos se imprimieran y circularan.

Los decretos emanados del Tercer Concilio Provincial se produjeron a raíz de la revisión de la legislación ya existente y que fue producto de los dos primeros concilios, pero además de una serie de propuestas entregadas al sínodo para su discusión. Estas fueron hechas en forma de memoriales, (Cuarenta y cuatro para ser exactos) algunas de ellas a título personal, otras a nombre de corporaciones como de las órdenes religiosas, autoridades eclesiásticas e incluso por autoridades civiles que representaban la postura de la corona, después de todo además de asuntos estrictamente religiosos, también se trataron aspectos de convivencia entre españoles e indios.

La mayoría de los memoriales entregados presentaban opiniones que variaban en su contenido, pero en general había ciertos temas en los que parecía existir consenso. Uno de ellos fue el problema de la lengua, asunto no resuelto desde muchos años atrás. Poco se discutió sobre si los indios debían aprender el español, no obstante algunas voces se alzaron para reclamar esto. En general vemos que se hablaba de la necesidad de tener clérigos preparados e instruidos en un buen conocimiento de las lenguas de los indios, esto no únicamente quedaba manifestado en los decretos, sino en las propuestas que miembros de la iglesia o incluso legos mandaron al sínodo para que fueran discutidas. Una de las peticiones que el Cabildo de la Ciudad de México entregó al concilio estaba

orientada a ese asunto, en la que se decía que era imprescindible examinar bien en sus conocimientos lingüísticos a los clérigos que buscaban ser beneficiados del algún partido⁵².

La evangelización fue el asunto central de los relacionados con los indios, se cuestionaba la labor hecha por las órdenes religiosas, el rigor, la preparación de los evangelizadores, de manera que todos estos aspectos repercutían en que al no estar bien instruidos en la fe los indios, esto los llevaba a no abandonar sus antiguas creencias idolátricas, como consecuencia del descuido e ignorancia de algunos de los evangelizadores. Esto no sólo se aducía a la labor del clero regular en su misión de conversión, también se consideraba como un problema importante la falta de instrumentos pastorales como antes dijimos con el mandato de la doctrina. Al ser uno de los mandatos iniciales del Concilio, era entonces una inquietud casi generalizada, Dionisio Rivera, quien desempeñaba el cargo de fiscal del arzobispado, mandó una petición para un memorial de sacramentos. De acuerdo con Rivera, la falta de estos instrumentos pastorales, “, se an introducido en los que andan escritos e mano entre los religiosos regulares y seculares, en el cathezizar y exorcizar, y en el modo y ceremonias de los demás sacramentos...”⁵³.

Una de las consecuencias más importantes de la mala evangelización de los indios era que algunos no abandonaban sus antiguas creencias del todo. Señalé que los dos concilios anteriores, la mención a la palabra idolatría era poca, se centraban más en cómo realizar la evangelización y el modo correcto de administrar los sacramentos. En el Concilio de 1585 la idolatría de los indios y el combate contra ese mal que aquejaba a ese sector de la población y que amenazaba con extenderse al resto, fue algo que se trató con profundidad. Mientras que la hechicería de los indios se abordó de la misma manera que en los anteriores concilios, como una de la formas de idolatría, la cual podía difundirse fácilmente entre otros sectores de la población y se vio en los hechiceros a los personajes más perjudiciales y aquellos que podrían ser un obstáculo para la conversión total de los suyos. Tanto en los memoriales y luego en los decretos

⁵² *Ibíd.* pp. 161-162.

⁵³ *Ibíd.* p. 151.

notamos el interés por el tema, aunque no vemos definiciones de los conceptos, vemos una importante legislación en torno de ellos.

Otros de los religiosos que tuvo una importante participación y muy activa en el desarrollo del sínodo fue el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa⁵⁴, que era Vicario General del arzobispado y además catedrático de filosofía de la Real Universidad. Ortiz entregó tres memoriales al sínodo mexicano, el primero de ellos del 30 de enero de 1585 y que constaba de 28 puntos, mencionaba como el número uno, que “que todos los naturales desta provincia se den muy de veras a la lengua española, y que sea compellidos y appremiados a ello...”⁵⁵. Ortiz de Hinojosa proponía que las clases de español se dieran en el colegio de Tlatelolco, por la importante concurrencia que había allí de los indios que distintas partes de Nueva España. Luego al salir los indios con amplios conocimientos del idioma estos enseñarían por todo el territorio, en compañía de los beneficiados de cada pueblo. De acuerdo con esta propuesta, esa decisión sería más viable que los religiosos aprendieran las lenguas autóctonas, por considerar “tanto que ay algunas tan inaccesibles y difficultosas, que no parecen ynstituidas por hombres, sino por la naturaleza como voces ylliteradas de páxaros o animales brutos, que no se pueden escribir con ningún género de caracteres, y apenas pronunciar...”⁵⁶. Aunque más adelante, en el tercer memorial, el propio Hinojosa manifestaba la necesidad de utilizar un libro de himnos y cantares escrito por Bernardino de Sahagún en náhuatl, la *Psalmodia christiana*⁵⁷, para que a través de instrumentos como el del franciscano, se olvidaran de sus antiguas cantares que los incitaban a la idolatría⁵⁸.

El clérigo presbítero de Tenango, Juan de Urbina Zárate, también entregó un memorial al sínodo, el cual fue recibido el 8 de enero de 1585 y discutido el 12 de marzo de ese mismo año. En ese memorial, los puntos 4 y 5 eran en relación a la

⁵⁴ Sobre éste personaje véase: Clara Inés Ramírez González, *Universidad y familia. Hernando Ortiz de Hinojosa y la construcción de un linaje, siglos XVI... al XX*, México, IISUE, Bonilla Artigas, 2014.

⁵⁵ *Manuscritos del concilio tercero...* T. I, p. 386.

⁵⁶ *Ídem*.

⁵⁷ Sahagún, Bernardino de. *Psalmody christiana y semonario de los Sanctos del Año, en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1583.

⁵⁸ *Manuscritos del concilio tercero*, T. I, p. 407.

lengua, de acuerdo con Urbina, era necesario que los religiosos aprendieran a hablar los idiomas de los habitantes del sitio en el que se desempeñaban. Dos eran los objetivos planteados, el primero de ellos era para que “se dé orden cómo los que están en los beneficios lo deprendan, porque son grandes e intolerantes los errores que por ignorarlo se azen”. El segundo era para llevar a cabo una confesión eficaz, por lo que se decía “que todos los beneficiados de pueblos y lugares de yndios sepan la doctrina en la lengua de sus feligreses, a lo menos las quatro oraciones, para que examinen y tomen quenta a los naturales de ella”⁵⁹. Es decir, el uso de la lengua para evangelizar y para analizar el pleno conocimiento de la doctrina de los indios.

El jesuita Pedro de Ortigosa⁶⁰, teólogo del arzobispado, también presentó una propuesta, que fue conocida como el “Papel Hortigosa”. En esa presentación se expresaba la necesidad de que los sacerdotes enseñaran a los indios las oraciones más importantes de la doctrina. De acuerdo con Ortigosa, estas deberían ser “la oración dominical, la salutación a la virgen, el Ave María, el Símbolo, que llaman el Credo, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, en lengua española o en la propia y si es posible que los adultos todo lo memoricen antes de bautizarse o inmediatamente después”⁶¹. Esto no implicaba que se aprendieran los rezos de memoria, pues como más adelante lo indicaba Ortigosa, era necesario que se los explicaran hasta que entendieran el sentido de las palabras.

Una de los aspectos por los que más criticó Lutero a la Iglesia católica fue la preferencia del uso del latín y no el de las lenguas romance para las misas y en otros ámbitos de la vida, que impedía la cercanía entre las personas comunes y los religiosos. Lo anterior fue diferente en América, pues a pesar de que en algún momento se considero que los indios debían aprender en latín las oraciones básicas, con el tiempo se reconsideró, al punto en el que en las discusiones del

⁵⁹ *Manuscritos del concilio tercero...* T. I, vol. II, p. 435.

⁶⁰ Pedro de Ortigosa fue conocido por sus notables cátedras de teología. Él fue de los primeros jesuitas que llegaron a la Nueva España y fue una figura importante, como consultor, en el desarrollo del Tercer Concilio Provincial Mexicano. F. Zambrano. *La compañía de Jesús. Compendio histórico*, México, Buena prensa, 1939.

⁶¹ *Manuscritos del concilio tercero...* T. I, vol. II, p. 520.

Concilio Tercero se estableció que “En este capítulo primero se advirtió que donde dize enseñen los curas a santiguarse y las oraciones en latín”, por lo que el concilio tercero “advierde se quite”⁶², de manera que se recomendaba que a los indios se diera en sus lenguas, no así en el caso de los chicimecos y negros, a los que se debía enseñar en español.

En el transcurso del concilio, se envió una carta al rey con ciertas dudas sobre aspectos específicos. En ella se planteaba, entre otras cosas, el asunto de la diversidad de lenguas en las provincias, por lo que pedían que se redujese a una sola, para que los libros de doctrina que se pedían fueran más fáciles de hacer. Además de que también se pedía que a los niños se les enseñara español para que con ello sus labores fueran cada vez más sencillas, todo esto se señalaba para que “V. magestad se sirva mandar platicar sobresto y proveer lo que a la salvación de tantas ánimas que pierden tanto bien por este ympedimento, con que se ganan más conviene a su santo servicio”⁶³.

En el Libro 1° Decreto tercero, “De la doctrina cristiana que se ha de enseñar a las personas de poca capacidad” fue donde el Concilio resolvió fue que se utilizaran las lenguas de los indios, pero tratar de enseñar el español. En este decreto se destacaba la necesidad de uniformar la el catecismo que se enseñaba a la gente ruda para facilitar su comprensión. Por lo que el decreto señalaba que el Concilio “a ordenando y aprobado un catechismo universal para todo este arçobispado y provinçia en el qual se contiene la summa de lo que los christianos son obligador a saber, y la explicaçión dello”⁶⁴.

En el mismo decreto se encargaba a los prelados que se hicieran traducciones de las doctrinas a las lenguas de los naturales, siempre y cuando fuera un idioma de uso común. También se hacía hincapié en el cuidado de los impresos y se señalaba de manera específica que las traducciones serían de doctrinas y catecismos. Fuera de las que se recomendaba traducir, quedaba prohibido utilizar

⁶² *Ibíd.* p. 591.

⁶³ *Ibíd.* T. II, Vol. I, p. 88.

⁶⁴ *Ibíd.* T. III, p. 48.

otros textos, bajo amenaza de excomuni6n⁶⁵. Aunque de igual manera el concilio recomendaba tener escuelas para que los indios aprendieran a leer y escribir, en espa6ol, las cuales estarían dirigidas a los ni6os. Se consideraba que a partir del uso de esa lengua no únicamente se aprendería mejor la doctrina, además eso llevaría a estar en mejor policía. Como esto se prestaba a una relación de cercanía entre religiosos e indios, se manifestaba que no por ello “en ninguna manera los curas se sirvan de ellos para traer leña, çacate o cosas semexantes, so pena de ser castigados rrigurosamente por el prelado...”⁶⁶.

En el mismo tenor que los dos concilios anteriores, el tercero también prohibía el uso de cualquier libro o manuscrito entre los indios, sin que hubiera sido examinado a profundidad. Se consideraba que algunas de las publicaciones o manuscritos que circulaban por la Nueva España no tenían el rigor teol6gico o canonista y que llevaban plasmados muchos errores. El decreto quinto, del libro primero prohibía que se imprimieran, comerciaran, recomendaran, utilizaran libros y menos aún se los entregaran a los indios, sin antes pasar por la inspecci6n debida. En caso contrario habría consecuencia, la cual además de llevar la incautaci6n de los libros y su prohibici6n, también había una pena de cincuenta pesos de plata de minas “aplicados a obras pías, denunciador y gastos de justícia, por yguales partes”⁶⁷.

En el título primero del libro tercero del concilio de 1585, se señalaban las responsabilidades de los obispos y entre otras muchas cosas, se establecía la importancia de examinar a los candidatos a ser miembros del clero, regular y secular. En este apartado se hacía patente la ignorancia de los religiosos y de encontrar precisamente en esa falta de conocimiento profundo, de aspectos teol6gicos y de las lenguas de los indios. El segundo de los aspectos señalados formaba una barrera idiomática que hacía prácticamente imposible a los indios conocer la doctrina cristiana. De tal manera que el concilio amonestaba “a los prelados, y si es nesesario manda, que dentro de seis meses, con aperçibimiento

⁶⁵ *Ibíd.* p. 49.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 50.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 52.

que si en este tiempo no lo aprendieren, *ipso facto* quede baco, y se probea a otro aquel benefiçio y partido; pero siendo la lengua muy diffiçil, o aviendo alguna otra causa, podrá el prelado dar otros seis meses para término perentorio, sin poder añadir más tiempo...”⁶⁸.

En el Concilio Tercero la distinción se puso mayor atención a la diferencia que había entre indios y otros grupos étnicos. Desde luego se equipararon en ciertos rangos en los que otros grupos e incluso algunos españoles también entraron, esto por ser sujetos que necesitaban de protección y por los cuales tanto la Iglesia como la corona debía velar. De manera que al revisar los papeles que conformaron el concilio, podemos decir que se consideraba al indio, como una persona ruda, ignorante, pusilánime, tímido, necesitada de protección, por ello algunas de las propuestas y de los decretos eran en relación al tutelaje y buen trato, asimismo se hablaba de privilegios que gozaban por ser nuevos en la fe y por último, la minoría de edad en la que vivían perpetuamente.

Luego de la revisión de los conjuntos de leyes, de los concilios y otros materiales orientados en la definición jurídica de la población originaria de América, no podría estar por completo de acuerdo con lo que establecía José Llaguno, al decir que el indio era para la Iglesia “un ser débil, necesitado de tutela y protección de sus mayores bajo su doble aspecto de neófito y de hombre” (Llaguno, 1963: 39). En el parecer de Llaguno y de su visión idealizada de indios e Iglesia, los concilios estuvieron orientados a proteger a los naturales, pero de ninguna manera consideró a ese sector como sujetos activos y reactivos, sino como pasivos, quienes no opondrían resistencia a las medidas de la Iglesia novohispana. En todo caso, las palabras de Jorge Traslosheros son más adecuadas, pues nos habla del indio definido como

...un ser humano de plena racionalidad, vasallo libre, no sujeto ni a esclavitud ni servidumbre, cristiano nuevo, inocente, de miserable condición, con derecho a su jurisdicción, su gobierno y sus formas de propiedad, pero en situación de desventaja ante los pobladores de las Indias Occidentales y Filipinas, es decir, de condición de miserable, por lo que debía otorgarse un trato

⁶⁸ *Ibíd.* p. 84.

“benevolente”, ser considerado y tratado como menor de edad y permanecer bajo la tutela de la Corona y de la Iglesia. (Traslosheros, 2010: 135)

El mismo Traslosheros señala que el indio no fue entendido de manera idealizada por la Iglesia. Así pues, el autor antes mencionado nos refiere el asunto del proceso de definición de la personalidad jurídica del indio, proceso que ya hemos referido en el primer capítulo y en el cual “el habitante de la antigua Mesoamérica se incorpora a la monarquía como vasallo sujeto de derechos y obligaciones, lo que genera a su vez los mecanismos judiciales que permitían hacer valer su condición” (Traslosheros, 2010: 135). De tal manera que en el Concilio tercero se hablaba de un indio idealizado o ideal, que era dócil y siempre dispuesto a participar en el culto, pero también encontramos referencias al peligroso, criminal, hasta opuesto a la religión, de tal forma que existe en los decretos una legislación para la procuración de justicia en casos de crímenes contra la fe que cometieran los indios. En algunos de los decretos no se establece que los indios sean los sujetos a los que estén referidos a los crímenes a los que se hacía referencia, pero si hace alguna aclaración pertinente en el caso de que eso sucediera.

Para referirse al indio se utilizaron conceptos de la legislación civil española, como rudo, miserable, pusilánime, todos estos se usaban para designar personas con cierta condición de marginalidad. En el decreto tercero, del libro primero se señalaban los indios como “personas de poca capacidad”, entre los que también se encontraban los niños y los esclavos. En el Libro tercero, decreto tercero, se habla del especial cuidado que los obispos debían tener con los miembros más rudos de sus congregaciones y estar atentos a la enseñanza del evangelio de ellos.

En el primer capítulo abordé la condición de miserable de los indios, que sería una de las últimas características que se agregarían en la definición jurídica de éstos. En el caso de los postulados conciliares, además de entenderse como una condición de pobreza, también se utilizó como una forma de explicar porque vivían en esas condiciones de total desconocimiento y desapego de la religión católica. En el decreto sexto del libro primero, “Para eliminar de los indios los obstáculos de su salvación”, se señalaba la necesidad de eliminar todo rastro de las antiguas

religiones “porque del todo se pierda la memoria de la subyección del demonio en que estos miserables vivían...”⁶⁹.

Las ideas más abundantes en relación a los indios fueron las que hablaban de la protección y el tutelaje, así como de la eliminación de ciertas cargas fiscales, de utilizarlos para trabajos pesados y la importancia del trato bondadoso por la gran timidez que los caracterizaba. En ese sentido, una de las primeras acciones en las que notamos ese discurso de la protección y buena trato del indio fue con la carta que el Ayuntamiento de la ciudad de México entregó al concilio. El escrito estaba formado por una serie de peticiones, que se hicieron al nombre del Cabildo, pero que la entregaron en persona los regidores Juan Velázquez de Salazar y Alonso de Valdés Bolante, sobre diversos puntos que le interesaba tratar, todos ellos eran por la preocupación de asuntos que tenían que ver directamente con los indios. Así pues se pedía:

que se suplique al rey autorice a los obispos para remover de beneficios no perpetuos en pueblos de indios, a los clérigos indeseables que los oprimen. Que no se provea de curato a los clérigos sin previa oposición, y se prefiera a los que hablen la lengua de los naturales. Que no tengan en sus partidos estancias de ganado ni sementeras por la vejación que resulta a los naturales. Que se prohíba a los curas usar a los naturales como tamemes sin paga. Que no cobren los curas a los naturales por la visita a sus pueblos. Que no les vendan cosas para el culto. Que se les señalen los servicios que deben prestarles⁷⁰.

El primer punto es en el que más argumentos se esgrimieron a favor de los indios, se hablaba de los abusos de los beneficiados y que los indios no se quejaban por temor a represalias, pues “como gente tímida y de poco sujeto, no osan quejarse de los agravio que el beneficiado les haze y así están en muchas partes oprimidos y vejados por hazerles servir personalmente en sus estancias”⁷¹. Por otro lado también se hablaba de la necesidad de examinar a los curas encargados de los beneficios, pues se decía que algunos de los que los ocupaban no eran ejemplo de buen comportamiento para los indios, además de que en muchos casos no sabían hablar la lengua de los lugares a donde iban y esto no les permitía tener

⁶⁹ *Manuscritos del Concilio Tercero*, T III, p. 53.

⁷⁰ *Manuscritos del concilio tercero...* T. I, pp. 161-162.

⁷¹ *Ibíd.* p. 162.

relaciones estrechas con sus feligreses, por un profundo problema de comunicación.

Los decretos buscaban tener religiosos, tanto seculares como regulares, más comprometidos con las causas de la Iglesia novohispana. El cuidado de los indios era por lo tanto de primordial interés y se encargó, tanto a los miembros más altos como a los religiosos de las poblaciones más pobres y alejadas, que estuvieran muy pendientes de las necesidades de los indios.

El aspecto que más me interesa, es el indio idólatra en el Concilio Tercero. La idolatría no aparece del todo definida, esto en parte porque no se trataba de tener definiciones teológicas sino normas que sirvieran para la adecuada administración de sacramentos y la evangelización; pero la podemos advertir en entre líneas en algunos de los decretos, que se puede entender como los restos de las antiguas religiones. Se entiende como un aspecto negativo propio de los indios, pero no exclusivo, pues se consideraba que esto se podría propagar. La adoración de los falsos dioses sería como la manera más común y la hechicería como su representación más clara y manifiesta. El sentido teológico no es el que preocupaba a los integrantes del Concilio tercero, sino el canónico y la claridad del proceder en casos donde implicará delitos contra la fe.

El decreto sexto del libro primero, “Para eliminar de los indios los obstáculos de su salvación”, es donde más referencias encontramos a la idolatría. El decreto iniciaba por señalar que “Para que los indios se conserven en la fe que se les enseña, y no vuelvan al vómito de las idolatrías que dexaron, grandemente conviene quitarles de delante qualquier rastro de sus ritos antiguos, que les pueda ser ocasión para esto”⁷². La vigilancia y el control de los actos públicos eran indispensables para la eliminación de los comportamientos idolátricos.

El mismo decreto antes mencionado, señalaba la prohibición de uso de mascarar e insignias y cualquier otro elemento que pareciere sospechoso. Además se encarga vigilar las canciones que cantaban los días de fiestas, pues podrían ser algunas alusivas a sus antiguas deidades. También se ordenaba la eliminación de

⁷² *Ibíd.* T III, p. 53.

los dioses que se encontraran presentes en las construcciones sobre todo en las iglesias, así como el derribo definitivo de los lugares de culto de origen prehispánico. Otro aspecto que se destacó en el mismo decreto; y que en los anteriores concilios ya se había abordado, fue el del patrón de asentamientos dispersos de los indios, lo cual el sínodo consideraba como un elemento que agudizaba el problema de la idolatría. Por ello se invitaba a la reconfiguración de pueblos, la reducción de varios en uno solo facilitaría la evangelización y ayudaría con el control de los indios. Al parecer el vivir tan dispersos unos de otros, los dejaba “fuera de congregación y policía humana; porque de aquí nasce no dexar sus costumbres y antigua fuerza, no ser enseñados en nuestra sancta fee, y desengañados de sus errores...”⁷³.

El título cuarto del libro quinto llamado “De los herejes” es donde podemos encontrar la parte más importante de los decretos en relación a la idolatría. (Ya hemos hablado en el primer capítulo de la relación entre herejía e idolatría, por lo que no volveremos a hacerlos aquí.) Aunque en términos generales, después de los procesos seguidos por Juan de Zumárraga, no se utilizó el concepto de herejía para calificar los crímenes contra la fe de los indios. En la primera parte de este apartado se podía pensar que se refiere a la herejía de manera general, pues dice: “Considerando este sancto concilio quam grave peccado sea faltar y retroceder nuestra sancta fee cathólica...”⁷⁴. Pero más adelante señala a aquellos que se habían alejado de la idolatría para luego volver a ella. Más que en el indio idólatra, se ponía atención a los incitadores, “aquellos que siendo guía y maestros de los demás, los pervierten y apartan del culto debido al verdadero Dios y los ynduçen a adorar ídolos y servir a los demonios...”⁷⁵.

Es en este apartado donde vemos la parte contraria al indio bueno, dócil y dispuesto a cooperar en cualquier cosa que los españoles decían. Se menciona que el buen trato que han recibido de los obispos había resultado en que éstos no tuvieran miedo y respeto por la religión y por ello “como se ha experimentado en

⁷³ *Ibíd.* pp. 53-54.

⁷⁴ *Ibíd.* p. 211.

⁷⁵ *Ídem.*

muchas partes desta provincia, y temiendo el grave daño que se podía seguir en la conversión y conservación destas naturales en la fe christiana, no rreprimirse con penas y castigo aqueste atrevimiento...”⁷⁶. Bajo este argumento, el Concilio señalaba que era indispensable proceder de manera más rigurosa contra los idólatras, se pretendía encontrar a los dogmatistas, quienes eran el centro del problema. Una vez que estuvieran ubicados estos personajes, se pedía que:

proçedan contra ellos con medios rrigurosos, aplicando las penas que vieren conviene para enmienda destes y rreparo de los demás, a cuya paternal providençia dexa este sancto conçilio el arbitrio de la calidad de las penas, encargando, como encarga, no se impogan penas pecuniarias, porque no son condignas a la gravedad del delicto, no proporçionadas a la pobreza de los yndios, sino penas corporales en que se muestre que no se pretende más que el bien y rremedio de sus ánimas, el qual se encomienda grandemente a los prelados, pues dellas han de dar quenta a Dios nuestro Señor.⁷⁷

En el título sexto del libro Quinto, se habla “De los sortílegos” y se condena su actividad. No se refiere el decreto al caso de los indios de manera particular, pero se pone de manifiesto que no se trataba únicamente del sujeto que fungía como hechicero, pues también penaba a aquellas personas que acudieran con éstos con la finalidad de “buscar reparo dellas, e a inquirir los subçesos futuros”⁷⁸. Lo interesante de este decreto es que se habla de la impartición de justicia en estos casos, por un lado se reconocía a los hechiceros como el foco de infección, pero al mismo tiempo se imputaba responsabilidad a quienes los buscaban. En ese caso, se señalaba que para aquellos que acudieran a los hechiceros se harían acreedores a una “penitençia pública un día solemne, mientras se diçe la missa mayor en su parochia, en cuerpo, descalço, descubierta la cabeça, con una soga çeñida por el cuerpo y una candela ençendida en las manos, y allí se lea públicamente su sentencia, y su fuere español, pague dos marcos de plata para la fábrica de la yglesia, denunciador y obras pías”⁷⁹. Se presenta una atenuante para los culpables de hechicería, esto era que de presentarse solos y no esperar a una denuncia, entonces el juez sería benigno en la resolución de los casos.

⁷⁶ *Ídem.*

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ *Ibíd.* p. 216.

⁷⁹ *Ibíd.* p. 127.

Encontramos una cantidad de autodenuncias importante a partir de la década de 1620, lo cual coincide con las fechas de la publicación de los decretos. Lo que me parece más interesante de estos procesos, es que por lo general eran españoles que se autodenunciaban por haber acudido a los indios hechiceros. Además fue también el tiempo del “resurgimiento de la idolatría” como lo llamarían Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna.

La idolatría entonces se explica por un lado, como los resabios de la antigua religión que no desaparecía del todo, por el otro también se explicaba como la forma en que los indios entendían (o según los argumentos de los integrantes del Concilio de mal entender) y se apropiaban del cristianismo, pero adaptado a la circunstancia novohispana y los contextos particulares de cada población. La idolatría fue utilizada como medio de control y arma política para desprestigiar a los indios, sobre todo cuando alguno representaba algún peligro a los intereses de la Iglesia o del gobierno civil, la relación inseparable entre Satán e idolatría implicaba una grave acusación.

La idolatría como una manera equivocada de culto divino, brindaba a los españoles la justificación de apropiación de tierras y aguas de los indios, bajo el pretexto de la necesidad que éstos tenían de conocer al verdadero Dios. Una vez que estos aceptaban el cristianismo, de manera consciente o inconsciente, forzados o por voluntad propia, se convertían en parte de la ecúmene y al cometer una falta como las prácticas idolátricas, al igual que todo católico se hacían acreedores a una sanción. El Concilio Tercero así lo señala, pero como hemos visto el simple hecho de ser indio era una atenuante.

No considero que los religiosos de la época hayan utilizado el concepto como sinónimo de sincretismo o incluso que ahora mismo pudiéramos entenderlo de tal forma, tal y como se ha señalado por Carmen Bernand y Serge Gruzinski (Bernand y Gruzinski, 1992:144), porque lo que sucedió fue un fenómeno de creación de religiosidad. Además falta ver que entendían los propios indios por idolatría, aspecto que nos resulta difícil hacerlo para esta época, pero con los pocos datos que contamos, diremos que en las fuentes de manufactura india, se

desligaban de las antiguas creencias de sus antepasados, aunque se resaltaba el poder político y la historia militar.

Con los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano se pusieron las bases de la legislación eclesiástica que estaría vigente durante casi dos siglos. Las resoluciones del concilio abarcaban todos los ámbitos de la vida de los cristianos, no únicamente de los indios. En el caso de este sector y concretamente de los asuntos de crímenes contra la fe pudieron dar el respaldo legal para el proceder en casos en los que los indios estuvieran implicados. Como consecuencia del Concilio veremos que se iniciará con una nueva pesquisa contra la idolatría que empezaría hacia la última década del siglo XVI, pero que se intensificará hacia la segunda del siglo XVII. Es probable que los participantes del Concilio hayan influido en todo estos, así como la publicación de los decretos en lo sucedido en el siglo XVII.

No obstante la importante producción de los decretos del Concilio Tercero, así como erudita composición de estos, el problema de tener un clero (secular y regular) ignorante estaría presente. Por otro lado, mucho se dice de los indios y su flaqueza en el sentido de que fácilmente podrían alejarse del cristianismo sin una adecuada conducción de la enseñanza del cristianismo y una vigilancia permanente, además de la correcta administración de los sacramentos. Sin embargo, poco se dice de la debilidad de los españoles, peninsulares y criollos en relación a que sus creencias se veían corrompidas por las de los indios. En ese sentido, hacia el último cuarto de siglo se presenta con fuerza una idea, que también estuvo presente en el Concilio Tercero, pero con poco eco. La idolatría entendida como una enfermedad.

La explicación de que la idolatría era una enfermedad surgió, en un primer momento, por la necesidad de explicar por qué la empresa de evangelizar a los indios no era lo que se esperaba. Una de las primeras afirmaciones sobre la idolatría como enfermedad la encontramos en el prólogo del *Códice Florentino*, en donde Bernardino de Sahagún decía que “Los predicadores y confesores, medicos son de las animas para curar las enfermedades espirituales, conviene que tengan

experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador, de los vicios de la república, para enderezar con ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene, y saber entender lo que dijeren tocante...”⁸⁰. La necesidad de una adecuada evangelización era lo que Sahagún sugería que serviría como la medicina que los indios requerían para alejarse de la idolatría y por ello “menester es, de saber como las usavan en tiempo de su ydolatria; que por falta de no saber esto en nuestra presencia hazen muchas cosas ydolaticas sin que lo entendamos”⁸¹.

La definición de idolatría como enfermedad del alma se desarrolló en el siglo XVII pero con un tinte distinto. El concilio concluye así con la idea del indio idólatra que se podría arrancar de las manos de Satán a través de la evangelización. El Concilio de 1585 marca un antes y un después en la Iglesia novohispana. En relación con la idolatría y la hechicería pone los elementos teológicos y canónicos para el reconocimiento de tales males que aquejaban a los indios, pero que amenazaban con expandirse a todos los miembros de la población en la Nueva España. Se construyó entonces un andamiaje jurídico muy importante, que tuvo implicaciones culturales, sociales y económicas, pero que se verán reflejadas hasta el siguiente siglo.

⁸⁰ *Códice florentino*, Prólogo L I, f. 1r.

⁸¹ *Ídem*.

Epílogo

Todo lo que he apuntado en esta tesis tuvo como finalidad definir y entender en su justo contexto la idolatría y la hechicería. Para entender estos conceptos partí de la superstición en el cual las categorías anteriores se hallaban englobadas de acuerdo a las propuestas teológicas clásicas. La revisión de fuentes me invitaba a revisar pasajes de la Biblia, concretamente del Antiguo Testamento y así lo hice, fue en esos pasajes donde se presenta la ley del pueblo de Israel y por lo tanto las primeras definiciones jurídicas. Tomás Aquino fue la fuente principal, a través de la *Suma de teología*, es posible entender la parte teológica-filosófica de la idolatría, no consideré a Agustín de Hipona como fundamental, pues su pensamiento se encuentra presente en Aquino, después de todo el desarrollo conceptual de la superstición es a partir de la propuesta hiponiana. Además de los clásicos en teología, también advertimos la importancia de ciertos autores hispanos de la época, entre los que destacan Pedro Ciruelo y Martín de Castañega, que me brindaron el soporte teológico hispano y en las que vemos a la hechicería como un elemento más contundente en la definición de la idolatría. Además de que a través de estas obras fueron la inspiración para otras producidas en Nueva España.

El pecado y la confesión, no podían quedar fuera de mi análisis, ya que al ser la idolatría la madre de todos los pecados, era indispensable saber cómo se transmitió a los indios. Asimismo, al ser el pecado una falta, transgresión a las normas dictadas por Dios y la Iglesia, por lo que, de acuerdo con la Iglesia, era necesario reconciliarse con éstos dos, la forma correcta de hacerla era a través de la confesión que como apunté se trata de una forma de aplicación de justicia y un lugar en donde se podía reconocer a los idólatras y hechiceros.

El énfasis de la tesis lo he puesto en la historia del concepto de idolatría en el arzobispado de México. Por un lado, presenté los procesos inquisitoriales, en ellos notamos la preocupación del actuar religioso de los indios, la manera de corregirlos fue a partir del sentido jurídico de la idolatría y la hechicería. El cargo más recurrente fue el de idolatría, los hechiceros se presentaron como sujetos dañinos a la sociedad y la severidad de las penas dan cuenta de ello. No hay

definiciones que se puedan seguir en esos procesos, pero se advierte la preocupación por reconocerlas como crímenes.

Luego de la remoción de inquisidor de Juan de Zumárraga, la idolatría se empezó a definir en las obras de los religiosos. La atención la centré en el análisis a ciertos autores poco estudiados hasta ahora y su preocupación por tener claros los conceptos de idolatría y hechicería. La figura de Juan de Zumárraga ha sido por lo general investigada en su papel como juez inquisidor, pero no en su faceta intelectual, mientras que se ha puesto mucho énfasis en los escritos de su compañero de orden y de intereses, Andrés de Olmos. Zumárraga ha resultado fundamental para entender la conformación de un concepto de idolatría aplicado a los indios novohispanos, es el primer concepto amplio que se tiene.

Juan de Zumárraga nos pone sobre la mesa y de manera contundente a la hechicería como una de las formas en que se manifestaba la idolatría. El obispo no fue el primero en esbozar esta idea, pues como vimos algunos autores españoles de la época ya lo mencionaban, pero sí fue él quien lo trabajó más afondo en los primeros años del establecimiento español. Esta inquietud se encontraba ya presente desde sus años de inquisidor, pues algunos juicios contra indios así lo dejan ver, pero los planteamientos y argumentos más sólidos los encontramos en sus obras y en las que se produjeron por su mandato. Ese planteamiento del prelado sería luego bastante explotado por otros autores, en distintos momentos. Las doctrinas son prueba de ello, pues en los apartados sobre el primer mandamiento y las ofensas a Dios se habla de la hechicería como la manifestación física de la idolatría, en la que se reprobaba, el realizarla, participan activamente e incluso en no denunciarla.

Por otro lado, no debemos olvidar que los textos de Zumárraga son parte de todo un proyecto de Iglesia novohispana apenas naciente. Estos trabajos se publicaron al lado de textos de origen europeo, pero traducidos al español para fortalecer al clero que se encontraba para administrar y atender las necesidades los novohispanos (no únicamente indios). Al hacer una análisis del conjunto de las obras de Zumárraga y de los primeros impresos, se notan varias formas de

entender la idolatría y la hechicería, pero que al ser estos asimilados por el obispo dan un visión en conjunto, tanto teológica, como jurídica.

La suerte de las obras de Zumárraga cambió con la llegada de un segundo arzobispo, Alonso de Montúfar. El primero de ellos estaba altamente influenciado por Erasmo de Rotterdam, para el tiempo en que el segundo prelado arribó a México, Erasmo no era bien visto por la corona española. Por ello, los libros de Zumárraga fueron censurados y a partir de ello poco utilizados. El proyecto del primero obispo quedó entonces entroncado, por otros, aunque no tan diferente del todo, el cual se plantearía entre concilios como lo pudimos advertir.

Los Concilios Provinciales muestran la producción e integración de una legislación de la Iglesia novohispana. Los concilios no se centraron únicamente en indios y en las desviaciones a la fe, pues la finalidad era tener leyes que permitieran tener una buena administración del arzobispado, así como de tener las herramientas para lograr la efectiva aplicación de los sacramentos a toda la población. En el caso particular de los indios, se buscaba construir un camino único para la evangelización, así como brindar los materiales más adecuados para cumplir con el propósito. La correcta instrucción en la fe fue uno de los caminos que se siguió como lucha contra la idolatría y la hechicería, de manera particular en los primeros dos concilios.

Alonso de Montúfar, el segundo arzobispo de México, fue el encargado de presidir dos de ellos, en 1555 y 15565. El primero resultó más amplio e interesante, pues se plantearon y se resolvieron muchas de las cuestiones que ya se anunciaban desde la época de Zumárraga. Hay pocas referencias directas a los indios en los decretos del Primer Concilio, pero las que se encuentran presentes son contundentes. El segundo Concilio, fue una adaptación de las decretales del primero a lo ordenado por el Concilio de Trento, pero no fue tan ambicioso y sus alcances tampoco lo fueron.

El combate contra la idolatría y la hechicería no sólo se manifestó en el plano de la intelectualidad o en los compendios de los decretos producidos en los concilios provinciales. Como ya mencionábamos, la evangelización se planteó como una de

las formas para atender ese problema entre los indios, de esa forma el arzobispo Montúfar se valió de una serie de elementos que le ayudaran a que los indios se acercaran a la Iglesia. Como pudimos advertir la devoción creada expresamente para lograr ese objetivo fue el culto a Guadalupe, cuyo origen lo encontramos a través de ciertos indicios en los años posteriores al primer concilio.

La producción literaria también jugó un papel importante, pues como parte de la lucha contra la idolatría a través de la evangelización, Alonso de Montúfar de manera particular y los sínodos promovían las obras que tuvieran como fin ayudar a los evangelizadores. Por otro lado, también se censuraron algunas obras que consideraron como peligrosas o con contenidos inapropiados, una de ellas fue la *Doctrina breve* de Juan de Zumárraga por ciertos errores que incluían algunas propuestas erasmistas, pero que finalmente se resolvieron sin mayor problema.

Hacia el final del trabajo presentamos el Tercer Concilio Provincial Mexicano, que bien podría entenderse como el momento cumbre de la consolidación de las instituciones hispanas en la Nueva España. La figura central de este periodo sería Pedro Moya de Contreras, el impulso que le dio y luego la participación tan activa de este personaje fue decisiva en las resoluciones finales del Concilio. Este último sínodo del siglo XVI representa la consolidación de la Iglesia novohispana y coincide con la implantación definitiva de las instituciones hispanas en América. También en estos años se dan los últimos toques a la definición jurídica del indio, lo cual da cierto soporte y certeza a las consideraciones canonistas del Concilio tercero, en relación a la idolatría y la hechicería.

Las disposiciones del Tercer Concilio fueron hechas por varios actores, la Iglesia no fue la única en participar, de manera que los decretos son una construcción intelectual hecha por varios especialistas. El sínodo de 1585 creó una legislación eclesiástica que contemplaba a todos los sectores de la población novohispana, en el caso de los indios quedaba de manifiesto el trato diferenciado al que estaban sujetos, como el dejarlo fuera de la administración de la justicia inquisitorial. Las desviaciones de la fe como la idolatría y la hechicería quedan condenadas en los decretos del concilio, los indios fueron considerados como herejes y se postulan

las formas en que tendrían que ser atendidos estos casos. El hechicero es señalado como un sujeto perjudicial no únicamente para los indios, sino para otros grupos sociales. Una idea nueva que ronda es la de la idolatría como una enfermedad del alma y que era propia de los indios, pero altamente contagiosa y amenazante. Esta consideración tendrá su pleno desarrollo en el siglo XVII, por lo que no la desarrollé, pero sí la apunté.

Lo último que abordé en la tesis, fueron los decretos producidos en 1585 y con la primera versión de ellos porque considero que con ello se cierra un ciclo en la definición filosófica-teológica- y canónica-jurídica de la idolatría y la hechicería de los indios del arzobispado de México. El análisis y la historia de los decretos conciliares llevan a otro proceso que culmina en el siguiente siglo, por lo que no es posible desarrollarlo en este momento, queda para el futuro, pues cuento con la información suficiente para hacerlo.

Es importante señalar que lo que aquí se ha presentado no se debe entender como la única línea sobre la idolatría y la hechicería de los indios que hubo en la Nueva España o incluso en la propia España. Es uno más de los discursos utilizados por la Iglesia y por la corona española, para explicar a otro no cristiano y la manera en que se entendió en el arzobispado de México. Han quedado algunas líneas de investigación abiertas, como posibilidad para futuros trabajos o bien como invitación para otras investigaciones.

Fuentes:

Archivos:

Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México

Archivo Histórico del Arzobispado de México

Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe

Archivo General de la Nación

Colecciones documentales y guías documentales:

CARRILLO CÁZARES, ALBERTO.

2007-2011 *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos Albertos Carrillo Cázares, V Tomos, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, Zamora.

ESCOBAR, ARMANDO M.

1997, *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los Tarascos por Nuño de Guzmán. 1530*, Introducción, versión paleográfica y notas Armando M. Escobar Olmedo, Frente de Afirmación Hispanista A.C. Morelia.

GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN.

1980, Colección de documentos para la historia de México, Porrúa, México.

GONZÁLEZ OBREGÓN, LUIS.

1912, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México.

-----.

1980, *Proceso inquisitorial del Cacique de Tetzoco Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)*, Estudio preliminar de Luis Gonzalez Obregón, Gobierno del Estado de México, Toluca.

-----.

1935, *Proceso de Luis Carvajal (El mozo)*, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Martínez Díez, Gonzalo.

1997, *Bulario de la Inquisición española. Hasta la muerte de Fernando el católico*, Editorial complutense, Madrid.

Martínez Ferrer, Luis.

2009, *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Edición histórico crítica y estudio preliminar Luis Martínez Ferrer, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora, 2009.

MAZÍN, OSCAR.

1999, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México: Inventario y Guía de acceso*, el Colegio de Michoacán, Zamora.

PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO.

1944, *Papeles de Nueva España*, Vargas Rea, México.

SUESS, PAULO.

1992, *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos del siglo XVI*, Aby-Yala, Quito.

WATSON MARRÓN, GUSTAVO. (y otros)

2002, *Guía de documentos novohispanos del Archivo Histórico del Arzobispado de México*, Arquidiócesis Primada de México, México.

WATSON MARRÓN, GUSTAVO. (y otros)

2006, *Guía de Documentos novohispanos del Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe*, CD, México.

Fuentes primarias impresas

ACOSTA, JOSEPH.

1995, *Vida religiosa y civil de los indios (Historia natural y moral de las indias)*, Prólogo y selección Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ALVA, BARTOLOMÉ DE.

1634, *Confessionario mayor, y menor en la lengua mexicana. Y platicas contra las supersticiones de idolatría, que el día de oy an quedado a los Naturales desta Nueva España, é insturccion de los Santos Sacramentos*, Francisco Salbago, impressor del secreto del Santo Officio, Por Pedro Quiñones, México.

ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE.

1975, *Obras históricas*, Edición Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ANUNCIACIÓN, DOMINGO DE LA.

1565, *Doctrina cristiana breve y compendiosa por via de dialogo entre un maestro y un discipulo sacada en lengua castellana y Mexicana*, Casa de Pedro Ocharte, México.

