

# La conciencia oscura de los naturales

Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca  
(Nueva España), siglos XVI - XVIII



**Rosalba Piazza**

EL COLEGIO DE MÉXICO



LA CONCIENCIA OSCURA DE LOS NATURALES.  
PROCESOS DE IDOLATRÍA EN LA DIÓCESIS DE OAXACA  
(NUEVA ESPAÑA), SIGLOS XVI-XVIII

Centro de Estudios Históricos

LA CONCIENCIA OSCURA DE LOS NATURALES.  
PROCESOS DE IDOLATRÍA EN LA DIÓCESIS DE OAXACA  
(NUEVA ESPAÑA), SIGLOS XVI-XVIII

*Rosalba Piazza*



EL COLEGIO DE MÉXICO

299.792740903

P584c

Piazza, Rosalba

La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII/ Rosalba Piazza. — México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2016.

302 pp.; 22 cm.

ISBN 978-607-462-919-4

Incluye bibliografía: p. 289.

1. Idolatría — Oaxaca — Siglo XVI. 2. Idolatría — Oaxaca — Siglo XVII. 3. Idolatría — Oaxaca — Siglo XVIII. 4. Indios de México — Oaxaca — