

Gerardo Lara Cisneros

*¿Ignorancia invencible?
Superstición e idolatría ante
el Provisorato de Indios y Chinos
del Arzobispado de México en el siglo XVIII*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2014

464 p.

(Serie Historia Novohispana, 91)

Ilustraciones, mapas

ISBN 978-607-02-5429-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 19 de enero de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ignorancia/invencible.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

Introducción

Discursivamente la Iglesia católica tiene como misión primordial el cuidado de las almas de los creyentes, su resguardo del pecado y del error para lograr su salvación. La evangelización permanente de los indios americanos fue una extraordinaria razón para la permanencia y también casi permanente expansión colonial en América entre los siglos XVI y XVIII. Para cumplir su función la Iglesia estableció diversos mecanismos. El dominio español sobre tierras e individuos americanos se justificó en primer lugar por el argumento de que era necesario salvaguardar las almas de los millones de indígenas que hasta el arribo de los cristianos se encontraban en manos del Demonio. El cuidado de las almas consistía en llevar la doctrina a la práctica diaria, es decir, el vivir de manera cristiana. Al cuidado de la Iglesia no sólo quedaba la impartición de los sacramentos y la divulgación del Evangelio, sino también la vigilancia de las costumbres y los comportamientos “desviados”, que eran una manera de ofender a Dios y por consecuencia de perjudicar al género humano. De ello derivó la potestad jurídica de los obispos para vigilar el cumplimiento de la ortodoxia, así como sus facultades para impartir justicia y auxiliarse en esto de tribunales. La estricta vigilancia de las costumbres y la moral eran entonces una importante tarea de la Iglesia pues de ello dependía el bien común, aunque eso, en términos del siglo XXI, pueda significar una intromisión a la intimidad e individualidad de las personas. El celo eclesiástico no sólo para difundir “la religión verdadera”, sino para preservar su rigurosa aplicación, llevó a la Iglesia a desarrollar estructuras y mecanismos de promoción, vigilancia y preservación de la ortodoxia católica, así como su complemento: mecanismos de castigo a las desviaciones como una manera de asegurar su protección y reproducción como sistema.¹

1. Sobre el asunto del manejo del poder para ejercer control y castigo, véase la obra clásica de Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1984.

Este trabajo pretende explicar la lógica judicial de los tribunales eclesiásticos del Arzobispado de México al normar lo que consideró comportamiento religioso desviado de la población indígena durante la época en que el Provisorato de Indios realizó los grandes autos de fe para indios (el primero se celebró en 1714) y el IV Concilio Provincial Mexicano (que sesionó en 1771). En otras palabras, busca entender la forma en que la Iglesia novohispana enfrentó la religiosidad indígena en el Arzobispado de México durante el periodo de transición entre el Barroco y la Ilustración.

La presente es una investigación sobre la manera en que la Iglesia católica del Arzobispado de México pensó, clasificó y combatió las expresiones de la religiosidad indígena que esa misma Iglesia, a través de su Provisorato de Indios y Chinos, consideró desviada o calificó de heterodoxia. Desde hace algunos años he dedicado mis trabajos de investigación al estudio de la religiosidad indígena novohispana. Entre otros aspectos he enfocado mi atención a entender la manera en que los indígenas comprendieron e hicieron suya la religión católica,² así como a la manera en que la Iglesia católica percibió las prácticas rituales indígenas durante el siglo XVIII. Ambos asuntos, la apropiación nativa del cristianismo y la percepción católica de la religiosidad indígena, en realidad, son dos caras del mismo proceso desarrollado en la Nueva España desde el siglo XVI. Un fenómeno de larga duración con múltiples aristas y variantes regionales y temporales, que ha sido estudiado desde distintas perspectivas disciplinarias, teóricas y metodológicas por diversos autores.

La principal misión de la Iglesia en el Nuevo Mundo era la de incorporar los millones de almas indígenas a la *ecumene*, y por ello emprendió la monumental tarea de la evangelización. Esta tarea de gigantes se desarrolló de manera desigual, lo que no detuvo en ningún momento su impulso. La evangelización de los indios americanos fue una tarea lenta y

2. Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, 2a. ed., México, UNAM, UAT, 2009; y *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares/UAT, IIH, 2007 (Memoria Histórica).

compleja que, a pesar de sus altibajos, terminó por transformar a millones de indígenas americanos en sinceros pero poco ortodoxos católicos, muy a pesar de las autoridades eclesiales. El primer paso fue reconocer la racionalidad del indio y con ello dar paso franco al camino de la evangelización. Sin embargo, los indios americanos no fueron considerados igual que el resto de los humanos, o por lo menos igual que los europeos, pues siempre pesó sobre ellos cierto aire condescendiente que se expresó en los calificativos de cristianos nuevos, neófitos, miserables, rústicos y rudos. Esto dio pie a que la relación del monarca y de la Iglesia con los indios se desarrollara bajo la línea paternalista que terminó al consumarse las independencias americanas.

Con la conquista y evangelización de los pueblos mesoamericanos y andinos se abrió camino a un vasto abanico de procesos culturales de imposición, aceptación, rechazo y adaptación. Para España, la conquista de los territorios americanos tenía justificación en la medida en que se sentían los portadores de la religión verdadera, y con ello ofrecían la salvación de las almas indígenas que se encontraban en manos del Demonio. En cierto sentido, la empresa evangelizadora fue también la renovación de una guerra santa que había comenzado por la expulsión de los infieles de territorio ibérico, pues también era un enfrentamiento con gentiles cuyas prácticas y creencias religiosas eran, para los españoles, no sólo contrarias al cristianismo sino de inspiración diabólica.

En este trabajo me he enfocado a estudiar los procesos a través de los que la Iglesia del Arzobispado de México enfrentó las manifestaciones de la religiosidad indígena durante el siglo XVIII. Aquí planteo cómo el discurso sobre la idolatría y la religiosidad nativa de la Iglesia católica en el Arzobispado de México se desarrolló durante el siglo XVIII. Estudio cómo, a principios de siglo y ligado al mundo barroco, el discurso anti-idolátrico considerado como una expresión demoniaca transitó hasta llegar a calificarse como una muestra de ignorancia, propia de gente tosca, sin educación, pero también como resultado del descuido de la propia Iglesia. También señalo aquí la manera en que durante el siglo XVIII, las autoridades eclesiales intentaron controlar y limitar las formas de expresión religiosa indígena, primero dentro de la esfera del mundo barroco, a través de espec-

taculares autos de fe, y luego, ya bajo la influencia del racionalismo ilustrado, por medio de la instrucción de los indios y de un control más estricto de las actividades de los curas párrocos. El trabajo se centra en el Arzobispado de México, ya que en esta demarcación es posible rastrear una evolución más o menos continua del proceso evangelizador por medio de fuentes primarias. Además, es un espacio eclesiástico que ha sido ampliamente estudiado por la historiografía mexicanista, y sobre el que en particular existen buenos referentes historiográficos para el tema central de esta investigación.

La persecución de los dogmatizadores fue uno de los aspectos centrales en las diferentes estrategias eclesiales para acabar con las desviaciones religiosas de los indios; por ello, desde temprana época, la jerarquía episcopal se mantuvo muy atenta ante el surgimiento de este tipo de personajes que popularmente recibieron denominaciones diversas: hechiceros, magos, encantadores, brujos, etcétera. Para sus perseguidores del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, los dogmatizadores indígenas eran resultado de una inspiración demoniaca que buscaba apartar a la población indígena de Dios y la vida cristiana y que se valía de introducir engaños a los indios para incitarlos a pecar; también a menudo se valía de deformar la ritualidad católica como una forma 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 y lo más grave era cuando se atentaba contra los sacramentos como el bautizo, la comunión o la eucaristía, por ejemplo.

Sin embargo, estos dogmatizadores siempre fueron una minoría que ejercía una especie de religión paralela o alterna a la que pregonaban frailes y curas y que con el tiempo se fue extinguiendo como la llama de una vela. En contraste, el resto de la población, la gente que no pertenecía a la elite iniciada se movía con mayor libertad entre las enseñanzas del dogmatizador y las de los doctrineros y curas de indios. Ellos fueron uno de los escenarios en los que se evidenciaron las tensiones entre diversas formas de explicación y expresión religiosa del mundo: las autóctonas y las importadas. Este proceso de enfrentamiento, ajuste y adaptación terminó por construir una religiosidad múltiple y pletórica de formas

católicas sustentadas en los restos del andamiaje nativo de lo sagrado. Ante los ojos de la normativa católica esto resultó ser una ofensa mayor, una idolatría.

Esta investigación ha sido posible gracias a que la mayor parte de la documentación correspondiente al Provisorato de Indios y Chinos se ha localizado dentro del ramo *Bienes Nacionales*, del Archivo General de la Nación (AGN), aunque también existe mucha documentación dispersa en los ramos *Inquisición e Indiferente virreinal* dentro del mismo repositorio documental. El Archivo Histórico del Arzobispado de México resguarda buena parte de la documentación del Juzgado Eclesiástico de Toluca.³ Hay también una importante lista de fuentes primarias para el estudio del Provisorato de Indios, todas ellas provenientes del AGN, que publicó Richard Greenleaf y que en su conjunto suman casi cien expedientes que abarcan desde el siglo XVI al XIX.⁴ David Tavárez ha hecho una prospectiva exhaustiva en archivos de América y Europa y ha dado cuenta de un muy considerable número de casos relacionados con asuntos de fe entre los indios del Arzobispado de México y del episcopado oaxaqueño entre los siglos XVI y XIX.⁵ Por mi cuenta tengo localizados más de 150 expedientes relacionados con casos de delitos de fe a lo largo de 300 años en diferentes archivos de México y España.

En el primer capítulo estudio la importancia de la idolatría y la superstición dentro de la tradición cristiana y cómo éstas se constituyeron en el eje rector de los pecados cometidos por los indios. Hago un recuento

3. Existe una guía general de este archivo, Gustavo Watson Marrón, Gilberto González Merlo, Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, *Guía de documentos novohispanos del archivo del arzobispado de México*, México, Arquidiócesis Primada de México, 2002.
4. Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985 (Colección "Chimalistac" de libros y documentos acerca de la Nueva España: 44), p. 183-188.
5. David Tavárez, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, EU, 2011. (David Tavárez, *Las guerras invisibles: Devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, trad. de David Tavárez, México, UABJO/UAM/Colmich/CIESAS, 2012).

de cómo ambos conceptos se fueron edificando dentro de la tradición católica y cómo se constituyeron en la base de un sistema judicial. 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: una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero a través de la adoración de falsos dioses.⁶ Un delito de fe, que en el caso de los naturales era castigado con relativa benignidad dada la condición desventajosa de la que eran prisioneros dada su ignorancia de la fe y su falta de conciencia sobre el pecado. La idolatría era 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, sobre todo, “ruda”, es decir, de tardo entendimiento, razón por la que había que protegerlos doblemente de la idolatría.⁷ Lo anterior obliga a echar un vistazo a los criterios que sobre la población indígena prevalecían en materia jurídica durante la época colonial. Hago una breve revisión de la legislación indiana sobre el tema de la condición del indio al que se le calificó como rudo, neófito y miserable.

Quizás uno de los puntos que contribuyeron más a profundizar la confusión en la nomenclatura institucional desde la época colonial, pues existe documentación en la que se refiere a los provisos de indios como “inquisidores”,⁸ fue el hecho de que la idolatría, principal pecado de fe en

6. Idolatría es la adoración que se da a los ídolos y falsas deidades. *Diccionario de la lengua española*: v. IV, p. 734. 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*, trad. de Diana Sánchez F., México, FCE, 1992 (Sección de Obras de Historia).
7. 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.
8. Para ejemplo se menciona el siguiente: “Certifico en testimonio de verdad que en el año de 1803 siendo provisor, vicario general e inquisidor de indios y chinos de este arzobispado el señor licenciado don Juan Cienfuegos se formó expediente que

que podía incurrir un indígena, era un “delito *mixtifori* con el sólido fundamento de la ley 7ª, libro 1, título 1, de esos reinos”.⁹ Lo cual favorecía la idea de que, al menos en cuestiones de persecución de delitos de fe sobre los indios, los tribunales del provisorato tenían la misma naturaleza que los tribunales inquisitoriales que eran tribunales de fuero mixto (religioso y penal), tanto así que en algunos documentos se llega a hablar incluso del “Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos”.¹⁰ Esta “confusión” legal existió desde el siglo XVI y de cuando en cuando se fue motivo de disputas entre provisoros e inquisidores hasta el siglo XVIII,¹¹ si

tuvo principio de un oficio que dirigió el licenciado don José María Zenaá, abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España, subdelegado justicia mayor de la jurisdicción de Tacuba, al bachiller don José Mondragón vicario de pie fijo de Santa Ana Xilotzingo ayuda de parroquia del curato de Tlalneplantla en que le manifiesta que de resultas de una riña que tuvieron unos indios e indias de la mencionada ayuda de parroquia se percibía de las declaraciones tomadas que se había originado por no querer unas indias ofrecer incienso ni prestar adoración a unos ídolos y por este motivo tenían continuas reyertas con sus maridos, cuñadas y suegras. Con cuyo motivo informo lo que tuvo por conveniente el bachiller Mondragón al relacionado señor juez, quien le dio comisión para que recibiera información sumaria sobre los asentados particulares, y de ella resultó que en efecto no sólo los indios que se nominaban en la sumaria sino otros muchos y aún casi la mayor parte del pueblo se hallaban poseídos del abominable delito de idolatría. Ver AHAM, Sección: Provisorato de Indios, Serie Autos por idolatría, caja 147, exp. 6, 1 foja, disco 63, rollo 59, 1803, f. 1r.: “Sobre el expediente que se formó a causa de una riña que tuvieron unos indios e indias de Santa Ana Xilotzingo, pues ellos ofrecen incienso y no adoración”.