ANUNCIACIÓN, JUAN DE LA.

1575, *Doctrina christiana muy cumplida, donde se contiene la expisicion de todo lo necessario para doctrinar a los yndios, y administrarles los sanctos sacramentos. Compuesta en lengua castellana y mexicana*, Casa de Pedro Balli, México.

ARENAS, PEDRO DE.

1668, *Manual de las lenguas castellana, y mexicana, en que contienen las palabras, preguntas y respuestas mas comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre los Españoles é Indios*, Juan Ruyz, México.

ÁVILA, FRANCISCO DE.

1717, *Arte de la lengua mexicana, y breves platicas de los mysterios de Nuestra santa fe catholica, y otras para la exortacion de su obligación á los indios*, Herederos de la viuda de Miguel de Ribera Calderón, en el Empedrillado, México.

BAPTISTA, JOAN.

1600, *Advertencias para los confesores de naturales*, Convento de Santiago Tlatilulco, México.

BENAVENTE, FRAY TORIBIO DE.

1988, *Historia de los indios de Nueva España*, Alianza Editorial, Madrid.

CAROCHI, HORACIO.

1983, *Arte de la lengua mexicana*, (1645), Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CASTAÑEGA, FRAY MARTÍN DE.

1994, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Edición de Roberto Muro Abad, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.

-----*Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Edición con estudio preliminar y notar Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS.

1956, *Historia de las indias*, Biblioteca Ayacucho 3 vols. Caracas.

1975, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Advertencia preliminar Agustín Millares Carlo, Introducción Lewis Hanke, Fondo de Cultura Económica, Colección popular, México.

CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO.

1985, *Crónica de la Nueva España*, Prólogo Juan Millares Ostos, Editorial Porrúa, México.

CHIMALPÁHIN, DOMINGO.

2001, *Diario*, Consejo Nacional para la Culturas y las Artes, México.

-----.

2003, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Consejo Nacional para la Culturas y las Artes, México.

CIRUELO, PEDRO.

1519, *Arte del bien confesar, así para el confesor como para el penitente*, Alcalá, 1519.

-----.

1986, *Tratado de las supersticiones*, Presentación: María Dolores Bravo, , Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

1975, *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1979, *Códice Florentino*, Secretaría de Gobernación, México.

CÓRDOVA, PEDRO DE.

1544, *Doctrina cristiana para la instruccion y informacion de los indios por manera de historia*, México.

CORTÉS, HERNÁN.

1994, *Cartas de relación*, Editorial Porrúa, México.

DE LA SERNA, JACINTO.

1953, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.

DE LA MADRE DE DIOS, FRAY AGUSTÍN.

1986, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano, mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas descalzos de la Provincia de la Nueva España*, (1653), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL.

1999, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México.

1550, *Doctrina christiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*, Juan Pablos, México.

DURÁN, FRAY DIEGO.

1984, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Porrúa, México.

EYMERICO, NICOLAO DE.

1821, *Manual de inquisidores, para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Imprenta de Feliz Aviñon.

GANTE, FRAY PEDRO DE.

1981, *Doctrina Christiana en lengua mexicana (1553)*, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, México.

GERSON, JUAN.

1544, *Tripartito del cristianismo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina Cristiana. A cualquiera muy provechosa*, Juan Cromberger, México.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, JUAN.

1987, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México.

LEÓN, MARTÍN DE.

1611, *Camino del cielo en lengua mexicana, con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un cristiano deve creer, saber, y obrar, desde el punto que tiene uso de razon, hasta que muere*, Empronta de Diego López Dávalos, México.

LORENZANA, FRANCISCO ANTONIO.

1769, *Concilios Provinciales. Primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, Presidido por el Ilustrísimo y Rmo. Señor D. F. Alonso de Montúfar*, Imprenta de el Superior Gobierno de el Br. D. Joseph Antonio de Ogal, México.

MACHADO, JUAN.

1646, *Perfecto confessor y cura de almas*, Viuda de Francisco Martínez, Madrid.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, PEDRO.

1964, *Décadas del nuevo*, Estudio y apéndices de Edmundo O'Gorman, José Porrúa e Hijos, México.

MENDIETA, GERÓNIMO DE.

1870, *Historia eclesiástica indiana*, Edición Joaquín García Icazbalceta, Antigua Librería, México.

MOLINA, FRAY ALONSO DE.

1975, *Confesionario mayor en la lengua Mexicana y castellana*, Introducción de Roberto Moreno de los Arcos, Suplementos al Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México.

1970, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970.

MOTOLINIA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE.

1985, *Historia de los indios de la Nueva España*. [1541] Edición, introducción y notas de Georges Budot, Unigraf, Madrid.

1996, *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, el Colegio de México, 1996.

MOROTE, LUIS.

1700, *Despertador republicano...con varias adiciones necesarias para despertar las obligaciones de los estados, y oficios, y para los curas, comissarios del Tribunal del Santo Oficio y confesores*, Doña María de Benavides viuda de Juan de Ribera, México.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO.

2000, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. México, Colegio de San Luis y Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala.

1998, *Historia de Tlaxcala, (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)* Paleografía, introducción notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.

MURILLO VELARDE, PEDRO.

2004, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Trad. Alberto Carrillo Cazares con la colaboración de Pascual Guzmán de Alba, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, Zamora.

NÚÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO.

1988, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición: María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, presentación de Elsa Celia Frost, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

OLMOS, FRAY ANDRÉS DE.

1990, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Edición de Georges Baudot, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

-----.

1996, *Tratado sobre los siete pecados mortales (1551-1552)*, Edición de Georges Baudot, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALAFX Y MENDOZA, JUAN DE.

1986, *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, Miguel Ángel Porrúa, México.

PAREDES, IGNACIO DE.

Doctrina breve sacada del catecismo mexicano, sin datos de imprenta.

-----.

1759, *Promptuario. Manual mexicano, que a la verdad podrá ser utilissimo á los parrochos para la enseñanza*, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México.

PÉREZ, MANUEL.

1723, *Cathecismo romano, traducido en castellano y mexicano*, Francisco de Rivera Calderon, México.

REINA MALDONADO, PEDRO DE.

1653, *Norte claro del perfecto prelado en su pastoral gobierno*, T. I y T. II, , Imprenta de Melchor Sanchez, Madrid.

RICHEL EL CARTUJANO, DIONISIO.

1544, *Este es un copendio breue que tracta d la manera de cómo se ha de hazer las processiones*, Juan Cromberger, México.

RIPALDA, JERÓNIMO.

1878, *Catecismo de la doctrina cristiana* (Traducido literalmente al mexicano por el P. Ignacio Paredes, de la misma Compañía) (1616), Imprenta Católica, México.

ROTTERDAM, ERASMO DE.

2005, *Coloquios familiares*, Edición de Alonso Ruiz de Virués, Anthropos, Barcelona.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO.

1953, *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuentes Cultural, México.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE.

2000, *Historia General de las Cosas de Nueva España.*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

1583, *Psalmódia cristiana, y sermonario de los Sanctos del año, en lengua mexicana*, Pedro Ocharte, México.

SARDÓ, JOAQUÍN.

1810, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen del N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma*, En casa de Arizpe, México.

Solórzano y Pereyra, Juan de.

1736, *Política indiana*, Mateo Sacristán, Madrid.

TEZOZÓMOC, FERNANDO ALVARADO.

1975, *Crónica mexicáyotl*, Traducción del náhuatl de Adrián León, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

TORQUEMADA, JUAN DE.

1986, *Monarquía Indiana*, Porrúa, México.

TOVAR DE TERESA, GUILLERMO.

2006, *El pegaso o el mundo barroco novohispano del siglo XVII*, Estudios introductorios de: David Brading, José Pascual de Buxó y Jaques Lafaye, Editorial Renacimiento, Barcelona.

VENEGAS, MIGUEL.

1781, *Manual de parrocos, para administrar los santos sacramentos y executar las demas funciones de su ministerio*, Colegio Real de San Ignacio, Puebla.

VITORIA, FRANCISCO DE.

1975, *Relecciones sobre los indios y el derecho a la guerra*, Espasa-Clapse, Madrid.

ZORITA, ALONSO DE.

1999, *Relación de la Nueva España*, Edición, versión paleográfica, estudios preliminares y apéndices Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrdt y José Mariano Leyva, CONACULTA, México.

ZUMÁRRAGA, JUAN DE.

1544, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano pa comun inteligencia*, México.

-----, *The Doctrina Breve in fac-simile, Published in the City of Tenochtitlan, Mexico*, Thomas F. Merchan Editor, Nueva York, United States Catholic Historical Society, 1928.

-----.
1546, *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera pa gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion pa indios con todo lo principal y necessario que el xpiano debe saber y obrar*, México.

