

Gerardo Lara Cisneros

“Introducción: La iglesia católica frente al espejismo idolátrico de los indios”

p. 13-24

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

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón

2016

270 p.

Cuadros y mapas

(Serie Historia Novohispana, 101)

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

ISBN 978-607-8441-73-0 (Colofón)

Formato: PDF

Publicado en línea: 3 de agosto de 2017

Disponible en:

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

INTRODUCCIÓN: LA IGLESIA CATÓLICA FRENTE AL ESPEJISMO IDOLÁTRICO DE LOS INDIOS

Gerardo Lara Cisneros

Por medio de un procedimiento semejante al aplicado en la Edad Media a las prácticas religiosas no cristianas en Europa, la Iglesia católica de los siglos XVI y XVII interpretó las religiones de los indios americanos como supersticiones resultado de la acción demoniaca. Las raíces de esta cuestión se remontan al pensamiento de san Agustín (siglos III y IV), que fue reformado por santo Tomás de Aquino (siglo XIII), y desde el último cuarto del siglo XIV había dado pie a la creación de manuales contra las supersticiones como el de Nicolau Eimeric,¹ entre otros. El Concilio de Trento (1545-1563) sintetizó estos principios y fortaleció el combate de las herejías y las supersticiones. En esta perspectiva se consideraba que toda idolatría y superstición implicaban un pacto con el demonio, el cual podía ser explícito (intencional) o implícito (sin intención expresa). Esta situación tuvo relevancia, pues marcaba el grado de responsabilidad del supersticioso al elegir pactar ejerciendo su libre albedrío. El pacto fue un elemento central del discurso antisupersticioso español de la época.

Frente a la amenaza protestante y ante el reto de la evangelización americana, Trento estableció una imagen de Jesucristo como bondadoso redentor pero también como juez supremo, lo que reafirmó la idea de que la sociedad debía tener en él su modelo a seguir, pues todo lo que de él emanaba era digno de imitación por ser justo y verdadero. El Concilio puso mucha atención al cuidado de la ortodoxia y de las costumbres. Para alcanzar su meta era necesario restituir y fortalecer el poder del episcopado. Dos fueron las herramientas principales con que se dotó

¹ Nicolau Emmerich, *El manual de los inquisidores*, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins; traducción al español de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983.

a los prelados para cumplir esta misión: la visita episcopal, cuyas disposiciones eran incontestables, y el foro judicial, por lo que los obispos eran —a semejanza de Cristo— supremos jueces y legisladores al interior de sus respectivas diócesis. El Concilio de Trento buscó preservar la ortodoxia y por ello intensificó los mecanismos de persecución de las supersticiones y herejías fortaleciendo al Tribunal del Santo Oficio e impulsando los innovadores modelos educativos de la Compañía de Jesús como eje de una nueva promoción cristiana. Esta misión fue el eje de la argumentación moral, teológica y jurídica que sustentó el régimen colonial en Hispanoamérica para la Corona española.

Las disposiciones tridentinas fueron la base de los concilios provinciales realizados en las colonias hispanoamericanas e implementaron el modelo de Iglesia indiana que incluía un clero reformado y la erradicación de las herejías protestantes y supersticiones (idolatría, hechicería, magia y adivinación).² El Concilio de Trento promovió una mayor severidad de los castigos a las desviaciones supersticiosas y heréticas ya que eran parte de su combate a la acción demoníaca. El arma central de esta guerra fue la difusión del evangelio. Tres serían los instrumentos principales de esta lucha en América: el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, la Compañía de Jesús y la restitución plena de la potestad de justicia a los obispos americanos.

La responsabilidad de los obispos frente a la evangelización americana fue mayúscula debido a que como jueces en sus respectivas diócesis los mitrados consolidaron diversos instrumentos de vigilancia sobre la ortodoxia, en especial la Audiencia Episcopal, las visitas pastorales, así como las cartas y edictos. Otro asunto trascendente fue la permanente vigilia sobre el ministerio evangélico de doctri-neros, misioneros y curas de indios, razón por la que favorecieron la producción de instrumentos auxiliares para la labor doctrinal como, entre otros: los manuales para curas párrocos, catecismos, manuales de extirpación, vocabularios, gramáticas, crónicas e historias.

El jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) fue quien trasladó al pensamiento del siglo XVII la propuesta cristiana de superstición tar-do-medieval.³ La obra de Suárez fue uno de los principales abrevaderos

² Sobre este punto, véase Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-III, 2014, caps. 1 y 2.

³ Francisco Suárez, “De religione”, en *Opera Omnia*, París, apud Ludovicum Vives, 1856-1878: vol. x, 1859.

entre los autores que definirían el proceder de la Iglesia india en la persecución de supersticiones. Suárez describió las muchas posibilidades del demonio para seducir al hombre, y después de su obra, ninguna actividad supersticiosa o idolátrica escaparía de ser considerada maligna.⁴ La certificación de los milagros como patrimonio exclusivo de la Iglesia selló los caminos para capitalizarlos y propició que aquellos que actuaran con lo sobrenatural al margen eclesial fueran considerados pactantes con el demonio. Estos conceptos de orden-licitud desorden-ilicitud se flexibilizaron, pero no fueron omitidos, al aplicarlos a los indios americanos, pues éstos fueron considerados miserables, neófitos y rudos. En general se pensó que en América el demonio se aprovechó de la ignorancia de los indios y de la ausencia de la Iglesia para someter a aquéllos por medio de falsas religiones. El demonio se valía de diferentes estrategias, como introducir engaños a los indios para incitarlos a pecar, o deformar la ritualidad católica a modo de burla: de esta manera se explicaba que los rituales que los indios practicaban clandestinamente a veces fueran una especie de caricatura de ciertas ceremonias católicas que, en los casos de mayor gravedad, atentaban contra los sacramentos como el bautizo, la comunión o parecían parodiar el acto litúrgico.

La influencia de Suárez es clara entre algunos de los autores más populares en las Indias, por ejemplo en el Manual de derecho canónico de Murillo Velarde⁵ o en el Itinerario de Peña Montenegro.⁶

Cuando la Corona y el Consejo de Indias determinaron que existían fuertes motivos políticos, demográficos y espirituales para el establecimiento de tribunales del Santo Oficio en México⁷ y en Perú,⁸ la exclu-

⁴ Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires/ Miño y Dávila, 2002 (Colección Ideas en Debate, Serie Historia Moderna), p. 73.

⁵ Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2 vols., DVD ed. facsimilar en formato electrónico, traducción de Alberto Carrillo Cázares et al., coord. del proyecto, Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/UNAM-FD, 2004 (Colección Fuentes), Libro Quinto, Título XXI De los sortilegios, párrafo 256.

⁶ Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 vols., edición crítica por Carlos Baciero et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (*Corpus Hispanorum de pace*, 2ª Serie: 2-3): Libro Segundo, Tratado Quinto De los hechiceros, Sección I De los hechiceros en común, párrafo 1, pp. 487-488.

⁷ Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., Nueva York y Londres, The Macmillan Company, 1906; véase también Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, Carlos Valdés (trad.), México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Historia).

⁸ Ricardo Palma, *Anales de la Inquisición en Lima*, Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1997 (edición facsimilar ampliada de la tercera, Madrid, España, 1897); véase también Pierre

sión formal de los pueblos nativos de la jurisdicción inquisitorial fue el corolario lógico a los argumentos legales que otorgaban una posición de fragilidad e inferioridad moral a los naturales.⁹ El establecimiento de un sistema legal colonial que distinguía entre dos ámbitos jurídicos y políticos, la república de españoles y la república de indios, colocaba a éstos en un restringido espacio jurídico y moral separado del de otros sujetos de la Corona. Las capacidades racionales y morales de los naturales habían sido puestas en duda por el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, defendidas por fray Bartolomé de las Casas y, finalmente, reconocidas por Roma. Los naturales, como sujetos coloniales, eran considerados miserables, vulnerables, rudos y neófitos, por lo que se esperaba que vacilaran en la fe; por eso se les aplicó un régimen de mayor laxitud que al resto de los estamentos.¹⁰ La exclusión de los nativos de la jurisdicción inquisitorial fue un paso importante en la creación de un ámbito jurídico exclusivo a los indios, asunto que, de forma gradual, se consolidaría con otras medidas vinculadas con las autoridades locales en los diferentes virreinos y episcopados americanos.¹¹

En Nueva España la transferencia de la jurisdicción sobre delitos contra la fe de los indios a las autoridades episcopales motivó la aparición de diferentes interpretaciones dentro de las jurisdicciones ordinaria, civil e inquisitorial; esto fue calificado por Richard Greenleaf

Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México, UNAM-IIH, 1977 (Serie Historia General: 9).

⁹ Una real cédula expedida el 30 de diciembre de 1571 excluye a los naturales de la jurisdicción de los nuevos tribunales inquisitoriales en las Indias y determina que cualquier transgresión de los indios contra la fe cristiana recaía dentro de la competencia del ordinario. Esta orden se volvió a publicar el 23 de febrero 1575. Véase *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, Macmillan, 1922: pp. 210-211. Véase también Lara, *¿Ignorancia invencible?...* cap. 1.

¹⁰ Por ejemplo, en Nueva España a los indios se les pedía que observaran sólo 10 de las 41 fiestas cristianas canónicas anuales, y que hicieran un ayuno parcial en cuaresma. Una lista de festividades cristianas obligatorias para los indígenas aparece en fray Martín de León, *Camino del Cielo en Lengua Mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.

¹¹ Un ejemplo de esto es la creación, en 1592, del Juzgado General de Indios de Nueva España, el cual proveía asistencia jurídica a los indígenas y era financiado con sus contribuciones. Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, Juan José Utrilla (trad.), México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia). En Lima la colaboración del virrey Príncipe de Esquilache en las campañas de extirpación de idolatrías del arzobispo Lobo y Guerrero, o la participación de jueces civiles en las campañas de extirpación yucatecas, ambos casos durante el siglo XVII. Un último ejemplo de estas disputas jurisdiccionales está ampliamente referido en el libro de David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, California, 2011 (David Tavárez, *La guerra invisible: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, David Tavárez (trad.), México, UABJO/UAM/Colmich/CIESAS, 2012).

como una verdadera “confusión jurisdiccional”. En teoría, la situación de competencias posterior a 1571 no tenía complicaciones: sólo el Tribunal del Santo Oficio detentaba o delegaba la jurisdicción sobre los crímenes contra la fe cometidos por sujetos no indígenas, y sólo la justicia ordinaria —es decir, el obispo o arzobispo y sus provisores, que presidían los tribunales eclesiásticos— tenía facultades para actuar contra crímenes de fe perpetrados por los naturales, lo que incluía la bigamia, transgresiones sexuales diversas, el rezago en los diezmos y la práctica de supersticiones como la idolatría o la hechicería.

El límite entre la justicia inquisitorial y ordinaria a finales de siglo xvi era difuso en Nueva España y en menor grado en Perú: algunos obispos no respetaron los límites de su autoridad; algunos ministros regulares y seculares actuaron contra indios sin contar con la debida autorización; también ciertas autoridades eclesiásticas asumieron poderes inquisitoriales sin que les correspondiera, y hasta hubo algunos impostores que se hicieron pasar por comisarios del Santo Oficio o eclesiásticos en busca de su propio lucro.¹² En contraste, hasta ahora no se han identificado grandes conflictos entre la Inquisición y los obispos en lo que toca a la persecución de idolatrías; al parecer el pacto entre el virrey y el episcopado favoreció una historia menos conflictiva que en Nueva España —o por lo menos así fue en el siglo xvii entre el arzobispo Lobo y Guerrero y el virrey Príncipe de Esquilache—, aunque sí hay que señalar que antes el virrey Toledo había reclamado infructuosamente jurisdicción para juzgar y castigar las idolatrías de los indios.¹³ Sin embargo, aún nos falta mucho por conocer sobre el punto, para ello es necesario recurrir a estudios de caso. Así, por ejemplo, para Yucatán no está del todo clara la participación de los jueces civiles en las campañas de extirpación yucatecas del siglo xvi, como el caso del alcalde mayor don Diego de Quijada.¹⁴ Pero en las campañas restantes la participación de los jueces civiles se limitaba principalmente a impartir

¹² Richard E. Greenleaf, “The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion”, en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, vol. xxii, pp. 138-166; véase también Javier Villa-Flores, “Wandering Swindlers: Imposture, Style, and the Inquisition’s Pedagogy of Fear in Colonial Mexico”, en *Colonial Latin American Review*, 17 (2), 2008, pp. 251-272.

¹³ Iris Gareis, “Extirpación de la idolatría e inquisición en el virreinato del Perú”, *Boletín de Instituto Riva Agüero*, Lima, núm. 16, 1989.