9. AANG, documento 323: “Sobre conocimiento en causas de idolatría”, Real cédula fecha en Madrid a 21 de diciembre de 1787. [http://www.fondoshistoricos.udg.mx/derecho/tomo_II/hoja372.htm]
10. AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6, 1766: “Expediente formulado con motivo de haber el Dr. Mariano Iturria, cura vicario y Juez Eclesiástico de Tlalneplantla la Cuahutenca puéstose en una consulta que hizo a éste Tribunal Revisor y Expurgador, y Juez Comisario del Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos de este Arzobispado”.
11. Richard E. Greenleaf, “The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion”, *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, October 1965, v. XXII, p. 138-166.

bien es un tema complejo es justo decir que los juristas y prelados coloniales le encontraron soluciones que no siempre dejaron satisfechos a todos.

En el capítulo segundo explico en términos generales las características demográficas y territoriales del Arzobispado de México durante el siglo XVIII y estudio la evolución del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México durante el siglo XVIII, así como los criterios que guiaron a sus provisos y sus jueces eclesiásticos y me adentro un poco en la estructura de la institución y las formas en que concibió los delitos a lo largo del siglo. Busco identificar los ciclos que le caracterizaron a lo largo del siglo e intento diferenciar sus etapas, así como las taxonomías del delito sobre las que asentó su acción judicial.

A pesar de los esfuerzos de algunos prelados, curas y religiosos perseguidores de idolatrías que tuvieron su periodo de mayor auge en los siglos XVI¹² y XVII,¹³ la actitud que las autoridades del Arzobispado de México mantuvieron frente a los delitos de fe entre la población indígena, en general fue más “tolerante” y consecuente que la que se tenía con relación a los otros sectores de la población. Así, en 1727, el cura de Churubusco decía:

...porque como digo no son idólatras, ni hacen aprecio, ni tiene por dioses a estos ídolos, que así lo dijo el indio, y todos lo dicen, y sólo el temor tan radicado que les ha quedado de sus pasados, de que les suceda mal si les llegan o hacen daño, y así en algunos ojos de agua que tienen tradición que haya algo de eso, ni se lavan en ellos, ni beben el

12. En el siglo XVI los grandes perseguidores de idolatrías fueron miembros del clero regular, el ejemplo más notable es el de Zumárraga, pero hubo muchos más.
13. Algunos de los manuales de extirpadores de idolatrías del siglo XVII más conocidos para el caso de Nueva España son: Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1639]. Las referencias completas sobre ediciones modernas de estas obras se refieren en el listado de “Fuentes de Información” que aparece al final de este trabajo.

agua; porque temen les dé aire y en algunos que sospecho, al pasar yo por ellos me he lavado la cara, y manos, y bebido de ella delante de los dueños de la casa y los ojos, y en uno que tengo cierta noticia que hay muñecos dentro de él, estoy determinado a limpiarlo, y sacarlos, y hacer lo mismo que con los ídolos. Gran caridad es necesaria con los indios, y para lograr buenos frutos se hagan estas diligencias con amor, y cariño, que así he descubierto yo.¹⁴

En el capítulo tres estudio el auto de fe como un importante recurso de los provisores de indios para disminuir la incidencia de las faltas en la conducta ritual de los indios, como veremos a continuación. En el quinto capítulo analizo los posibles mensajes y significados que pudo tener el auto de fe para indios y establezco la manera en que esta ceremonia a la manera de las crónicas religiosas contribuía a construir la idea del indio idólatra y delincuente fundada en la idea de la inferioridad del indio. Los cronistas, y en este caso los provisores de indios de la primera mitad del siglo XVIII, elaboraron una invención del indio, el sacerdote y la ortodoxia religiosa desde un sentido más preciso, la *inventio*, la cual, a la manera en que se usó desde el siglo XVI, significaba el “descubrimiento anticipado de argumentos verdaderos o verosímiles que hacen posible una causa”.¹⁵ Así, la narración del indígena idólatra respondía a una serie de moldes preestablecidos por la preceptiva retórica o teatral que hundía sus raíces en las representaciones de mundo de la tradición de la cristiandad medieval. ¿Cómo se construía el auto de fe y cómo contribuía esto a recrear la imagen del indio idólatra? Para ello se empleó la retórica de la imagen, de la ceremonia religiosa, que al repetirse creó un modelo narrativo, cuya intertextualidad remitía al pensamiento conciliar.¹⁶

14. AHAM, Sección Secretaría Arzobispal, Serie: Padrones, caja 40, exp. 54, 19 fojas, disco 11, rollo 12, año de 1727: “Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco”.
15. Diego Valadés, *Rethorica cristiana* (1579), p. 195.
16. Para el modelo de construcción retórica, ver Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Colombia, Centro Editorial Javeriano/

En el último capítulo se discute la transición entre la última etapa del Provisorato de Indios de la época barroca y su transición ilustrada a través del análisis de los edictos de fe. También se aborda la discusión del impacto de las ideas racionalistas en los conceptos sobre la superstición y sobre los indios, así como la relación entre ambos elementos dentro del contexto ilustrado. Se estudia también la importancia del IV Concilio Provincial Mexicano como la síntesis del pensamiento de la Iglesia ilustrada sobre las idolatrías y los indios y como esto derivó en el desarrollo posterior del Provisorato de Indios durante el fin del siglo.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, en especial después de celebrado el IV Concilio Provincial Mexicano, la influencia del racionalismo ilustrado movió los márgenes de lo que la Iglesia consideraba correcto y equivocado, por ello su tolerancia frente a ciertas prácticas culturales de la población indígena, como las procesiones, colectas devocionales o las cofradías y hermandades, disminuyó.¹⁷ En la segunda mitad del siglo ilustrado las ideas que Benito Feijoo había publicado en su *Teatro crítico universal*, en donde afirmaba que la falta de educación era el origen de la mayor parte de las ideas supersticiosas que el vulgo sostenía en relación a la fe y la religión, llevaron a la Iglesia católica a cambiar la etiología atribuida a las desviaciones religiosas en los indios. El demonio dejó de ser el gran causante de las supersticiones para ceder espacios ante la ignorancia como causa de la superstición. El grave pecado de la idolatría dejaba de serlo para transformarse en el producto del miedo que genera la ignorancia. El remedio sería la caridad cristiana y el amor, y poco después la educación sería el antídoto para desterrar las malas prácticas de los indios.

Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Pensar/UIA de México, 2002.

17. Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, UNAM, IIH, 1985, p. 175-201.

FUENTES PRIMARIAS

La persecución de las supersticiones e idolatrías de los indios aparece en las fuentes primarias desde épocas tempranas, y de hecho comienza con los mismos frailes evangelizadores y cronistas, que apuntan la persistencia de costumbres y creencias “idolátricas” entre los indios. Hecho que es descrito con amargura y desilusión, y algunas veces con cierto enfado.

La dispersión de las fuentes primarias sobre la administración de la justicia episcopal es tal vez el principal obstáculo para su estudio. A pesar de ello, sabemos el lugar que los juzgados ocupaban dentro de la estructura diocesana. Conocer la lógica que delimitó las funciones de las diferentes curias es un paso necesario para dilucidar el funcionamiento interno de cada tribunal.

Aunque aún hay discusión al respecto y no está del todo claro, podría decirse que, en general, las múltiples funciones inherentes al cargo de obispo se pueden resumir en dos formas de potestad: las de orden y las de jurisdicción. El orden se refiere a todas las actividades que se relacionan con la calidad sacramental del prelado, como las funciones litúrgicas y teológicas. La segunda tiene que ver con responsabilidades de justicia y gobierno.¹⁸

Para cumplir con su obligación de salvaguarda en materia de justicia y gobierno el Arzobispado de México se auxilió de los miembros de su cabildo catedralicio delegándoles funciones especiales. Surgió así una burocracia eclesiástica especializada y más o menos numerosa. Por esta razón, cuando había sede vacante, en el cabildo de México se crearon la curia de gobierno y la curia de justicia. La estructura y funciones de las curias aún es tema de debate; sobre ello han escrito Jorge Traslosheros, quien fija su atención en los siglos XVI y XVII, y Luisa Zahíno, quien se centra en el siglo XVIII e incluso ha propuesto un modelo de organización de lo que llama Curia de Gobierno y Curia de Justicia.¹⁹

18. Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/UIA, 2004, p. 1-2.

19. Ver Traslosheros, *Iglesia...*, y María Luisa Zahíno Peñafort, *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, IJ, 1996 (Serie C: Estudios Históricos, n. 60), p. 32-33.

Para el caso del Arzobispado de México la documentación judicial se encuentra concentrada en su mayor parte en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional y, para los periodos de sede vacante, en el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México.²⁰ Por desgracia, la papelería referida a los provisoratos, particularmente el de indios y chinos, se encuentra dispersa en varios repositorios. Desafortunadamente pocos son los expedientes que se han conservado, aunque es posible encontrar un buen número de casos sobre bigamias, amancebamientos, dispensas matrimoniales y otros asuntos relacionados con la observancia y cuidado de las buenas costumbres tanto en el ámbito urbano como en el rural.

Los procesos por causas de fe en las que los acusados principales son indios, y que por lo mismo fueron de la competencia del Provisorato de Naturales, no son abundantes y se concentran primordialmente en zonas rurales donde la mayoría de la población era indígena, aunque hay algunos casos notables en poblaciones muy cercanas a la ciudad de México e incluso dentro de la misma traza urbana. Es más frecuente encontrar casos en los que hay indios involucrados en causas de fe dentro del ramo de inquisición, pues en la mayoría de las ocasiones negros, mulatos u otras castas también estaban involucrados en los procesos. En muchos de esos casos los indios son sólo parte complementaria de los procesos.

Otro problema relacionado con el asunto de los tribunales eclesiásticos para naturales es que muy poco se conoce de lo que sucedía con esta institución fuera de las grandes ciudades, en especial en regiones marginales en las que eran más frecuentes las denuncias sobre casos de hetero-

20. Sobre cada uno de estos repositorios existen diversos instrumentos de consulta. Así para el Archivo Histórico del Arzobispado de México se recomienda ver: Watson *et al.*, *Guía de documentos...* Para el caso del Archivo del Cabildo Metropolitano ver: Óscar Mazín, *Catálogo de un fondo eclesiástico mexicano: La arquidiócesis de México, 1538-1911*, México, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 2004; Óscar Mazín y Claudia Ferreira *et al.*, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México: inventario y guía de acceso*, 2 v., inventario fotográfico de Nelly Sigaut, Zamora, Michoacán: Colmich, Condumex, Centro de Estudios de Historia de México, 1999.

doxia religiosa entre los indios, mismos que eran atendidos por los jueces eclesiásticos locales. Existen algunos notables casos para zonas con relativo poco control colonial como la Sierra Gorda o la Sierra de Tututepec, la región zapoteca, o el área maya, pero dichos casos constituyen expedientes excepcionales que reflejan sólo una perspectiva limitada de la realidad litúrgica de los pueblos de indios coloniales. Dado que los documentos relativos están dispersos en archivos parroquiales, municipales y regionales, es posible afirmar que no existe un repositorio en el que se concentre la documentación respectiva,²¹ si bien en esto es importante el conjunto de información que se conservó en los archivos de los juzgados eclesiásticos locales.

Según Jorge Traslosheros la actividad del Provisorato de Naturales del Arzobispado de México en torno a la persecución de supersticiones e idolatrías durante el siglo XVII fue más bien discreta, pero varios autores han señalado que la gestión del Provisorato de Naturales se intensificó hacia el siglo XVIII,²² y no sólo eso, sino que su ceremonial fue imitando cada vez más las formas y estilos del Tribunal del Santo Oficio. Esta situación generó constantes protestas por parte de los inquisidores, quienes acusaron al provisor de naturales de hurtar emblemas y ceremoniales exclusivos del

21. "Scholars suspect that survival of native beliefs was greater there than in metropolitan Mexico": Richard Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, enero de 1978, v. XXXIV, n. 3, p. 315-344", p. 334.
22. Entre los principales: José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2a. ed., ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Fuente Cultural, 1952; Richard Greenleaf, *vid. supra e infra*; Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., 7a. ed. preparada por José Gutiérrez Casillas, México, Porrúa, 1992 (Biblioteca Porrúa: 104-108) [Primera edición de 1946-1947] o Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan*, México, 1985, v. X, p. 377-477; y sobre todo en "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX", *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, n. 2, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, marzo de 1989, p. 7-20.

Santo Oficio. En parte, esto demuestra que para el siglo XVIII el Provisorato de Naturales operaba de forma intensa. La mayor parte de la documentación correspondiente a esta institución se conserva hoy dentro de los ramos *Bienes Nacionales* y *Criminal* del Archivo General de la Nación; sin embargo, también es posible encontrar expedientes o papeles sueltos correspondientes a la población indígena en los ramos *Inquisición*, *Indios*, *Tierras* y otros más. Otra parte de la documentación respectiva se localiza en los acervos del Archivo Histórico del Arzobispado de México, donde por fortuna se resguarda la documentación original del Juzgado Eclesiástico de Toluca, caso excepcional que ayuda a entender mejor el funcionamiento institucional del Provisorato.

Algunos expedientes de interés, sobre todo extractos de causas, se localizan en el Archivo General de Indias, en Sevilla, España. Es un hecho que el tribunal operó desde el siglo XVI y la existencia del provisor está fuera de discusión, sin embargo, la pregunta es ¿por qué la documentación sobre justicia ordinaria, y particularmente la del Provisorato de Naturales aparece en forma tan dispersa? La dispersión que sufrió una parte del archivo diocesano puede ser una respuesta parcial a este problema; otra aventurada respuesta puede ser que siguiendo la tradición hispana de construcción de instituciones judiciales eclesiásticas a partir de necesidades y condiciones locales, el Provisorato de Naturales fuera una instancia en permanente construcción y adecuación. Si tal premisa fuera verdadera explicaría en parte el hecho de que hay ciertos períodos en los que el provisor de naturales aparece con mucha frecuencia en tanto que en otros prácticamente desaparece del horizonte.

La dispersión en la que se encuentran las fuentes documentales sobre los tribunales eclesiásticos para indios tal vez sea resultado de la forma casuística en que esta institución sesionó. Al parecer los tribunales eclesiásticos para atender causas de indios sólo funcionaban o se reunían cuando había alguna denuncia o demanda específicas; hasta donde sabemos, no hubo un edificio o una construcción expreso, pues sesionaba al interior del edificio sede del Arzobispado; más bien funcionó de acuerdo con las necesidades particulares. Quizás los expedientes del Provisorato de Indios en algún momento pasaron a integrar alguna sección

del archivo del Provisorato General, mismo que también se encuentra disperso.

Los datos que los archivos nos proporcionan sobre los casos de fe del Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México son una muestra incompleta, pero son lo que tenemos, y por ello la construcción de apreciaciones globales sobre el tema es por necesidad parcial y relativamente fragmentaria. Esto no le resta validez al esfuerzo intelectual de perfilar el comportamiento de la institución frente al tema de las supersticiones e idolatrías de los nativos. Por el contrario, me parece que éste es un primer paso necesario y obligado para alcanzar la construcción de una comprensión más completa y compleja en el futuro, pues siempre existe la posibilidad de encontrar nueva documentación o de que los estudios comparativos nos ayuden a delinear con mayor nitidez nuestro conocimiento sobre el pasado.

Una posibilidad extra para poder dibujar con claridad la estructura y funcionamiento de los tribunales eclesiásticos para indios, así como sobre los conceptos de justicia prevalecientes al interior de la Iglesia novohispana del siglo XVIII puede ser la documentación referente al IV Concilio Provincial Mexicano (y a la gestión del arzobispo Lorenzana), que se ubica en los acervos de la Biblioteca Pública de Toledo, España, así como en la Biblioteca Nacional de Madrid.

La comprensión global del funcionamiento de los tribunales diocesanos y en este caso particular del Provisorato de Indios y Chinos, es una tarea que requiere no sólo de desentrañar la estructura institucional correspondiente, pues, como toda institución, estos tribunales fueron mutando acorde los tiempos. Por ello, para entender la lógica que guió el comportamiento de la Iglesia ante las idolatrías indígenas durante el periodo de la Ilustración requiere una reflexión sobre los conceptos dominantes acerca de lo indígena, y de forma más particular sobre sus prácticas culturales y religiosas. En muchos sentidos el siglo XVIII fue el de una importante transformación institucional e ideológica dentro de los dominios de la Corona española y la Iglesia católica novohispana no quedó exenta de tales transformaciones. Pero tampoco se piense que ésta fue un actor pasivo que sólo reaccionó ante las reformas gubernamentales, su dinámica

interna fue compleja y le llevó a formular conceptos sobre la religiosidad indígena que fueron cambiando a lo largo del siglo XVIII, asunto del que, entre otros, esta obra se ocupará.

Son de primordial importancia las leyes sobre Indias y los comentarios que sobre ello hicieron los juristas de la época, en especial la *Recopilación de Leyes de Indias de 1681*²³ y los comentarios que a la legislación indiana hiciera el jurista Juan de Solórzano y Pereyra a mediados del siglo XVII.²⁴ Acompañan a éstos el importante curso de derecho canónico hispano e indiano del jesuita Pedro Murillo Velarde que publicara por vez primera en 1743.²⁵ También son de relevancia las actas y edictos emanados de los concilios provinciales a los que ya se ha aludido en este capítulo.²⁶

Un importante conjunto de fuentes son los manuales para extirpación de idolatrías que, en su mayoría, fueron elaborados durante el siglo XVI y en especial durante el XVII.²⁷ Junto a éstos se encuentran los notables ma-

23. Existen varias ediciones sobre la *Recopilación de Leyes de Indias* que la Corona mandó elaborar hacia 1680. Aquí sólo refiero dos ediciones en papel y una electrónica: *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor*, estudio preliminar de Juan Manzano Manzano, Madrid, 1973; *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987; y *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681)*: <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html>
24. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 2 v., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979 [Ed. Facsimilar de la de 1776, Madrid]. Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, 5 v, edición de Carlos. Baciero *et al.*, Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*. Serie II).
25. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, trad. de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, Ed. Alberto Carrillo Cázares, 4 v., México, Colmich/UNAM, FD, 2004-2005. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2 v., DVD edición facsimilar en formato electrónico, trad. de Alberto Carrillo Cázares *et al.*, coord. del proyecto, Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, Colmich/ UNAM, FD, 2004 (Colección fuentes).
26. Ver Pilar Martínez López-Cano (Coordinación), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, edición en CD, México, UNAM, IIH, 2004.
27. Véase Francisco del Paso y Troncoso en el siglo XIX y reimpressa en el siglo XX que lleva por título *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, INI/FCE, 1987 (Sección de Obras de Historia). Ahí se reúnen las obras de Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de*

nuales para curas párrocos, obras en las cuales se vierten las opiniones de lo que se espera de un cura ideal, y que son especialmente ricos porque muestran un vasto muestrario de las situaciones a las que se enfrentaban los curas párrocos de indios cotidianamente al ejercer su ministerio, así como la manera en que esas situaciones debían ser enfrentadas conforme al derecho canónico, la legislación conciliar y sobre todo la experiencia acumulada por los autores de tales documentos.²⁸

los indios del obispado de Oaxaca, [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1613], y Pedro de Feria, *Relación que hace el Obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos*, [1585].

28. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 v., edición crítica por Carlos Baciero et al., Madrid, CSIC, 1995-1996 (Corpus Hispanorum de pace, 2a. Serie: 2-3); Manuel Pérez, *Farol indiano, y guía de curas de indios: summa de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América. Con todos los casos morales que suceden entre indios. Deducidos de los mas clásicos autores, y amoldados a las costumbres, y privilegios de los naturales*, México, F. de Rivera Calderón, 1913. [edición facsimilar de la de 1713]; Carlos de Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca; con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, estudio bibliográfico y notas de Rafael Montejano y Aguinaga, Ed. de René Acuña, México, UNAM, IIFil, 1985; Ángel Serra, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de los gloriosos apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michuacán, conforme a la reforma de Paulo V y Urbano VIII*, México, J. B. de Hogal, 1731 [edición original de 1697 bajo el título: *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michuacán*]; François-Aimé Pouget, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y la tradición, se explican en compendio la historia y los dogmas de la religión, la moral chirstiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, 4 Vols., Madrid, Imprenta Real, 1784 [Edición original en francés de 1702. Publicado en español con acuerdo de Francisco Antonio Lorenzana, traducido por Francisco Antonio de Escartín y Carrera. Incluye dos catecismos abreviados para uso de los niños]; Pedro de Agurto, *Tratado para que se administren los sacramentos de la santa eucaristía y extremaunción a los indios de esta Nueva España*, introducción Juan Carlos Casas García, presentación y transcripción Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de

Finalmente, aunque no por ello son menos notables, se encuentran los registros de las visitas episcopales que los obispos hacían periódicamente a sus diócesis, así como sus cartas pastorales y edictos, pues a través de estos documentos es posible delinear parte importante del perfil de la política de gobierno que cada prelado decidió para su diócesis.²⁹

LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA COLONIAL Y SU PERSECUCIÓN
EN LA HISTORIOGRAFÍA

El mundo judicial novohispano y sus tribunales aún dista mucho de ser ampliamente conocido. Existen algunos trabajos señeros que mucho han aportado al conocimiento de este tema, por ejemplo el de Woodrow Bo-

Latinoamérica, Comisión de Historia, 2006 (Colección Cronistas y escritores agustinos de America Latina: 6); Andrés Miguel Pérez de Velasco, *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo y en la fructuosa práctica de su ministerio*, Puebla, impreso en el colegio real de San Ignacio de Puebla, 1766.

29. La mayor parte de las actas de las visitas pastorales del Arzobispado de México en el siglo XVIII, así como de las cartas y edictos pastorales se encuentran en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, aunque también existen algunas en la Biblioteca Nacional de Madrid, en la Biblioteca Pública de Toledo, y en algunos otros repositorios documentales como los propios archivos parroquiales del arzobispado donde a menudo se encuentran edictos de cordillera sobre asuntos varios. También hay compilaciones de varios de estos documentos, por ejemplo: Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos del Illmo. Señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, Arzobispo de México*, México, en la imprenta del Sup. Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770. Para el obispado de Puebla, ver AH IIH UNAM, Fondo Roberto Moreno de los Arcos, Sección: Investigación Académica, Subsección Francisco Fabián y Fuero, Serie: Recopilación Documental, Caja: 7, exp. 128: Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima el Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad y obispado, del consejo de su Majestad*, Puebla, imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770; y Francisco Fabián y Fuero, *Carta pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. D. Francisco Fabián y Fuero, obispo de la Puebla de los Ángeles del Consejo de su Majestad*, Puebla de los Ángeles, 1768.

rah sobre el Juzgado General de Indios.³⁰ Varios esfuerzos más se han sumado a esta difícil tarea de conocer mejor la justicia novohispana y entre sus principales animadores se cuentan Andrés Lira³¹ y José Luis Soberanes.³² Por fortuna, además de las recopilaciones de leyes de Indias,³³ también contamos con dos obras primarias fundamentales para acercarnos al mundo jurídico de la Nueva España: Solórzano Pereira³⁴ y Alonso de Zorita.³⁵ Hasta hace muy poco tiempo era mucho lo que faltaba por saber en relación al derecho canónico que se practicó en Nueva España, por fortuna esta situación ha cambiado un poco gracias a la aparición de la edición electrónica de la obra de Pedro Murillo Velarde, autor de un curso sobre derecho canónico del siglo XVIII. Dicha obra va acompañada de una serie de útiles estudios coordinados por Alberto Carrillo Cázares.³⁶

Entre los temas que aún son poco conocidos para los estudiosos del mundo novohispano se encuentran los asuntos de justicia. Las razones de esto son muchas, pero entre las más evidentes se puede mencionar el harto dificultoso manejo de las fuentes primarias así como el complicado y a veces contradictorio (por lo menos en apariencia) sistema judicial colonial que funcionó para una sociedad de orden corporativista. Esta

30. Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1996 (Sección de Obras de Historia).
31. Andrés Lira, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*, México, FCE, 1972.
32. José Luis Soberanes, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, UNAM, IJ, 1990; José Luis Soberanes et al., *Los tribunales de la Nueva España*, México, UNAM, IJ, 1980.
33. *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II Nuestro Señor*, estudio preliminar de Juan Manzano, Madrid, 1973; *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, México, Porrúa/ELD, 1987.
34. Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, 2 v.; México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979. Otra obra fundamental de Juan de Solórzano Pereira es: *De Indiarum Iure*, 5 v., edición de Carlos Baciero et al., Madrid, CSIC, 1994-1999 (*Corpus hispanorum de pace*. Serie II).
35. Alonso de Zorita, *Leyes y ordenanzas de las Indias del mar Océano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.
36. *Vid. supra* nota 25.

condición corporativa propició no sólo calidad diferenciada entre los individuos que conformaban la sociedad, sino que resultó en legislaciones específicas para algunas corporaciones, lo que en la práctica judicial se tradujo en la existencia de algunos tribunales especializados según las diferentes calidades de las corporaciones. De esta manera, por ejemplo, los individuos de oficio eclesial, así como los indígenas, estaban sometidos a legislaciones particulares acorde a su condición o estado. Como se comprenderá, esto motivó ambigüedades legales que fueron aprovechadas a conveniencia de los individuos y en no pocas veces fue germen de confusiones jurídicas y/o judiciales. Así, un mismo individuo por su condición de nacimiento y/o por su oficio o trabajo podía formar parte de varias corporaciones, alguna o algunas de las cuales podían tener un status jurídico peculiar facilitando la posibilidad de confusiones en torno a las jurisdicciones adecuadas a las cuales el individuo debía someterse en un caso determinado.³⁷

Como toda sociedad corporativa, la novohispana brindó a sus individuos la posibilidad de pertenecer a diferentes colectividades, y cada una de ellas se ajustó a una normatividad que se expresaba a través de privilegios o condiciones jurídicas particulares o de excepción.³⁸ Una sociedad en la que un mismo individuo podía formar parte de diferentes corporaciones, algunas de las cuales gozaban de condiciones jurídicas particulares, razón por la que dicho individuo podría enfrentar jurisdicciones distintas y a

37. El carácter corporativo de la sociedad novohispana ha sido estudiado por diversos autores y desde diferentes perspectivas (historia social, historia del derecho, etcétera), me concretaré a señalar solo algunos textos que abordan el tema aunque sea de manera tangencial: Clara García Ayluardo, *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*, México, CIDE, 2005; Jorge Traslosheros, "Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 1994, n. 59; y Jaime del Arenal Fenochio, "Justicia civil ordinaria en la ciudad de México durante el primer tercio del siglo XVIII", en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, ELD/UNAM, IJ, 1995, v. 1, p. 39-63.
38. Ver Juan Montero Aroca, *La herencia procesal española*, México, UNAM, IJ, 1994.

veces sacar provecho de ello.³⁹ Casos interesantes son los de los pueblos de indios, sus cofradías y demás organizaciones gremiales y/o corporativas. Otro ejemplo de interés es el de la Iglesia y su clerecía, regidas por el derecho canónico y con sus particulares ámbitos de competencia jurídica y teológica, asuntos básicos para la administración de la justicia dentro de ámbitos o competencias eclesiales.

Uno de los aspectos menos conocidos en torno de la organización jurídica novohispana es el de la eclesiástica. La mayor parte de las referencias sobre este asunto se concretan a resaltar el papel del Santo Oficio de la Inquisición. Varios autores han dedicado serios estudios al Tribunal del Santo Oficio, y gracias a ellos conocemos sus propósitos, estructura, procedimientos y otros aspectos de su funcionamiento institucional. Sabemos además que éste tribunal no tuvo jurisdicción sobre la totalidad de la población novohispana, pues se excluyó a los indios, y que además su injerencia se concentró en asuntos de fe, en particular —aunque no exclusivamente— sobre herejía y apostasía.⁴⁰

Poco se ha escrito acerca de la organización, funcionamiento, alcances y criterios que tuvieron los tribunales diocesanos, también conocidos como justicia ordinaria o diocesana. Es notable la ausencia de trabajos que demuestren la relación judicial que se estableció entre Iglesia y población indígena desde una perspectiva institucional.⁴¹ El asunto fue tratado de pasada por el pionero de éstos: Toribio Medina,⁴² quien hizo comentarios muy generales

39. Jaime del Arenal Fenochio, “Instituciones judiciales de la Nueva España”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, México, UNAM, IJ, 1998, año 22, n. 22.

40. Existe una amplísima bibliografía sobre este tema pero aquí sólo referiré un par de trabajos clásicos: Medina, *op. cit.*, y Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, trad. de Solange Alberro, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia). Entre las obras más recientes, Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa/Conaculta, INAH, 2004.

41. Probablemente el primero en abordar este tema desde una perspectiva académica de manera amplia fue José Llaguno, *La personalidad Jurídica del Indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963.

42. Medina, *op. cit.*

al respecto, en el mismo tenor se puede hablar de la obra del padre Mariano Cuevas,⁴³ quien además consultó alguna documentación que hoy no es posible localizar en los acervos del Archivo General de la Nación, o en otros repositorios documentales. El primero en tratar el tema de forma sistemática, pero restringiéndose al siglo XVI, fue Richard Greenleaf.⁴⁴ Dicho autor se interesó en aclarar el problema inicial de las jurisdicciones judiciales inquisitorial y episcopal, y puso especial énfasis en el problema de la represión eclesiástica de las desviaciones de la devoción indígena.

Tiempo después de Medina y Greenleaf, Roberto Moreno de los Arcos abordó el tema en un par de sugerentes artículos: “Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723” y, sobre todo, “La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX”.⁴⁵ Este historiador resaltó el extraordinario interés de dicho tema y anunció un trabajo de gran envergadura sobre la que dio en llamar “Inquisición para indios” trabajo que lamentablemente nunca vio la luz porque la muerte impidió al autor su conclusión. Siguiendo la misma línea que trazó Moreno de los Arcos, Juan Pedro Viqueira⁴⁶ y Dolores Aramoni⁴⁷ han hecho algunos aportes al caso del Arzobispado de México y de Chiapas. En fechas más recientes varios autores han puesto la

43. Cuevas, *op. cit.*

44. Richard E. Greenleaf en varios trabajos: “The Inquisition and the Indians...”, p. 138-166; Greenleaf, “The Mexican Inquisition and the Indians...”, Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1985 (Sección de Obras de Historia); y Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

45. El último de 1989.

46. Juan Pedro Viqueira, “Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano”, en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coordinadores), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996, p. 81-99.

47. Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Conaculta, 1992, p. 109-127; y Dolores Aramoni, “Documentos eclesiásticos y cultura india”, en Connaughton *et al.*, *op. cit.*, p. 101-113.

atención en las maneras en que los indios interpretaron y se apropiaron la religión católica, así como la dinámica que la Iglesia estableció para enfrentar esas heterodoxias. Entre éstos se pueden citar los trabajos de Nancy Farriss, quien examinó el comportamiento y evolución del sistema judicial eclesiástico de la Nueva España bajo la dinámica de los jaloneos por el control de la Iglesia novohispana entre la Corona española y Roma,⁴⁸ así como el de la religiosidad indígena del mundo maya colonial y sus múltiples aristas, entre ellas las actitudes de la Iglesia novohispana ante la ritualidad indígena,⁴⁹ mismo asunto del que se ocupó Victoria Reifler Bricker, quien de manera muy general habla de los indios ante una “Inquisición” en Yucatán.⁵⁰ Años más tarde, ésta misma línea será seguida, pero de forma mucho más documentada y especializada por John Chuchiak, quien sostiene de manera categórica la existencia de lo que ha llamado una “Inquisición para indios” en el Yucatán colonial.⁵¹

El caso de Oaxaca colonial también es de interés para esta temática, pues la enorme variedad étnica que registra, así como el muy importante número de habitantes indígenas que poblaron las diferentes regiones de

48. Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad. de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia).
49. Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia*, trad. de Javier Seto y Bridget Forstall-Comber, Madrid, Alianza/Sociedad Quinto Centenario, 1992 (Alianza América).
50. Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, trad. de Cecilia Paschero, México, FCE, 1989 (Sección de Obras de Antropología) [Primera edición en inglés: *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1981]. Un texto precursor sobre el tema de la “Inquisición para indios” en el área maya es el de Eva Alexandra Uchmany, “Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la Inquisición”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 6, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1967, p. 267-300.
51. John F. Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-181*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.

aquella jurisdicción colonial fueron un escenario propicio para la importante presencia de una dinámica religiosidad indígena que a menudo dio dolores de cabeza a frailes y curas por su invariable apego a las formas tradicionales de la religiosidad nativa prehispánica. La Iglesia de aquel obispado identificó como desviaciones religiosas las múltiples expresiones de la religiosidad nativa, por lo que los episodios de represión e incluso violencia religiosa fueron más o menos frecuentes.

Desde una perspectiva culturalista, pero también desde la óptica del análisis institucional, David Tavárez⁵² ha estudiado la forma en que los espacios de la religiosidad indígena del Oaxaca colonial se convirtieron en verdaderos campos de batallas culturales en las que los indios emplearon elementos de la cultura y religión del conquistador para defender sus ámbitos de autonomía generando con ellos fuertes conflictos y tensión social. Tavárez explica la manera en que la Iglesia oaxaqueña reaccionó articulando mecanismos de control que se afianzaron a medida que crecía la abrumadora presencia de lo que los preladados consideraron idolatrías y heterodoxias indígenas. En su trabajo, este autor nos presenta las múltiples facetas en que la creatividad de la cultura nativa enfrentó la dominación colonial, por ejemplo la forma en que los indios lograron emplear el propio alfabeto castellano para reelaborar su discurso religioso de manera ajena al control clerical, e incluso establecieron redes de comunicación a través de este medio. Uno de los elementos más interesantes de este caso es que la organización que logró el movimiento indígena rebasó el ámbito individual pues se registraron denuncias de idolatrías indígenas en las

52. David Tavárez, “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, *Historia mexicana*, n. 194, octubre-diciembre de 1999, p. 197-253; “Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico”, *Journal of Early Modern History*, v. 6, n. 2, April 2002, p. 114-139; “Letras clandestinas. Textos tolerados, colaboraciones lícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII”, en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, CSIC, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002, p. 59-81.

que a veces se involucró a unas pocas personas, pero hubo otras en las que incluso se señaló como heréticos a pueblos enteros.⁵³ Tal fue la importancia de estos casos que en Oaxaca llegó a existir una cárcel especial para castigar indios idólatras.⁵⁴ En fechas recientes y con una impresionante investigación de archivo en Europa, México y Estados Unidos, Tavárez ha publicado un libro que tiene como base su tesis doctoral y en el que analiza la persecución de idolatrías entre los siglos XVI y XVIII en los arzobispados de México y Oaxaca. En su interesante obra, el autor analiza la forma en que la religiosidad indígena se fue transformando y adaptando como respuesta a las diferentes políticas eclesiásticas y laicas, y cómo esto a su vez generó adecuaciones en la estructura de los mecanismos de control de esas dos instancias. Ésta, sin duda, representa una obra de consulta obligada para el interesado en estos temas pues es el primer acercamiento de gran aliento hacia la elucidación de las actividades del Provisorato de Indios del Arzobispado de México, así como al mismo asunto ante el Provisorato oaxaqueño.⁵⁵

También en fechas recientes el notable caso de las idolatrías nativas de Oaxaca ha sido objeto del interés de Ana de Zaballa quien, desde la perspectiva de historia procesal jurídica y con base en el derecho canónico —a diferencia del enfoque culturalista de Tavárez, Piazza o Carmagnani— ha empezado a adentrarse en este caso específico, si bien esta investigadora

53. Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia).

54. Ver Medina, *op. cit.*; Tavárez (dos notas antes de esta), así como Rosalba Piazza, “Los procesos de Yanhuítlan (1544-47), algunas nuevas preguntas”, *Colonial Latin American Review*, v. 14, n. 2, 2005, p. 205-230; “Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México: *Contra Matheo Pérez (dice ser) mestizo por pacto con el demonio (1671-1688)*”, *Desacatos. Revista de antropología social*, México, CIESAS, n. 11, primavera de 2003, p. 132-148; “Los ‘mártires’ de San Francisco Cajonos: Preguntas y respuestas ante los documentos de archivo”, *Historia mexicana*, v. LVIII, n. 2, México, Colmex, 2008, p. 657-752.

55. David Tavárez, *The Invisible War...*

tiene ya varios años estudiando el tema de la justicia eclesiástica y los indios novohispanos.

Del estudio de estos casos, así como el de otras regiones, como Yautepec, en el actual estado de Morelos,⁵⁶ también se desprende que no fue raro que los conflictos de los pueblos de indios a menudo estuvieran ligados a un pleito de naturaleza no necesariamente religiosa, algunos incluso estuvieron ligados a movimientos autonomistas o antiespañoles, y otros más resultaron ser resultado de una lucha entre facciones que luchaban por el control político o económico local (a menudo expresado en la posesión o control de tierras).