-----.
1547, *Regla christiana breve, pa ordenar la vida y tipo de xpiano que se qere salvar y tener su alma dispuesta, pa que Jesucristo more en ella*, México.

Bibliografía

1969, *Agüeros y abusiones*. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO.

1987, *Medicina y magia*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ALBERRO, SOLANGE.

1999, *El águila y la cruz*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.

-----.
2004, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México.

ALBIEZ, SARAH, DIE.

2009, “Breve relación” des Pedro Ponce de León Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko, Förderverein Bonner Amerikanistische Studien e.V. Bonn, Berlín.

ALBOREZ, BEATRIZ.

2006, “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó Matlatzinco”. En: *Estudios de cultura otomape*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 71-118.

Albores, Beatriz y Johana Broda (Coordinadoras)

1997, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

ALEJOS-GRAU, CARMEN JOSÉ.

1992, *Juan de Zumárraga y su "Regla cristiana breve" (México 1547)*, Bilbao, Servivio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Bilbao.

Álvarez Heydenreich, Laurencia.

1987, *La enfermedad y cosmovisión en Hueyapan Morelos*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, JUAN.

2010, *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

ANDREWS RICHARD Y ROSS HASSIG.

1984, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians natives to this New Spain (1629)*, Norman, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX.

2002, *Los disfraces del diablo*, Universidad de Veracruz, Xalapa.

BARABAS, ALICIA M.

2004, "La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca", en: *Desacatos*, núm. 14, "Primavera-verano", México, pp. 145-168.

BASCHET, JERÔME.

2009, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de Cultura Económica, México.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI.

2011, "Superstición y brujería en el Duranguésado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507? *Clio & crimen*, N° 8, Durango, pp. 191-224.

BERNAND, CARMEN Y SERGE GRUZINSKI.

1992, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México.

BETHENCOURT, FRANCISCO.

1997, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, Siglos XV-XIX*, Akal, Madrid.

BOURDIEU, PIERRE.

2009, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Biblos, Buenos Aires.

BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO.

2004, *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, Miguel Ángel Porrúa, Mérida.

BRODA JOHANA Y FÉLIX BÁEZ-JORGE.

2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México.

BUELNA SERRANO, MARÍA ELVIRA.

2009, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

CAMPAGNE, FABIAN ALEJANDRO.

2014, "Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini", *Revista de História Comparada*, v. 8, n. 2, Rio de Janeiro, p. 60-107. www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/revistahc.htm

2001, "El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)", *Anthologica Annua*, no. 48-49, pp.129-186.

2002, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisuperstitioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires.

2009, *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

CARMAGNANI, ANTONIO.

2004, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

CARRASCO, PEDRO.

1975, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia" en: *Historia mexicana*, v. 25, no. 2, 98, oct.-dic. 1975, México, pp. 175-203.

CASTAÑEDA, PAULINO.

"La interpretación teocrática de las bulas alejandrinas", *Anuario mexicano de historia del derecho*, vol. V, 1993, pp. 19-59.

CERVANTES, FERNANDO.

1997, *The Devil in the New world. The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Heaven, Londres.

COOK, DAVID NOBLE.

2005, *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo, Siglo XXI*, Madrid.

Corcuera de Mancera, Sonia.

1994, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1655-1771)*, México, FCE, 1994.

CORTÉS CASTELLANOS, JUSTINO.

1987, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante, Estudio introductorio y desciframiento del Ms. Vit. 26-9 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

DE ZABALLA BEASCOECHEA, ANA.

2010, "Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España". en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (Coordinadores). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 17-46.

DEHOUE, DANIÈLE.

2002, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

-----.

2010, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Superior, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

DEL VAS MINGO, MARTA MILAGROS.

1985, "Las ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias", *Quinto Centenario*, Núm. 8, Universidad Complutense de Madrid, 1985, Madrid, pp. 83-101.

DELUMEAU, JEAN.

1990, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, París, Fayard, París.

DIEGO FERNÁNDEZ, RAFAEL.

2010, "La visita al Consejo de Indias de Juan de Ovando y la Nueva España" en *Revista Chilena de Historia del Derecho Número 22*. Estudios en honor de Bernardino Bravo Lira, Premio Nacional de Historia 2010, Chile, Centro de Investigaciones de Historia del Derecho del Departamento de Ciencias del Derecho, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 2 vols. vol. I, Santiago de Chile, pp. 445-457.

DURAND, GILBERT.

2004, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México, Fondo de Cultura Económica, México.

ELIADE, MIRCEA.

2000, *Aspectos del mito*, Alianza Editorial, Barcelona.

-----.

2009, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.

-----.

2001, *El mito del eterno retorno*, Emecé Editores, Buenos Aires.

-----.

1999, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I, De la edad de piedra a los misterios de Eleusis, Paidós, México.

----- *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

ESTENSSORO FUNCH, JUAN CARLOS.

1998, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

EVANS, PRITCHARD.

1976, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.

FARBERMAN JUDITH.

2005, *Las salamancas de Lorenza*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

FAGETTI, ANTONELLA.

2010, *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidad de la BUAP, Plaza y Valdés, Puebla.

-----.

2010, "*Ixtlamatki versus nahualli*. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla", en: *Revista Pueblos y frontera digital*, Vol. 6, Universidad Nacional Autónoma de México, diciembre-mayo, México, pp. 4-23.

FERNÁNDEZ DE ZAMORA, ROSA MARÍA.

2008, "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI", *Investigación Bibliotecológica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 22, núm. 45, mayo-agosto, México, pp. 105-123.

FLORESCANO, ENRIQUE.

1995, *Memoria Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.

-----.

1995, *El mito de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México.

-----.

2004, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, Taurus, México.

FLORISTÁN, C. Y TAMAYO, J. J. (EDITORES).

1993. *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Editorial Trotta, México.

FORTEA, JOSÉ ANTONIO.

2004, *Summa Daemoniaca. Tratado de demonología y Manual de Exorcistas*, Dos Latidos, Madrid.

FOUCAULT, MICHEL.

1968, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

-----.

2014, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, curso de Lovania, 1981*, Siglo XXI, Buenos Aires.

GALINDO BUSTOS, JESÚS.

2010, *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor", Zamora.

GALINDO TREJO, JESÚS.

1991, "Eclipse total de Sol de 1611 según el Diario de Chimalpahin" *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 21, México, pp. 163-177.

GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN.

1986, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, sucesores, México.

-----.

1947, *Don fray Juan de Zumárraga primer obispo de México*, Porrúa, México.

GERHARD, PETER.

1977, "Las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia mexicana*, COLMEX, Vol. 26, No. 3, enero-marzo 1977, México, pp. 347-395.

GIL, FERNANDO.

1989, "Las Juntas eclesiásticas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga. Algunas precisiones históricas, en: Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)", X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 29-31 de marzo de 1989, Pamplona, pp. 497-521.

GINZBURG, CARLO.

2000, *El queso y los gusanos*, Muchnik Editores, Barcelona.

-----.

2003, *Historia nocturna*, Península, Barcelona.

-----.

2005, *Los Benandanti*, Editorial Universitaria, Guadalajara, 2005.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, ENRIQUE.

1997, "Un espía en la universidad", en: Margarita Menegus (Coordinadora). *Saber y poder en México, Siglos XVI-XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 105-169.

GÓMEZ HOYOS, RAFAEL.

1961, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Instituto de Cultura Hispánica de Bogotá, Madrid.

GREENLEAF, RICHARD.

1981, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, FCE, México.

-----.

1965, "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas*, Vol. 22, No. 2, Oct. 1965, pp. 138-166.

-----.

1978, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources of the Ethnohistorian", *The Americas*, Vol. 34, No. 3, pp. 315-344.

GRIFFITHS, NICHOLAS.

1998, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú Colonial*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

GRUZINSKI, SERGE.

2007, *La colonización de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México.

-----.

1985, *Les hommes-dieux de Mexique: pouvoir indien et société coloniel, XVI-XVIII siècles*, Des Archives Contemporaines, París.

HIDALGO LEHUEDÉ, JORGE.

2011, "Extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII", en: *Estudios atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, No. 42, 2011, San Pedro de Atacama, pp. 113-152.

IWANISZEWSKI, STANISLAW.

2003, "Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, n° 34, México, pp. 391-422.

JÁUREGUI, CARLOS.

2008, *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Iberoamericana Editorial, México.

KAMEN, HENRY.

1985, *La Inquisición española.*, Crítica, Barcelona.

KERSON, ARNOLD.

1998, "La Regla christiana breve de fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México", en: *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Editores: Florencio Sevilla y Carlos Alvar. Vol. III, Madrid, pp. 181-188.

LARA CISNEROS, GERADO.

2007, *El Cristo viejo de Xichú: resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, CONACULTA, México.