¹⁴ France Vinton Scholes y Eleanor Burham Adams, *Don Diego Quijada: alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565. Documentos sacados de los Archivos de España*, México, Antigua Librería Robredo/José Porrúa, 1938, vol. 2 (Serie Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 14-15).

(o impedir) el “auxilio del brazo secular” así como a la detención y el castigo posterior de los condenados por la idolatría.

La persecución de los dogmatizadores fue uno de los aspectos centrales en las diferentes estrategias eclesiales americanas para acabar con las desviaciones religiosas de los indios; por ello, desde temprana época, las autoridades episcopales se mantuvieron muy atentas ante el surgimiento de este tipo de personajes que recibieron múltiples denominaciones: hechiceros, magos, encantadores, brujos, etc. Para sus perseguidores, los dogmatizadores nativos habían sido inspirados por el demonio, quien buscaba apartar a la población nativa de Dios y la vida cristiana. Éste fue el sustrato ideológico común del que partieron las diferentes diócesis de la Iglesia indiana para combatir lo que consideraron persistencias supersticiosas e idolátricas de los indios. Éste es también el punto de inicio en el análisis de orden comparativo sobre la extirpación de idolatrías entre diócesis (o arquidiócesis) de diferentes latitudes.¹⁵

Para abordar el estudio comparado de los procesos de extirpación idolátrica colonial no basta con establecer un revisionismo historiográfico sobre el tema. Es indispensable plantear el estudio sistemático de los contextos particulares y así establecer, en principio, semejanzas y diferencias en una perspectiva de larga duración. La idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión que, en su forma más negativa, se traducía como algo demoníaco:¹⁶ una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero mediante la adoración de falsos dioses. Una falta extrema, que en el caso de los indios era castigada con relativa benignidad. El mayor peligro al que el indio bautizado estaba expuesto era que, tentado por el demonio, regresara a sus falsas creencias. Borrar toda supervivencia idolátrica y evitar las mezclas en el culto fue la consigna, y en

¹⁵ En este punto conviene revisar también lo que John Chuchiak ha señalado para el caso de la idolatría en Yucatán, como una variante importante, ya que el autor sostiene que los paralelismos entre las formas inquisitoriales de persecución y la extirpación idolátricas en Yucatán fueron notables. Véase John F. Chuchiak, “Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the *Relaciones de Meritos* and their role in defining the Concept of Idolatry in Colonial Yucatán, 1570-1780”, en *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

¹⁶ Idolatría es “la adoración o culto que los gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos dioses”. Idolatrar, por tanto, es la acción de “adorar los ídolos, dar a las estatuas, figuras o personas la reverencia o adoración que sólo se debe a Dios”, Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, t. 4, p. 204, 2, 1734. El término *idolatría* ha sido objeto de discusión entre especialistas. Existen varias obras en las que este concepto se estudia, una de ellas es la de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Diana Sánchez F. (trad.), México, FCE, 1992 (Sección de Obras de Historia). Véase también Lara, *¿Ignorancia invencible?...*

tanto esto no se lograra, los naturales seguirían siendo considerados cristianos nuevos. En el Antiguo Testamento existen algunas referencias y definiciones sobre idolatría. En él se encuentran algunas reflexiones acerca de los cultos idolátricos, y se establece un vínculo entre idolatría y otros vicios como la prostitución y la ebriedad. La idolatría es definida como 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. Esto resultaba particularmente importante pues semejante mal era doblemente dañino en una población como la indígena que era considerada menor de edad y por lo tanto incapaz de generar un pensamiento abstracto, razón por la que había que protegerlos doblemente de la idolatría.¹⁷

La vocación de esta obra colectiva es de corte comparativo, pues este enfoque funciona como un elemento de contraste en un laboratorio. Gracias a la superposición de elementos de características similares, pero de diferentes contextos, podemos evidenciar y entender mejor sus partes y la jerarquía relacional que entre ellos se establece, y así aprender más de uno por el otro. El método comparativo es un proceso en el que el investigador plantea preguntas que emanan de la fragmentación de las manifestaciones de los agentes a comparar.¹⁸ Con ello se podrá ver lo que procesos diversos tienen en común y cómo difieren en apariencias similares. La distinción y comparación de los fenómenos que se presentan entre los distintos agentes sirven para probar razones generales, aunque se debe considerar que cada agente posee caminos que siguen su propia ruta. Así, podemos partir de algunos supuestos importantes para alcanzar ejes temáticos centrales:

- 1) La Iglesia indiana no fue monolítica y para estudiarla no es suficiente valerse de los enfoques nacionales debido a que quedan rebasados ante la naturaleza de la institución.
- 2) La óptica de la larga duración es indispensable en el estudio de fenómenos de orden cultural como el de la Iglesia católica, las idolatrías y su extirpación, ya que necesariamente se remontan a tradiciones jurídicas y teológicas que rebasan con mucho el análisis temporal a corto o mediano plazo.

¹⁷ Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión, Serie CLA.DE.MA, Historia de la religión), p. 158.

¹⁸ Peter Burke, *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1992, cap. "Modelos y métodos".

- 3) La doctrina como atributo del rey (patrono de la Iglesia en las Indias) le proporciona a la idolatría su naturaleza mixta como pecado y delito, lo que implica la posible intervención de una doble potestad: secular y religiosa. En ocasiones este asunto fue motivo de conflictos jurisdiccionales, pero en otros de colaboración. Por ello es prioritario el estudio de los particulares contextos históricos como referente analítico en cada sección del análisis.
- 4) La religión es un sistema cultural y por lo tanto la lucha contra las idolatrías en ambas prelaturas puede ser enfocada como parte de un proceso global de cristianización y dominio, es decir, de homogeneización cultural.
- 5) Como parte del Imperio español (unidad política y administrativa) la Iglesia en las Indias posibilitó la movilidad de actores que a su vez fueron agentes de homogeneización cultural, política y administrativa.
- 6) Una normatividad doctrinal y jurídica emanada de Trento y de procesos conciliares locales paralelos, y que entre otras cosas señaló las pautas de cada obispado para el cuidado de la ortodoxia católica entre los indios. De ella derivan: catecismos para indios, vocabularios, manuales para párrocos de indios y otras disposiciones para el funcionamiento parroquial de los feligreses nativos.¹⁹ La Iglesia tridentina fue un sustrato común que hace viable un ejercicio comparativo, si bien matizando su grado de influencia en cada uno de los contextos.
- 7) Procesos paralelos de extirpación de idolatrías: existencia de una serie de manuales de extirpación contemporáneos escritos por clérigos de indios y respaldada por sus respectivos obispos, o las prácticas remediadas para la extirpación de idolatrías semejan-

¹⁹ Para el caso mexicano, véase *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, edición en disco compacto, coordinación de Pilar Martínez López-Cano (planeación general de Francisco J. Cervantes Bello y Pilar Martínez López-Cano, estudios, textos y anexos del I y II concilio de Leticia Pérez Puente, Enrique González y Rodolfo Aguirre Salvador; III concilio y directorio de Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández; IV concilio de Francisco J. Cervantes Bello, Silvia Cano Moreno y María Isabel Sánchez Maldonado, edición digital de Alfredo Domínguez y Teresa Mondragón, asesoría editorial de Javier Manríquez), México, UNAM-III, 2004 (Serie Instrumentos de Consulta 4). Para el caso peruano, consúltese Francesco Leonardo Lisi, *El tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del Concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990 (Acta Salmanticensis, Estudios Filológicos, 233).

tes, como los edictos contra idolatrías, celebración de autos de fe para indios y la instalación de cárceles para indios idólatras, entre otros puntos.

- 8) La participación del clero mendicante en Nueva España en contraste con el accionar de la Compañía de Jesús en el Perú proporciona un interesante elemento de análisis comparativo.
- 9) Triunfo de la dignidad episcopal en las disputas con el clero regular mendicante por el control de la población nativa. La constante preocupación de los prelados por vigilar la salud espiritual de los indios por medio de las visitas episcopales, y en particular de su derivación dirigida a la detección de idolatrías.
- 10) Presencia de una numerosa población indígena heredera de tradiciones construidas dentro del marco de altas culturas y detentadora de poderosos sistemas religiosos que representaron un fuerte obstáculo frente a una evangelización superficial y deficiente, pero que tanto en Nueva España como en el Perú fue guiada por el mismo marco doctrinal y jurídico.
- 11) Tanto en Nueva España como en Perú, la oposición del indio idólatra frente al indio cristiano fue un motor que ayudó a promover la imagen de pecado *versus* la virtud o del bien contra el mal.
- 12) Surgimiento de cultos locales en los que el cristianismo se impuso como religión formal luego de ser codificado o domesticado por las culturas nativas, que cifraron en ello parte importante de sus reconstrucciones identitarias, sociales y políticas. La existencia de estas expresiones religiosas nativas fue interpretada por la Iglesia indiana como supersticiones e idolatría.
- 13) Aunque en su etapa más intensa la secularización de doctrinas de indios fue un fenómeno del siglo XVIII, desde el XVII se dieron fuertes disputas entre el clero regular y el secular por este asunto. La relevancia de esto en el proceso de extirpación idolátrica radica en que al convertirse en parroquias seculares, las idolatrías de los indios fueron una de las acusaciones principales entre los bandos cuando se trataba de descalificar al otro. Los curas seculares frecuentemente impulsaron esta estrategia para conseguir beneficios.
- 14) Otro asunto que no fue raro encontrar fueron las acusaciones contra frailes o miembros del clero secular por desempeñar funciones de extirpadores o de inquisidores sin contar con los permisos oficiales. A los clérigos (seculares o regulares) que incurrían en esta

situación, frecuentemente se les acusó de usurpación de funciones por el obispo o por el Tribunal del Santo Oficio.

La comparación entre los procesos de extirpación de idolatrías en los diferentes espacios coloniales americanos puede arrojar luz sobre la importancia que la Corona y la Iglesia asignaron a este rubro dentro del proceso evangelizador; además, podremos entender mejor la forma en que las autoridades coloniales (eclesiales y seculares) sortearon los retos que los indios les opusieron en sus respectivos contextos. Por otro lado, la comparación también facilitará la identificación de las formas y las estrategias nativas de aceptación-rechazo-modificación del cristianismo en ambos contextos coloniales.

El análisis basado en similitudes y diferencias entre los espacios novohispano y peruano, o en su caso mesoamericano y andino, favorece el contraste, y con ello, las fuentes amplían su potencial explicativo del tema y de la ideología dominante en su época. Esta obra es un primer acercamiento al tema, es una primera exploración colectiva que lo mismo incluye estudios sobre la extirpación idolátrica en Nueva España y en Perú desde la perspectiva comparada que otros con un enfoque más local pero que dan cuenta de la riqueza y diversidad de la problemática supersticiosa de los indios. Los textos que componen esta obra abordan diferentes aspectos de esta problemática y la estudian desde distintas perspectivas y con variados enfoques que, en su conjunto, nos perfilan un interesante acercamiento a la diversidad analítica con que la academia se ha acercado al asunto.

El primer capítulo, de la autoría de Gerardo Lara, se adentra en las bases teológicas y jurídicas sobre las que se fincó la persecución de idolatrías en el ámbito hispanoamericano. Este texto busca sentar un marco referencial sobre el asunto de las idolatrías de los indios americanos según la Iglesia indiana y las autoridades coloniales, resaltando en ello la trascendencia de las disposiciones derivadas del Concilio de Trento. Así, la primera lectura que España hizo de las religiones americanas fue la de ligarlas con la influencia demoniaca; es decir, que fueron identificadas como idolatrías, y por lo tanto proscritas, pues atentaban contra Dios y contra el rey. En otras palabras, la persecución de idolatrías se volvió asunto central en la misión que España debía asumir como compromiso histórico, pues, en su propio discurso, era vital para rescatar el alma de los indios de manos del demonio, y de esta manera salvaguardar la via-

bilidad del reino y la honra de Dios, y por lo tanto, para “el descanso de la real conciencia”.

El segundo capítulo, de la autoría de Ana Raquel Portugal, nos presenta una muy rica perspectiva de conjunto en torno de la persecución de las idolatrías y las desviaciones de orden religioso en el arzobispado de Lima. La autora nos lleva desde una necesaria revisión historiográfica del tema, que al final nos permite identificar importantes vínculos entre la persecución idolátrica de los indios y los esfuerzos de las autoridades reales y eclesiales por mantener las tierras andinas (y americanas) libres de influencias negativas a la pureza de la fe católica. El texto de Portugal nos perfila la complejidad del tema de extirpación de las idolatrías, pues nos propone entender el asunto dentro del marco conceptual de la persecución de las disidencias religiosas en general, por lo que en conjunto nos lleva a ver casos inquisitoriales y episcopales ampliando así la discusión académica.

La tercera contribución se debe a la pluma de Alexandre Varella, quien se interesa en estudiar las influencias entre los extirpadores de idolatrías en Perú y Nueva España. Nuestro autor perfila con claridad la manera en que las obras de extirpadores andinos, como Arriaga, Ávila o Avendaño influyeron en los más destacados perseguidores de idólatras novohispanos, como Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna o Sánchez de Aguilar. Se trata de un interesante texto en el que, casi a la manera de una radiografía, podemos encontrar la forma en que las obras peruanas sirvieron de modelo a las novohispanas; por ejemplo, al momento de buscar e identificar las *huacas* de los indios de México. El texto de Varella bordea uno de los puntos centrales en la temática que nos ocupa: el tránsito de ideas entre las colonias americanas.

En la misma línea del análisis de los extirpadores de idolatrías, Ana Silvia Valdés se adentra en la personalidad y la obra de uno de los menos estudiados para Nueva España: el poblano Diego Villavicencio. Nuestra autora nos da cuenta de un personaje que fue uno de los más activos perseguidores de idolatrías en el tránsito del siglo XVII, y uno de los pocos curas novohispanos que gozaron de un nombramiento especial como juez visitador de idolatrías, tal como se acostumbraba hacer de forma cotidiana con sus contrapartes peruanas.

Aunque en la historiografía es frecuente encontrar que la figura de visitador de idolatrías se asocia con la extirpación idolátrica peruana, en realidad es posible encontrar dicho nombramiento en muchos obispos

americanos, si bien es más conocido en Perú. En realidad los obispos podían otorgar el nombramiento según sus necesidades y conveniencias. A menudo, dichos funcionarios se ocupaban de:

- 1) Investigar y enjuiciar los crímenes de idolatría en zonas periféricas administradas por mendicantes y otros miembros del clero regular, donde se carecía de jueces eclesiásticos, jueces locales o algún religioso o cura secular que tuvieran jurisdicción específica sobre esta materia o casos particulares.
- 2) Atender los casos en los que se presentaban denuncias por idolatría y la distancia de la sede episcopal, los malos caminos o circunstancias particulares (como enfermedad, por ejemplo) impidieran al obispo atender el caso.
- 3) Tomar decisiones cuando los jueces de primera instancia carecían del conocimiento para ejercer justicia sobre la materia, desconocían el procedimiento o su nombramiento o comisión local les impedían investigar y llevar a conclusión y sentencia el juicio.
- 4) Notificar cuando el obispo o su juez provisor decidían que el juez eclesiástico no debía ejercer en el caso y entonces nombraban a un juez de instrucción inicial en específico.
- 5) Mantener el control cuando los obispos o provisores suponían un peligro particular de expansión de las idolatrías en alguna región o distrito específico.

El trabajo de Ana Karen Luna es un estudio de caso sobre la manera en que los indios de las faldas del volcán Popocatepetl entendieron la religión de los españoles. Este trabajo nos muestra los complejos caminos que las culturas locales siguieron para apropiarse de la religión católica, aunque muchas veces las formas que esta apropiación cobró se volvió algo inaceptable por las autoridades civiles y eclesiásticas que no dudaron en calificar este tipo de cristianismos nativos como supersticiones e idolatrías, lo que puso en marcha los mecanismos institucionales para reprimir dichas expresiones religiosas.

El volumen cierra con un estudio sobre la manera en que las autoridades civiles intervinieron en la sanción de la idolatría. Olivia Luzán nos muestra cómo en Tlaxcala las autoridades indias tuvieron un destacado papel en el castigo de los indios acusados de haber practicado maleficios. La idolatría se encuentra como trasfondo en estos interesantes

casos en los que, a diferencia de la mayor parte de los anteriores, las autoridades civiles, indias en especial, fueron las responsables de impartir justicia en asuntos que por lo general fueron juzgados en los tribunales eclesiásticos.

Esta obra es un acercamiento fresco a un viejo tema de nuestra historiografía. Fresco por el enfoque comparativo, pero también por la novedad en las explicaciones. Es, en suma, un esfuerzo historiográfico para entender el problema de la extirpación de idolatrías coloniales a partir de los aportes que la historiografía reciente ha logrado, en especial desde la historia cultural, institucional e intelectual.