La primera mitad del siglo XVII en Nueva España fue prolija en la elaboración de manuales de extirpadores de idolatrías que no encontraron el eco que buscaban entre sus diferentes autoridades episcopales, pues no todas lograron ser publicadas en su tiempo.⁵⁷ En principio, y a pesar de las diferencias que puedan existir entre los varios manuales de extirpadores de idolatrías, es un hecho que su existencia revela una problemática común y un interés institucional en el tema. Es evidente que dichos manuales se elaboraron bajo los mismos principios de normatividad jurídica, y dentro del mismo marco legal indiano. La existencia de estos manuales de extirpación de idolatrías, y de los casos de represión de idolatrías citados, evidencian un mundo de creencias religiosas sincréticas pero también de una respuesta eclesiástica ante ello. Es evidente que a medida que las creencias y prácticas religiosas de la población indígena se distanciaban de sus formas prehispánicas se acercaban a los esquemas cristianos impuestos por la conquista, situación que favoreció el surgimiento de un cristianismo indígena que en algunas regiones estaba muy distante del modelo que los

56. Ver Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia).

57. Algunos de los manuales de extirpadores de idolatrías del siglo XVII más conocidos para el caso de Nueva España fueron reunidos en una compilación elaborada por Francisco del Paso y Troncoso en el siglo XIX y reimpresa en el siglo XX que lleva por título *El alma encantada...*

evangelizadores habrían deseado. En este sentido, las variantes regionales de religiosidad indígena bien pueden ser vistas como expresiones de una nueva religiosidad colonial cuya gestación se propició, en parte, por la tolerancia que la Iglesia católica mantuvo frente a las “peculiares” prácticas indígenas en diferentes lugares y contextos del territorio novohispano. Complicidad involuntaria que favoreció los sincretismos que, de cuando en cuando, los curas párrocos de indios combatieron y que no obstante esa lucha se mantuvieron vivas en las prácticas religiosas cotidianas de las feligresías indígenas.

De especial interés para el trabajo que tiene en sus manos el lector, resulta el análisis de las orientaciones teóricas que los autores han dado al tema de la religiosidad indígena y la persecución de idolatrías en ambos contextos. De manera general puede señalarse que existen dos enfoques dominantes sobre el tema: la historia cultural que centra su atención en el estudio de los mecanismos a través de los que se construyeron las nuevas identidades coloniales valiéndose de categorías conceptuales inspiradas en la antropología como aculturación y, en menor medida, la llamada etnogénesis; y la historia institucional que vislumbra la evolución de los conceptos y criterios que guiaron el actuar de la Iglesia a partir del estudio de sus estructuras jurídicas y de la evolución de los conceptos teológicos que definen la doctrina católica. Ambas corrientes han tenido sus encuentros y desencuentros, y han producido obras como las que más adelante se discutirán.

El asunto de la religiosidad indígena colonial y en especial el de las desviaciones del dogma católico entre los indígenas coloniales ha sido uno de los temas dominantes cuando de la cultura y religión de los indios novohispanos se trata. En mi opinión, en la historiografía sobre el tema es posible identificar dos grandes enfoques: los que piensan que la religiosidad colonial indígena en Nueva España es resultado de las “supervivencias prehispánicas” producto de una endeble evangelización; y los que opinan que se trata de genuinas versiones del cristianismo católico expresadas según la mirada de los indígenas coloniales, conversos reales. La lista de autores es larga e incluye a los que explican desde diversas perspectivas analíticas y teóricas el asunto de la religiosidad indígena

colonial y buena parte de ellos lo hace con las herramientas que proporciona la antropología.

La vertiente antropológica ha sido de gran influencia para los estudios de la religiosidad colonial, en particular de la religiosidad indígena. Esta veta de la investigación ha sido la que ha producido el mayor número de trabajos sobre el tema en los últimos años, y la que ha aportado más elementos para la discusión reciente. Ello no quiere decir que sea la única ni que los historiadores no hayan aportado elementos de valía al discurso, pero es evidente que buena parte de la historiografía sobre el asunto tiene un claro matiz antropológico.

Los trabajos del antropólogo veracruzano Gonzalo Aguirre Beltrán han terminado por transformarse en obras de referencia obligada en el proceso de la formación de la cultura religiosa de los indígenas coloniales de México, fundamentalmente pueblos nahuas, así como de su relación con las autoridades españolas.⁵⁸ Tradición continuada por muchos autores, de los cuales sólo mencionaré a su paisano y colega Félix Báez-Jorge,⁵⁹ como uno de los investigadores más prolíficos. Uno de los autores que generó una importante reacción con su obra, no exenta de críticas y detractores, fue el francés Jacques Lafaye, quien desde la década de 1970 y a lo largo de los años siguientes, cifró su atención en el tema de la religiosidad indígena colonial. Este autor puso especial énfasis en el asunto de la interpretación indígena de la religión católica, presentó una serie de propuestas que en

58. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE/ Universidad Veracruzana/ INI/ Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI); *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/ Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VII).

59. De su extensa obra solo referiré: Félix Báez-Jorge, *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1994 (Biblioteca Universidad Veracruzana: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias); *Entre los nagueles y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998 (Biblioteca Universidad Veracruzana: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias).

su tiempo resultaron novedosas sobre la importancia de Quetzalcóatl y de la virgen de Guadalupe como ejes principales sobre los que la religiosidad indígena de México se construyó y con vigencia incluso hasta el presente. Con ello contribuyó a profundizar un importante y antiguo debate acerca del tipo de catolicismo que los indios coloniales practicaron.⁶⁰ Entre los historiadores del fenómeno religioso náhuatl colonial destacan por supuesto Alfredo López Austin,⁶¹ y algunos trabajos de Serge Gruzinski en los que destacan sus aportaciones acerca de los hombres dioses coloniales como una continuación de las estructuras del pensamiento religioso mesoamericano en Nueva España,⁶² así como la construcción de culturas híbridas y religiones de carácter híbrido en las que los elementos visuales o gráficos jugaron un importante papel en la construcción simbólica de los imaginarios indígenas coloniales.⁶³ También se puede señalar el trabajo de Irma Cruz Soto como un interesante ejemplo de los conflictos que vivieron los nahuas del siglo XVI al intentar construir su propia imagen del cristianismo.⁶⁴ Para los otomíes coloniales existen también algunos trabajos.

60. La obra de Jacques Lafaye es amplia, pero para los temas a los que aquí se hace referencia señalaré las siguientes: Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. Abismo de conceptos*, trad. del francés de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, prefacio de Octavio Paz, México, FCE, 2002. (Edición original en francés, Gallimard, 1974); *Mesianismo, indigenismo y líderes carismáticos*, México, Reflexiones sobre el Cambio, 1999; *Mesías, cruzadas, utopías, el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984.
61. De su vasta e influyente obra sólo referiré: Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, Colmich/ El Colegio Mexiquense, 1997, p. 229-254; *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1990.
62. Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de historia).
63. Sólo referiré un par de obras: Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...; y La guerra de las imágenes*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia).
64. Irma Guadalupe Cruz Soto, “Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, 2 v., México, UNAM, IIA/UAM, 2000, v. 2, p. 219-227.

El asunto de la religiosidad indígena se entrelaza con el de la religiosidad novohispana, en especial de las prácticas que escapaban al control de las autoridades eclesiásticas. Practicada por todos los sectores de la sociedad era más frecuente su uso entre los grupos populares o marginales de las ciudades y los pueblos. Éste tipo de religiosidad se caracterizó por mezclar creencias y prácticas rituales (públicas y privadas) provenientes de diferentes vertientes culturales, lo mismo mesoamericanas y aridamericanas que católicas y africanas. Existe una discusión teórica sobre la manera en cómo debe ser nombrada en la historiografía sobre el tema novohispano va desde términos como devociones indígenas, desviación religiosa, heterodoxia católica, religiosidad popular, y de manera más reciente religiosidad local. Sobre este tema la bibliografía es extensa, pero existe un marcado interés de las escuelas norteamericanas de historia cultural por retomar su estudio. Algunas universidades de los Estados Unidos, en especial pero no exclusivamente la de Nuevo Mexico, han dado impulso a este tipo de investigaciones y en los últimos años han presentado publicaciones de autoría colectiva en la que se reúnen trabajos que abordan distintas regiones y épocas de estudio; entre este grupo de autores, además de los norteamericanos, resaltan varios de origen norteamericano y algún historiador latinoamericano también.⁶⁵ En su conjunto podemos decir que esta nueva historiografía empieza a construir una imagen dinámica de las sociedades indígenas coloniales a partir de sus estrategias y comportamientos socioreligioso. En ella, los pueblos indios coloniales no lucen como agentes pasivos colonizados e indefensos, sino como culturas vivas y en acción, autores de inteligentes respuestas ante el proceso colonial y evangelizador,

65. Yanna Yannakakis, *The Art of Being in-Between, Native, Indian Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Duke University Press, 2008; Martin Austin Nesvig (ed.), *Local religion in Colonial Mexico*, The University of New Mexico Press, 2007; Susan Schroeder y Stafford Poole, *Religion in New Spain*, The University of New Mexico Press, 2007; Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico (History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds)*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004.

así como creadores de complejas y efectivas estrategias de adaptación y respuesta activa de las que derivan culturas y religiones híbridas.

Investigaciones más o menos recientes han empezado a vislumbrar el panorama sobre el tema de la justicia eclesial para indios en la época colonial desde una perspectiva jurídica. Entre los pocos trabajos que existen al respecto están los de Jorge Traslosheros,⁶⁶ quien siguiendo la línea trazada desde hace años por su maestro Richard Greenleaf, aborda el asunto desde la perspectiva de la historia institucional y concentra sus explicaciones a partir de criterios jurídicos e institucionales. Esta misma línea ha sido seguida en fechas cercanas por Ana de Zaballa.⁶⁷

En el año 2004 Traslosheros publicó *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, un libro que tuvo su germen en lo que fue su tesis doctoral, pero publicado luego de una exhaustiva revisión y recomposición basada en una muy extensa investigación archivística que extendió su temporalidad en un siglo y su temática en tres capítulos más.⁶⁸ En esta obra, se trata el tema de la relación entre la justicia eclesiástica y la sociedad novohispana en los siglos XVI y XVII. Una de las premisas fundamentales en esta obra es señalar que el sistema jurídico sostenido por la Iglesia jugó un papel importante en la estabilidad social y política de Nueva España. Para Traslosheros, la Audien-

66. Traslosheros, *Iglesia...*, y del mismo autor: Jorge Traslosheros, "Armonía de voluntades. Potestad eclesiástica y potestad secular en la Nueva España del siglo XVII", *Iberoamérica*, n. 3, Berlín, septiembre de 2001, p. 41-61, y "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630", *Historia mexicana*, v. 203, México, Colmex, 2002.

67. Ana de Zaballa, "La hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII", *El Reino de Granada y El Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, Granada, España, Diputación Provincial de Granada, 1994, p. 535-550; Ana de Zaballa (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, España, 2005 (Serie de Historia Medieval y Moderna); Ana de Zaballa y Ronald Escobedo, "El Provisorato. El control inquisitorial de la población indígena", en *Libro Homenaje In memoriam, Carlos Díaz Rentarías*, Huelva, España, Universidad de Huelva, 1998, p. 273-283.

68. Traslosheros, *Iglesia...*

cia del Arzobispado de México demostró su eficacia para aliviar en parte las inconformidades, descontentos y tensiones sociales al resolver de manera cotidiana conflictos diversos tales como: “testamentos, capellanías y obras pías, la defensa de la dignidad y jurisdicción episcopales, la justicia civil y criminal ordinaria de la clerecía así como sus problemas disciplinarios, la vida matrimonial y los delitos cometidos contra la fe por la población indígena”.⁶⁹ Para Traslosheros, la represión de las desviaciones indígenas por parte de la Iglesia colonial, fue sólo el último de los recursos, pues los obispos buscaron combatir las desviaciones desde el ejercicio de la pastoral. El expediente judicial siempre fue el último recurso.⁷⁰

Algunos trabajos han tocado el asunto de la justicia ordinaria de manera tangencial al estudiar ciertos aspectos de ésta, por ejemplo las capellanías y obras pías,⁷¹ el divorcio eclesiástico,⁷² o los curas solicitantes.⁷³ Sin embargo, la obra de Traslosheros es la que más amplia y profundamente se ha ocupado de la Audiencia del Arzobispado de México para los siglos XVI y XVII, sin embargo, deja apuntados los principales elementos para historiar esta institución novohispana en los años que ejerció hasta el advenimiento del México independiente. Además, dedica un capítulo entero al análisis de la problemática indígena. Traslosheros afirma que “las

69. *Ibidem*, p. XI.

70. Jorge E. Traslosheros, “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*, México, UNAM, IIH, 2010 (Serie Historia General 25).

71. María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, IIH, 1998.

72. Dora Dávila Mendoza, *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800*, México, Colmex/UIA/Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), 2005.

73. Sergio Ortega Noriega (editor), *De la santidad a la perversión, o de por que no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, y Sergio Ortega Noriega (editor), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987 (Seminario de historia de las mentalidades y religión en el México colonial).

instancias judiciales especializadas en indios dentro del Arzobispado surgieron en el contexto de la supervisión de usos y costumbres más que en torno a los delitos contra la fe”.⁷⁴

A pesar del interés que las actividades inquisitoriales novohispanas han despertado entre los especialistas, pocos son en realidad los estudios que tratan la relación entre justicia eclesiástica —que no Inquisición— y amerindios. La mayor parte de los trabajos al respecto centran su atención en las primeras décadas de la colonia y casi todos ellos han buscado esclarecer el origen de los poderes inquisitoriales novohispanos, así como la forma en que el obispo Zumárraga emprendió la persecución de idolatrías durante esas primeras décadas.⁷⁵

JUSTICIA ORDINARIA PARA INDIOS

Señala Ana de Zaballa que la historiografía actual sobre los tribunales eclesiásticos se orienta en dos direcciones: la primera supone que el funcionamiento de las audiencias eclesiásticas se inspiró en el modelo de los tribunales inquisitoriales del Santo Oficio y centra su atención en las relaciones, semejanzas y diferencias con estos; en segundo lugar, dice Zaballa, está la corriente que centra su atención en la persecución de los casos de idolatrías “destacando el carácter represivo de estos tribunales sobre las religiones indígenas, proyectando anacrónicamente sobre aquella época criterios de libertad religiosa, que sólo se han impuesto en el siglo XX y, además, no en todas partes”.⁷⁶ Desde el punto de vista procesal la afirmación de Zaballa puede tener sustento pero habría que hacer un par de

74. Traslosheros, *Iglesia...*, p. 110.

75. Véase Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana...*, p. 14-22, y Roberto Moreno, “La inquisición para indios...”. De aparición más reciente es María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM, Azcapotzalco, 2009 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades: Colección Humanidades. Serie Estudios).

76. Ana de Zaballa, “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en Traslosheros y de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa...*, p. 17.

consideraciones: la primera es que los estudios a los que ésta autora se refiere buscan explorar un aspecto de la realidad diferente al procesal, los afanes de dichos estudios van dirigidos más al entendimiento de los procesos culturales indígenas que al proceso judicial occidental. En este sentido, podría reclamarse a Zaballa, pero a la inversa, lo mismo que ella argumenta frente a la historia cultural o antropológica, en este caso su falta de comprensión de la dimensión cultural del desarrollo jurídico, sin embargo eso tampoco ayudaría a lograr una comprensión integral del proceso. En segundo lugar, vale la pena señalar que la “proyección anacrónica” de que se acusa a la historia antropológica no es tal, al menos no en todos los casos, pues debemos considerar que en los siglos XVI a XVIII no todas las religiones eran excluyentes, ni inquisitivas, como si lo era la Iglesia Católica, por ejemplo, la tradición religiosa mesoamericana era mucho más permisiva e incluyente que el cristianismo al momento de incorporar elementos de otras religiones. No todos los sistemas religiosos del mundo eran, ni son, como el cristiano occidental.

Zaballa, lo mismo que Traslosheros, analizan con detalle la lógica del sistema procesal eclesiástico para los indios en Nueva España y definen con certeza cómo es que éste se apoyó en un derecho canónico peculiar de las Indias, pues recogió la legislación indiana como propia y funcionó bajo los mismos principios que guiaron a éste. Es decir, asumen que la Iglesia indiana fue parte de la Monarquía española y como tal debe ser estudiada. Si bien Traslosheros lo hace a partir de explicar los mecanismos que llevaron a Inquisición y tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España a funcionar de manera coordinada para evitar contradicciones o choques jurisdiccionales. La conclusión es que ambos, tanto Inquisición como Audiencia Eclesiástica, obedecían a los mismos principios regalistas y por lo tanto actuaban en consecuencia: “Lejos de ser un problema de confusión jurisdiccional, la documentación nos señala que estamos ante un asunto de inteligencia jurídica y de pragmatismo, de racionalidad en la administración del esfuerzo y los recursos”.⁷⁷

77. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales...”, p. 55.

Es necesario señalar que la historia de la justicia eclesiástica y de los conflictos entre el Santo Oficio y la autoridad episcopal se remonta al medioevo. Por ejemplo, en el caso español es de sumo interés revisar la relación entre Iglesia y moriscos, pues de hecho la persecución de moriscos fue uno de los precedentes directos de la persecución de las idolatrías de los indígenas americanos.⁷⁸ También creo que visualizar las rupturas y las continuidades de la Iglesia medieval española con su correspondiente novohispana puede resultar en un mejor conocimiento de las estructuras y la dinámica social de la Colonia.⁷⁹ En sus orígenes los obispos ejercieron autoridad plena en asuntos de justicia eclesiástica, pues poseían facultades para perseguir y corregir las desviaciones morales y las heterodoxias cristianas entre los fieles. Además, los obispos tenían el encargo de recorrer sus diócesis para impartir justicia. Los tribunales diocesanos poco a poco fueron cobrando estabilidad y empezaron a recibir la denominación de justicia ordinaria o provisoratos.

La proliferación de herejías en el siglo XII propició la aparición del Tribunal del Santo Oficio en 1213 —con el papa Gregorio IX—, con lo que las facultades judiciales obispales se vieron mermadas pues el Santo Oficio entendió en causas de herejía y apostasía. En España la situación se tornó especialmente compleja pues el papa Sixto IV aprobó el establecimiento del Supremo Consejo de la Inquisición en el año de 1478, además los Reyes Católicos tuvieron la facultad de nombrar inquisidores.⁸⁰

78. Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980 (Serie Antropológica: 32); Mario Góngora, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, IIA, 1980 (Serie Antropológica: 32).

79. Antonio Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias. Siglo XVI*, Sevilla, EEHA, 1979 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos: CCLXI).

80. Esta historia ha sido bien estudiada por diversos autores aquí sólo referiré dos de las obras más importantes sobre el tema: Henry Arthur Francis Kamen, *La inquisición española*, trad. de Gabriela Zayas, México, Grijalbo, 1990; y Arthur Stanley Turberville, *La Inquisición española*, trad. de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, México, FCE, 1948.

Gracias al Regio Patronato Americano, la Corona española era patrona de la Iglesia americana, en otras palabras era la responsable del establecimiento de la religión católica en los territorios por ella conquistados.⁸¹ La autoridad real pesaba sobre los obispos dentro de los territorios hispanos, lo que debió de ejercer también cierta presión, aunque de manera indirecta y parcial, sobre la operación del Santo Oficio así como de la justicia diocesana. Una vez en territorios americanos, el deber obispal no solo consistía en predicar la palabra verdadera, sino también en cuidar por la salud espiritual y material de su clerecía y feligresía.

En la fundación de la Iglesia católica en Nueva España el proceso de instauración de la justicia eclesiástica fue distinto al europeo, pues aquí, hasta antes del establecimiento formal de la Inquisición en 1571 y de que los obispos ejercieran facultades jurisdiccionales plenas, los frailes gozaron de amplios poderes y privilegios. Fue entonces cuando Felipe II dispuso la creación del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España, y en su disposición apuntó que los indios quedaran fuera del alcance de esta institución pues se les consideró “cristianos nuevos”.⁸²

Quizás debido a que en un principio ambas jurisdicciones recayeron en el obispo fue que se generó algún tipo de rivalidad entre ambas instituciones que luego se traduciría en constantes choques, y no pocas confusiones.⁸³ El proceso de formación de este Juzgado Ordinario Diocesano tuvo una peculiaridad que hasta donde sabemos no se presentó en otros

81. Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, España, Mapfre, 1992 (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo); Elisa Luque Alcaide y Josep-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica y América*, Madrid, España, Mapfre, 1992 (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo); Jesús María García Añoveros, *La monarquía y la Iglesia en América*, [Valencia, España], Asociación Francisco López de Gómara, 1990 (La Corona y los Pueblos Americanos).

82. *Real Cédula del 25 de enero de 1569*, apud. Moreno, “La inquisición para indios...”, p. 20.

83. Enfrentamientos que estuvieron presentes durante toda la época colonial y tuvieron uno de sus puntos mas graves en 1766, ver Medina, *op. cit.*, p. 370-377.

obispados, salvo en Yucatán:⁸⁴ La creación de un tribunal especial para indios.⁸⁵ Según Viqueira, entre sus denominaciones se cuentan las de Tribunal Metropolitano de la Fe de Indios y Chinos de México, Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, y Juzgado de Naturales. Tal vez esta impresión de ambigüedad en el nombre de la institución se deba al poco conocimiento que aún poseemos sobre su funcionamiento. La confusión aumenta cuando reparamos que a los funcionarios de este Provisorato también se les ha llamado inquisidores ordinarios, que como es natural crearon sus propios tribunales y juzgados.⁸⁶ Como se ilustrará más adelante esta disputa se mantuvo intermitente pero viva durante toda la época colonial.

Estos tribunales han sido documentados por Jorge Traslosheros, quien a partir de la perspectiva de la historia de las instituciones ha planteado que la potestad arzobispal en materia de justicia durante el siglo XVII “fue considerada como una vía institucional privilegiada para reproducir el orden social, toda vez que suponía la salvaguarda y actualización de los pactos que sustentaban a la Monarquía Hispánica en Indias”.⁸⁷ En otras palabras, la potestad de justicia que detentaban los prelados era un instrumento para mantener en armonía a la sociedad y de esta manera favorecer su reproducción y engrandecimiento.

En este sentido es que la Iglesia continuó con la tradición jurídica medieval pero ahora aplicada a la realidad novohispana. En Nueva España, la peculiaridad del caso del Arzobispado de México es la existencia del

84. Sobre este punto vale la pena revisar los interesantes trabajos de John F Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1810*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University: Department of Latin American Studies, 2000.

85. Según Viqueira *op. cit.*, p. 92, el juzgado “seguramente con el fin de poder atender la gran cantidad de causas que recibía, se escindió en dos, cada uno encabezado por un provisor distinto”. Uno para controlar a la población no indígena y el otro para ocuparse de indios y chinos (es decir filipinos).

86. Greenleaf, “The Inquisition and Indians...”, p. 141, 144-145, 162-165.

87. Traslosheros, “Armonía...”

tribunal especial para indios; dicho tribunal fue vigilante y defensor de la fe y de las buenas costumbres, pues ambas directrices fueron consideradas esenciales para el funcionamiento de la sociedad y el bienestar de la población. Este trabajo coincide con Traslosheros al afirmar que desde el punto de vista jurídico es difícil sostener la existencia de una “Inquisición para Indios”, ya que la intervención del provisor de indios o del obispo al atender las causas de fe e idolatría de los indios era parte de sus obligaciones y de su potestad jurídica, si bien en ciertos momentos la Inquisición estableció reclamos al provisor por considerar que éste estaba imitando las formas y estructuras del Santo Oficio.⁸⁸

Traslosheros afirma que “las instancias judiciales especializadas en indios dentro del Arzobispado surgieron en el contexto de la supervisión de usos y costumbres más que en torno a los delitos contra la fe”.⁸⁹ Por ello, nos dice nuestro autor que “los tribunales eclesiásticos no operaban como una inquisición para los indios en los crímenes ordinarios, como tampoco en los delitos cometidos contra la fe”; señala también que una importante diferencia entre Inquisición y justicia ordinaria era que mientras que en aquella el proceso era secreto, en esta el proceso era acusatorio, es decir, desde el principio el acusado sabía cuál era el delito del que se le acusaba, así como quién era su acusador y quiénes eran los que testificaban en su proceso.⁹⁰ Nuestro autor establece con claridad la relación entre Inquisición y tribunales eclesiásticos en materia de indios, y señala que, por lo menos hasta 1750, ambas instancias parecen haber colaborado en armonía, de forma pragmática y en constante comunicación, esto de acuerdo a la voluntad real y con la finalidad de otorgar un “justo proceso” a los naturales, pues esto último era compromiso del rey para con sus vasallos y de la Iglesia para con sus fieles. Traslosheros señala que el proceso judicial eclesiástico fue el último recurso que empleó la Iglesia para solucionar los conflictos que de la implantación y cumplimiento de las normas cristianas entre los indios, lo que en principio es una cuestión de orden moral. Antes

88. Esto ha sido señalado por Medina, *op. cit.*, p. 370.

89. Traslosheros, *Iglesia...*, p. 110.

90. Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales...”