2012, "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates.

2014, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

2011, "Superstición en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVII", Tesis de Doctorado en Historia, Posgrado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas y Facultad de Filosofía y Letras, México, 2011.

LAVALLÉ BERNARD (EDITOR).

2005, *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.

LE GOFF, JACQUES.

1987, *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial siglos XI-XVIII*, Siglo XXI, Madrid.

-----.

1999, *La civilización del occidente medieval*, Buenos Aires, Paidós, Buenos Aires.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL.

1978, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México.

LEWIS, LAURA.

2003, *A Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Duke University Press, Durham.

LLAGUNO, JOSÉ.

1963, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio provincial mexicano (1585). Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales*, Editorial Porrúa, México.

LOCKHART, JAMES.

1999, *Los nahuas después de la conquista.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

LOPES DON, PATRICIA.

2010, *Bonfires of Culture. Franciscans, Indigenous Leaders, and The Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*, , University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO.

1997, "Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial", en: Xavier Noguez y Alfredo López Austin (Coordinadores), *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán y El Colegio Mexiquense, Zinacatepec, pp.229-254.

-----.

1967, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. VII, México, pp. 87-117.

-----.

1998, *Cuerpo humano e ideología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

-----.

1998, *Hombre-dios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

-----.

1990, *Los Mitos del Tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México.

-----.

1996, "Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores". *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 6, 1966, México pp. 97-117.

LORENTE Y FERNÁNDEZ, DAVID.

2011, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

LUNDBERG, MAGNUS.

2009, Unificación y conflicto. *La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP Arzobispo de México, 1554-1572*. Traducción de Alberto Carrillo Cázares, El Colegio de Michoacán, Zamora.

MANFREDI, MERLUZZI.

2007, "Religion and State Policies in the Age of Philip II: The 1568 Junta Magna of the Indies and The New Political Guidelines for the Spain American Colonies", Joaquim Carvalho (Editor), *Religion and power in Europe: Conflict and Convergence*, Edizioni Plus, Pisa University Press, Pisa, pp. 183-201.

MARTÍNEZ CORTÉS, FERNANDO.

1965, *Las ideas en la medicina náhuatl*, La Prensa Médica Mexicana, México.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO.

2009 "El chamanismo y la coporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica", *Cuicuilco*, No. 46, mayo-agosto, México, pp. 193-216.

2010 (a), *El nahualismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2010 (b) "Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica", *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol 41, No 22, México, pp. 113-156.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO Y ROCÍO DE LA MAZA.

2011, "Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales", en: *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 45, México pp. 163-184.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, MARÍA DEL PILAR (Coordinadora).

2004, *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, (edición en CD), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

----- (Coordinadora).

2010, *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO.

1975, *Muerte a filo de obsidiana*, Secretaría de Educación Pública, México.

Máynez, Pilar, Salvador Equiguas y Frida Villavicencia (Editores)

2014, *Contactos lingüísticos y culturales en la época novohispana. Perspectivas multidisciplinarias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MAZÍN, OSCAR.

2009, "Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú", en: *Historias*, México, núm. 72, pp. 75-90.

MEDINA, JOSÉ TORIBIO.

1952, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la inquisición en México*, Ediciones Fuente Cultural, México.

MORENO DE LOS ARCOS, ROBERTO.

1989, "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX", en *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 2, México, pp. 7-20.

MURILLO GALLEGOS, VERÓNICA.

2010, "En náhuatl y en castellano: el Dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 41, México, pp. 297-316.

NESVIG, MATIN AUSTIN.

2013, "The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in Sixteenth-Century Mexico", *The Americas*, Vol. 70, N° 2, pp. 165-201.

O'GORMAN, EDMUNDO.

2001, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

ORTEGA Y MEDINA, JUAN A.

1987, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ORTIZ DE MONTELLANO, BERNARDO.

1997, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Siglo XXI Editores, México.

Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (editores).
1984-1993, *Historia de la Inquisición española*. 2 vols., Editorial Católica, Madrid.

POOLE, STAFFORD.

2012, *Pedro Moya de Contreras Reforma Católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, Traducción Alberto Carrillo Cázares, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixedor” y Monserrat Alfau de Texeidor”, Zamora.

RAMOS, DEMETRIO.

1986, “La crisis indiana y la Junta Magna de 1568”, en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. Vol. 23, Berlín, pp. 1–62.

RAPPAPORT, ROY.

2001, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.

REYES GARCÍA. LUIS.

2001, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

RICARD, ROBERT.

1986, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

RICOEUR, PAUL.

2006, *El mal. Un desafío de la filosofía y la teología*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

-----.

1991, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Buenos Aires.

-----.

2006, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.

RIES, JULIEN.

1989, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid.

ROULET, ERIC.

2005, “Indiens et pratiques indigenes en Nouvelle-Espagne au XV^e impact et réalité de la “Conquête spirituelle”. 1521-1571”, Tesis de doctorado, Université de Reims-Champagne-Ardenne, Histoire, Reims.

RUIZ MEDRANO, ETHELIA.

1992, "Los negocios de un arzobispo: el caso de Fray Alonso de Montúfar, *Estudios de Cultura Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 12, núm. 12, México, pp. 63-83.

RUSSELL, JEFFRY.

1998, *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Editorial Paidós, Barcelona.

SÁNCHEZ DÍAZ, GERARDO Y BENEDICT WARREN.

2010, *Hechicería y curanderismo en la Costa de Michoacán. Siglo XVII*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana, Morelia.

SÁNCHEZ HERRERO, JOSÉ.

2005, "Los orígenes de la inquisición medieval", *Clío y crimen*, N° 2, Durango, pp. 17-52.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, MARÍA TERESA.

1999, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán. 1544-1546*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SCHULTES, RICHARD EVANS.

2000, *Plantas de los dioses.*, Fondo de Cultura Económica, México.

SCHROEDER, SUSAN (EDITOR).

2010, *The Conquest All Over Again. Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing and Painting Spanish Colonialism*, Sussex Academic Press, Portland.

SOLÍS ROBLEDA, GABRIELA.

2005, *Ente la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, Miguel Ángel Porrúa, México.

-----.
2013, *Entre litigar justicia y procurar leyes. La defensoría de los indios en el Yucatán colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.

TAVÁREZ BERMUDEZ, DAVID.

2002, "Idolatry as an ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial Mexico", *Journal of Early Modern History*, No. 6, pp. 114-139.

-----.
1999, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", en: *Historia*

Mexicana, El Colegio de México, Vol. XLIX, No. 2, octubre-diciembre, México, pp. 197-252.

20013, "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the Moderna in Colonial Mexico", *The Americas*, Volume 70, Number 2, pp. 203-235.

2012, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, UABJO, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Oaxaca.

1979 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Edición Ángel María Garibay, Editorial Porrúa, México.

TINEO, PRIMITIVO.

1996, "La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal", *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. V, Navarra, pp. 241-296

TRASLOSHEROS, JORGE.

2002, "El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630", en: *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. LI, núm. 3, enero - marzo, México, pp. 485-516.

2008, "Entre el otoño, la primavera y las reformas de las costumbres. La vieja y la Nueva España en la encrucijada del siglo XVII", en: *Destiempos*, Año 3, Número 14, Marzo-abril, México, pp. 82-96.

2004, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, Porrúa, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

2010, "Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750", en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (Coordinadores). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, (Serie Historia General, 25). Pp. 47-74.

VALENZUELA MÁRQUEZ, JAIME.

2007, "Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial". En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, núm. 2, pp. 39-59.

VARO, FRANCISCO.

2002, *Antiguo Testamento: Libros históricos*, Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Universidad de Navarra, Pamplona.

VIESCA TREVIÑO, CARLOS.

1984, "El médico mexicana", en: Fernando Martínez Cortés, (Coordinador), *Historia general de la medicina en México*, Tomo I. México, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

-----.

2000, *Medicina prehispánica de México*, Panorama Editorial, México.

VILLAVICENCIO ZARZA, FRIDA.

2013, *Lenguas indígenas en el México decimonónico. Ecos, pregones y contrapuntos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Laboratorio de Lengua y Cultura Víctor Franco, México.

WOOD, STEPHANIE.

2007, *Transcending Conquest. Nahua views of Spanish Colonial Mexico*, Universidad de Oklahoma, Norman, Oklahoma.

ZAMORA CALVO, MARÍA JESÚS.

2008, "Ciruelo y sus juicios contra la superstición". En: Javier San José Lera (director) *La fractura historiográfica: Las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el tercer milenio*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, pp. 781-797.

ZAVALA, SILVIO.

1991, *Repaso histórico de la bula Sublimis Deus, de Paulo III, en defensa de los indios*, Universidad Iberoamericana, El Colegio Mexiquense, México.