que llegar al proceso judicial los obispos y los párrocos buscaban solucionar por otras vías el conflicto, por ejemplo a través de las penitencias, del consejo o de la visita episcopal. El autor recurre a Weber y Durkheim para su explicación sociológica de la racionalidad que operó en la aceptación social (de los indios y de el resto de la población, incluidos por supuesto todos los que integran los sistemas judiciales) de la autoridad eclesiástica y de ello se desprende una relación de dominación legítima. En su estructura analítica Traslosheros coloca a la acción judicial como la expresión de la dominación aceptada por los indios pues los mandatos del rey, de la Inquisición o de los obispos y sus tribunales representan en su conjunto “los valores, ideas y creencias que dan sentido a la vida de cada individuo en particular y al orden social”.⁹¹

Las obras de Traslosheros han marcado un camino de interpretación sobre los tribunales de la audiencia episcopal de México, pues ha logrado penetrar en el sentido jurídico y moral que guió su discurso canónico. Visto desde esta forma, el orden jurídico que la Iglesia promovió para los indios era no sólo benévolo sino que llenaba de privilegios y consideraciones a los indios que por sus múltiples condiciones específicas eran considerados “menores de edad” y por ello el rey tenía el compromiso de salvarlos y “protegerlos” más que a los demás. Sin embargo, el enfoque de nuestro autor nunca se aparta de la mirada legal que la documentación proporciona en estricto sentido, pues en realidad su objeto de estudio son los tribunales y no las personas a las que éstos juzgan, y cuando se acerca a estos últimos lo hace siempre desde la perspectiva de la cultura jurídica dominante. En ningún caso procede a intentar estudiar el proceso que opera en la población indígena desde ella misma, por ello es que, quizás, la lectura que hace sobre los procesos de justicia eclesiástica y los indios termina siendo parcial —como todas las interpretaciones son por definición— y discrepante frente a la que la perspectiva antropológica o cultural nos ofrece ante los mismos hechos. Las diferencias estriban en que los

91. *Ibidem*, p. 74.

objetos de estudio son diferentes y por ende las metodologías para su estudio y sus conclusiones son discordantes.

En el marco de la justicia eclesiástica del Arzobispado de México, una importante llamada de atención sobre el papel de los jueces eclesiásticos en el mismo es la que Rodolfo Aguirre ha hecho señalando que éstos jugaron un notable papel en el proceso de la consolidación de la autoridad episcopal entre los siglos XVII y XVIII.⁹² Aguirre explica cómo los obispos se valieron de los jueces eclesiásticos locales para afianzar su poder en las parroquias y con ello disminuir aún más la influencia del clero regular en las doctrinas de indios, lo cual fue un paso crucial con miras al proceso de secularización que se consolidaría a mediados del siglo XVIII. Los jueces eclesiásticos locales de los que nos habla nuestro autor no sólo jugaron un destacado papel en la administración de justicia eclesiástica, sino que tuvieron muchas facetas, por ejemplo en la educación, y una fue como alfil de los obispos en su lucha política contra el clero regular.

Tomando en cuenta que cada tribunal se desarrolló de acuerdo a tradiciones y condiciones locales, pero siempre dentro del marco que las disposiciones tridentinas, papales y conciliares determinaron, el recurso del método comparativo se vuelve muy atractivo. Un punto de mucho interés para futuros trabajos será comparar el tratamiento que los obispos novohispanos y peruanos dieron a las idolatrías indígenas. En Perú, el problema de las idolatrías indígenas fue muy importante, pues las quejas de los curas párrocos fueron constantes e incluso instituyeron un tipo especial de visitas episcopales para extirparlas, especialmente en la región de Cajatambo.⁹³

92. Rodolfo Aguirre Salvador, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, n. 36, Bogotá, julio-diciembre 2008, p 14-35; Rodolfo Aguirre Salvador, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 22, México, UNAM, IIH, 2000, p. 77-110.
93. Es cierto que las visitas episcopales de extirpación de idolatrías de Lima constituyeron una institución en sí misma y que su normatividad fue muy concreta: destruir las idolatrías de los indios. En contraste, las de México fueron mayoritariamente visitas generales que rebasaron el ámbito de la defensa de la fe pues incluyeron asuntos de normatividad institucional y temas de moral entre otros.

A estas visitas se les llamó “visitas de idolatrías” y dieron origen a buena parte de los 192 legajos de la sección “Hechicerías e idolatrías” del Archivo Arzobispal de Lima, Perú.⁹⁴ Otra obra de interés por las veredas analíticas que abre es la de Judith Farberman sobre magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial, al norte del territorio actual de Argentina.⁹⁵ Este trabajo analiza diferentes expedientes judiciales en los que varias mujeres, y algunos hombres, fueron procesados por la justicia civil porque sus actividades mágicas les llevaron a dañar a otras personas. En su análisis,

No obstante sus claras diferencias ambas instituciones comparten ciertos elementos, por ejemplo, el trasfondo teológico y jurídico que les respaldaba. Sobre las visitas de extirpación de idolatrías en Lima se aconseja ver, entre otros: Luis J. Basto Girón, “Los legajos de las visitas del Archivo Arzobispal de Lima”, *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, Lima, año III, v. 1, p. 349-425, 1951-1955; Lorenzo Huertas Vallejos, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Huamanga, Perú, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981; Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986; Laura Gutiérrez Arbulú, “Índice de la sección Hechicerías e Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima”, en “Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII”, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993, p. 105-136; Juan Carlos García Cabrera, *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1994 (Cuadernos para la Evangelización en América Latina, 10. Monumenta Idolátrica Andina, 1); Kenneth Mills, *An Evil Lost to View?: An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool, University of Liverpool: Institute of Latin American Studies, 1994 (Monograph Series, 18); Kenneth Mills, *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997; Pierre, Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

94. Véase los trabajos de Pierre Duviols, *op. cit.*; así como, entre otras obras del mismo autor, Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, IIH, 1977 (Serie Historia General, 9).
95. Judith Farberman, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores Argentina, 2005 (Historia y Cultura).

Farberman recurre al uso de herramientas antropológicas y microhistóricas, logrando una notable reconstrucción de los contextos y de los hechos, lo que le llevó a alcanzar un minucioso análisis de los procesos judiciales y de las construcciones culturales del Tucumán colonial.

Otro texto de relevancia para este tema es *Del paganismo a la santidad*, de Juan Carlos Estenssoro Fuchs,⁹⁶ autor peruano que analiza desde una perspectiva de larga duración el complejo proceso de cristianización de los indígenas peruanos. Estenssoro presenta una visión muy dinámica de la cultura en la que los indígenas andinos aparecen como protagonistas activos de su larga lucha por ser reconocidos como cristianos. Este autor rompe con los esquemas analíticos esencialistas empleados por ciertas corrientes antropológicas que dibujaban una inmovilidad de la cultura indígena aferrada a las permanencias y que a lo sumo construía sincretismos para evitar el cambio, pero que rompe también con los esencialismos de la historia institucional que pretende identificar a la Iglesia católica como una entidad monolítica y resistente a las transformaciones. La propuesta de esta obra es identificar las construcciones culturales de los indios ante el proceso evangelizador, pero a su vez identifica también las mutaciones culturales de los evangelizadores ante el empuje de las culturas nativas; es un esfuerzo por caracterizar las múltiples categorías conceptuales que colonización y cristianización produjeron entre indios y españoles como un esfuerzo por asirse mutuamente, una historia de contradicciones casi permanente.

Es probable que al comparar el proceder de los obispos en el caso peruano, novohispano y/o yucateco podamos aclarar ciertos procedimientos del funcionamiento judicial de la Iglesia ante los indios, así como de los conceptos prevalecientes sobre idolatría, superstición y en general sobre justicia eclesial. Este es un trabajo que aún está por hacerse.⁹⁷

96. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, trad. del francés por Gabriela Ramos, Lima, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

97. Existen varios estudios sobre los procesos de extirpación y persecución de idolatrías para el caso novohispano, algunos de ellos están citados a lo largo del presente texto.

La gestión del Provisorato de Indios durante el siglo XVII ha sido estudiada por Traslosheros, quien ha destacado su importante papel como institución mediadora en el conflicto social; y salvo lo que éste autor ha escrito, poco sabemos a profundidad sobre la particular actividad de la institución en el tema de la persecución de supersticiones e idolatrías. Medina, Greenleaf, Moreno de los Arcos, Viqueira y Traslosheros coinciden en señalar que la existencia de los tribunales eclesiásticos para indios del Arzobispado de México funcionó con mayor intensidad en el siglo XVIII tardío. Esto me permite especular en torno a la importancia que el arribo de las políticas regalistas e ilustradas tuvo en la aplicación de la justicia ordinaria para indios, y en particular al comportamiento de los provisores.

Serge Gruzinski ya ha señalado el cambio de actitud de la Iglesia sobre la religiosidad popular e indígena en el siglo XVIII;⁹⁸ según dicho autor el advenimiento de las ideas ilustradas y del racionalismo en la Iglesia novohispana propició una menor tolerancia ante las manifestaciones populares del sentimiento religioso. Es precisamente en este sentido que hay que resaltar y contrastar el comportamiento de la Iglesia ante las denuncias de casos de heterodoxia religiosa indígena desde los siglos XVI y XVII sobre los que Magdalena Chocano ha llamado la aten-

Para el caso andino, además de los trabajos ya citados, se pueden referir las siguientes obras: Jean-Jaques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos/Asociación Kuraka, 2002 (Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines: 149/Archivos de Historia Andina: 38); Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, trad. de Carlos Baliñas Pérez, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, 1998; Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, trad. de Laura Ciezar, México, FCE/Colmex/Fideicomisos Historia de las Américas, 2001 (Serie Ensayos); Mills, *An evil lost to view?...*; Mills, *Idolatry and its enemies*.

98. Ver Serge Gruzinski, "La segunda aculturación..." También pueden encontrarse algunos ejemplos de esto en Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...*; así como en las obras ya referidas de David Tavárez; y en Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*

ción.⁹⁹ En otras palabras, las heterodoxias religiosas que la Iglesia persiguió en el siglo XVIII no fueron cosa realmente novedosa, en tanto que su tratamiento por parte de la Iglesia si lo fue en mayor medida. A pesar del gran interés que el estudio de una institución de esta naturaleza puede tener para la investigación histórica, la atención que le han prestado los especialistas no es mucha. Aunque es cierto que algo se ha escrito para el mundo hispánico por María Luisa Candau,¹⁰⁰ y para el caso peruano por Macarena Cordero,¹⁰¹ y por lo que toca al siglo XVIII novohispano Carlos Vizuete se ha ocupado de él en un pequeño artículo.¹⁰² Tal vez una razón de esta relativa desatención de los especialistas sea que la documentación sobre el asunto o no existe o se encuentra dispersa.

En 2009, María Elvira Buelna publicó *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*.¹⁰³ La autora explora con detalle la documentación sobre la persecución de idolatrías que ejerció fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, y emplea las tesis de Stephen Haliczer sobre el Tribunal de Valencia¹⁰⁴ para hacer una extrapolación al caso de Zumárraga y afirmar que la inquisición apostólica que éste promovió en México “sirvió a varios grupos de poder que se enfrentaron en el reino para

99. Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, España, Ediciones Bellaterra, 2000 (Serie General Universitaria: 9).
100. María Luisa Candau Chacón, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, España, Diputación Provincial de Sevilla, 1993 (Sección Historia. Serie 1a. n. 41).
101. Macarena Cordero Fernández, “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Limas durante el siglo XVII”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Indiano]*, v. XXXII, Valparaíso, Chile, 2010, p. 351-379.
102. J. Carlos Vizuete Mendoza, “Ilustrados y religiosidad popular: Lorenzana, arzobispo en México y Toledo”, en J. Carlos Vizuete Mendoza y Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad España y América*, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000 (Colección Estudios), p.174-214.
103. Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición Apostólica...*
104. Stephen Haliczer, *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia. 1478-1834*, Los Angeles, California, University of California Press, 1990.

protegerse o atacar a los contrarios”, pues dice que “en ese momento, el aparato inquisitorial contribuyó a consolidar el poder del Estado por encima del que ejercían los conquistadores”.¹⁰⁵ Finalmente la autora afirma que la Inquisición tuvo un comportamiento dual, ya que por un lado se ajustaba más a cumplir con los requerimientos de la Corona para “institucionalizar el poder, que a la impartición de justicia religiosa y, por el otro, en la medida en que su primer propósito se lograba, endureció su posición en materia religiosa”.¹⁰⁶ Afirma que fueron tres las razones que llevaron a Zumárraga a emprender los juicios contra los indios idólatras: 1. Que los principales indígenas eran la base social que fortalecía a Cortés; 2. Que la Inquisición Apostólica era el “instrumento judicial utilizado por el Estado para desarticular posibles rebeliones”; 3. Que el obispo se hubiera convencido del fracaso de la evangelización franciscana y por lo tanto era necesario emprender castigos ejemplares contra los indios idólatras. A pesar de que la autora hace un esfuerzo por ligar la situación política de la joven sociedad novohispana con los procesos a los indios idólatras me parece que su análisis ignora las argumentaciones del derecho canónico que rodean al caso, así como tampoco explica las reprimendas del rey a Zumárraga motivadas por la quema de don Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzín, principal de Texcoco.¹⁰⁷

En los últimos años, Ana de Zaballa ha impulsado la realización de varios foros de corte internacional para la discusión académica sobre la Iglesia colonial y la relación que estableció con los indios. El énfasis en

105. Buelna, *op. cit.*, p. 36.

106. *Ibidem*, p. 308.

107. Existe una discusión sobre si don Carlos asumió el gobierno de Texcoco o no. Según Chimalpahin fue cacique durante nueve años, pero Gibson argumentó que aunque don Carlos se proclamó sucesor del cargo que ocupó su hermano don Pedro Teltlahuehuetzquititzin, nunca accedió al trono en realidad. Es importante señalar que en el proceso que se le siguió por idólatra ninguno de los declarantes se refirió a él como cacique o gobernador, antes bien señalan como tal a don Lorenzo de Luna. Ver Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, México, Siglo XXI, 2003 (Colección América Nuestra [Edición original: Charles Gibson, *The aztecs under Spanish Rule*, Stanford, California, Stanford University Press, 1964]), así como Tavárez, *The Invisible War...*, p. 45.

dichos encuentros ha recaído en el funcionamiento de los foros y audiencias judiciales eclesiásticas en América colonial.¹⁰⁸ La forma en que la Iglesia calificó de heterodoxos algunos aspectos de las culturas indígenas y la manera en que ésta intentó reducir la cultura indígena dentro de los márgenes de lo que consideró ortodoxo han sido centrales en estas discusiones: es evidente que el tema de la persecución de idolatrías es el de mayor presencia en esta historiografía. Al menos dos posiciones historiográficas se desprenden de este grupo: la que explica el tópico desde la perspectiva jurídica y procesal —tanto de la legislación de Indias como del derecho canónico, los concilios y la documentación episcopal—; y la que emplea un enfoque cultural para tratar de interpretar la cultura de los indios durante el periodo colonial, en este caso específico la religiosidad indígena y la Iglesia colonial.

Para Zaballa y Traslosheros centrar la discusión en la persecución de idolatrías indígenas ha limitado y reducido nuestra comprensión de la audiencia episcopal como institución pues a través de su estudio es posible conocer aspectos diversos de la “asimilación, a veces *inconsciente*¹⁰⁹ del cristianismo y de la cultura occidental” por los indios (idea cercana al concepto de inculturación¹¹⁰ empleado con frecuencia por la Iglesia católica), el uso “interesado” de los naturales de la justicia eclesiástica, y la

108. Ana de Zaballa (coord.), *Nuevas perspectivas...*; Ana de Zaballa (coord.), *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010; y Traslosheros y Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia...*

109. El subrayado es mío.

110. “La inculturación forma parte de los hechos teológicos, pastorales, litúrgicos, etcétera, más notables de finales del siglo xx. Definida como relación adecuada entre la fe y cualquier persona (o comunidad) humana en situación sociocultural particular... para subrayar que el encuentro entre Evangelio y cultura no es reducible en absoluto a una simple relación de culturas sino que más bien quiere hacer de la Buena Nueva un factor de conversión y enriquecimiento de la cultura haciendo de la cultura un lugar de profundización del mensaje de salvación”. Efoé-Julien Penoukou, “Inculturación”, en Jean-Yves Lacoste (dir.), *Diccionario Akal crítico de teología*, trad. de Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, España, Akal, 2007 (Diccionarios Akal), p. 601.

participación de éstos ocupando cargos diversos de la administración parroquial.¹¹¹ Esta autora indica también que no se ha valorado suficientemente las adecuaciones que el derecho canónico tuvo que emprender para establecer la normatividad de la Iglesia americana, pues debido al Patronato Real sobre la Iglesia colonial el derecho canónico indiano debía incluir muchas normas procedentes del poder secular así como las disposiciones emanadas de sínodos y concilios americanos, y señala las que para ella son las causas de esto:

Es posible que sea la rutina (o, peor para un investigador, lo ‘políticamente correcto’) lo que ha provocado la repetición de tópicos sobre la represión de los indios, su incapacidad de defensa; la destrucción o prohibición de todas sus tradiciones y costumbres, su pasividad... En este sentido he procurado aclarar algo más que ventajas suponía para los indios ser considerados personas miserables y lo que es más interesante, qué consecuencias tuvo: aprovecharon esta calidad ante la ley para exigir, apelar y utilizar en su provecho la justicia castellana y eclesiástica.¹¹²

Concluye indicando que la brutalidad de los castigos de algunos delitos como bigamia, adulterio y otros específicamente del ámbito religioso como brujería o hechicería no eran diferentes de los empleados con el resto de la población, antes bien, indica que a los indios se les daba un trato especial pues estaba prohibido aplicarles la pena capital. Zaballa es una gran conocedora de la legislación canónica y de ello se derivan sus conceptos que sin duda aclaran mucho el panorama de la justicia eclesiástica y los indios desde esa perspectiva; sin embargo, la historiografía contemporánea dista mucho de delinear a los indígenas como pasivos o indefensos, todo lo contrario. Hay muchos estudios que demuestran con

111. Zaballa, “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en Traslosheros y Zaballa, *Los indios ante los foros de justicia religiosa...*, p. 45.

112. *Ibidem*, p. 46.

claridad la amplitud de estrategias que los indígenas coloniales emplearon para enfrentar las imposiciones coloniales tanto en el ámbito secular como en el religioso,¹¹³ que no implican conceptos de inmovilidad, antes bien el énfasis analítico es el de las transformaciones, cambios y construcciones culturales. La eficaz manera en que los indígenas supieron emplear las herramientas y posibilidades que les daba el sistema jurídico español —secular y religioso—, así como las particulares condiciones políticas, sociales y económicas que el régimen colonial les presentaba en diferentes momentos y contextos son algunas de las ideas comunes a los autores referidos a pie de página y a muchos más no citados por ahora. Lo cual, por otro lado, no desconoce ni niega el tema de imposición, destrucción y sometimiento que es intrínseco y definitorio en toda empresa de conquista, como lo fue la española en América. En última instancia, los afanes proteccionistas y los privilegios que la Corona otorgó a los indígenas, más allá de las diferentes actitudes y respuestas que éstos dieran a tal situación, fomentaron actitudes y políticas paternalistas que en el fondo mucho entorpecieron el desarrollo y autonomía de los indios.

Por lo que toca a la brutalidad de los castigos es cierto que la principal diferencia con respecto a las penas comunes era que a los indios no se les aplicaba la pena capital, y que en general se recomendaba tener tolerancia. Traslosheros ha señalado que el castigo era el último recurso, en especial la aplicación de la pena pública pues la Iglesia tenía una estructura que abría muchas puertas para corregir las faltas o pecados, e incluso el delito antes que la reprimenda ejemplar y pública. La finalidad era reestablecer o preservar la sanación espiritual del individuo y la sociedad aplicando las normas del derecho secular y eclesiástico. Sin embargo, los tribunales eclesiásticos existían sólo para solucionar los casos que no se hubieran resuel-

113. Fuera del tema religioso la lista crece pero para sólo señalar dos ejemplos en los que se trata este asunto en el ámbito de lo jurídico; señalaré dos casos: Luise M. Enkerlin, "Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial", *Antropología. Boletín oficial del INAH*, México, n. 40, México, INAH, 1993, p. 49-54, y Susan Kellogg, *Law and the Transformation of the Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1995.

to por ninguna de las otras vías, y aún entonces la finalidad era la reconciliación más que la aplicación de una pena o castigo público y ejemplar, como sucedió con los autos de fe. Sin embargo, las críticas que Foucault ha establecido a los sistemas de castigo y reclusión de la Europa moderna son aplicables a este caso; en otras palabras, aunque los sistemas de castigo físico y reclusión empleados en la América colonial hispana con los indios fueran muy parecidos a los vigentes en Europa occidental de entonces, y la pena fuera el último recurso, y su finalidad fuera reconciliar, la brutalidad (los azotes, la reclusión, o el escarnio y la exhibición públicos) era el común denominador.¹¹⁴ Zaballa ha señalado que esta crítica es anacrónica pues para aquella época esta forma de aplicar la justicia era plenamente aceptada y compartida en el mundo occidental; sin embargo, en el caso específico que aquí nos ocupa, eso no significa ni implica que los pueblos indígenas de América los compartieran; por el contrario, a pesar de su negativa a aceptarlos les fueron impuestos y éstos no tuvieron otro remedio que ajustarse a ellos.

El camino entre la imposición del nuevo sistema jurídico y judicial y su uso cotidiano por los indios pasó por un proceso de apropiación por parte de los indios, mismo que fue posible gracias al paso de los nuevos principios jurídicos y judiciales por un filtro cultural que les llevó a recodificarlos. Por ello fue que diseñaron múltiples estrategias culturales para aprovechar lo mejor posible las circunstancias que su nueva condición como vasallos del rey español y nuevos cristianos les brindaba, esto lo aprovecharon para llegar lo más lejos posible bajo esas condiciones impuestas, no pedidas.¹¹⁵ Desde mi perspectiva, el problema historiográfico

114. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1984. Ver también: Candau Chacón, *Los delitos y las penas...*; y Cordero Fernández, “Las penas y los castigos...”. Para el caso específico de México ver Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999 (Serie Doctrina Jurídica: 17).

115. Un buen ejemplo de la amplitud y complejidad de situaciones que se dieron en el proceso de implantación del orden colonial frente a los indios —tanto en el plano de lo religioso como en el de lo político, social y militar— se puede encontrar en la

es privilegiar la explicación jurídica de la documentación judicial sin extender su análisis al plano cultural, es decir sin ir más allá de lo que la dimensión procesal en estricto sentido aporta. Si bien la comprensión de la lógica de los tribunales eclesiásticos y sus procesos es necesaria y trascendente, resulta insuficiente para entender la complejidad del proceso judicial en su conjunto, pues muy poco nos dice sobre los individuos a los que se juzgó, y si mucho nos informa sobre los juzgadores.

Es cierto que los procesos colonizador y evangelizador terminaron por redefinir la condición cultural de los pueblos indígenas bajo el régimen hispano, y por ello, desde mi perspectiva, decir que los indios novohispanos, en especial los del siglo XVIII, terminaron siendo vasallos del rey y sinceros cristianos tiene sustento, sin embargo eso no significa que esa fuera la alternativa elegida por los indios, y mucho menos que ser buenos vasallos del rey significara lo mismo para los indios que para los españoles, más bien fue el camino que les resultó más transitable frente a la hegemonía hispana. Los tribunales seculares y eclesiásticos jugaron un papel importante dentro de este proceso y por ello su estudio resulta de crucial interés, pues con ello nos acercamos a entender mejor la compleja evolución de las situaciones de dominación que se establecieron entre el régimen colonial y la población indígena.

En términos generales la historiografía actual sobre la justicia ordinaria y los indios puede caracterizarse en dos grandes grupos. Primero los que buscan en el estudio de la institución —en su filosofía y teología, su legislación y su acción judicial— las respuestas a un hecho histórico, podría decirse que su objeto de estudio es la idea de justicia que aplicó la Iglesia a su feligresía, en este caso específico al caso de los indios en las colonias americanas de España. El segundo grupo encuentra en los procesos de indígenas dentro de los tribunales eclesiásticos un vehículo para entender la cultura indígena frente a la imposición colonial de una religión y un sistema de gobierno. Ambas posiciones han sufrido desencuentros pues sus enfoques y objetos de estudio son diferentes a pesar de que

obra de Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996 (Pueblos Indios de México).

con frecuencia sus fuentes y sus casos de estudio son los mismos. Esta obra necesariamente abreva en ambas vertientes pues entender la lógica de una institución judicial es necesario para explicar la forma en que ésta incidió en la sociedad a la que perteneció, pero también es necesario entender cómo la sociedad determinó parte de los afanes normativos de aquella. La historia institucional por sí sola resulta insuficiente para explicar la realidad social y cultural a la que la institución estudiada respondió; por otro lado, la historia cultural es apuntalada y acotada por la precisión que aporta la historia institucional. En otras palabras, mi interés por el Provisorato de Indios del Arzobispado de México, o más precisamente, por sus esfuerzos para controlar lo que éste calificó como prácticas o conductas desviadas de los indios, es una forma de adentrarme en el estudio de la compleja relación entre indígenas y régimen colonial a través de un vínculo tan importante en ambas tradiciones culturales como el de la religión.

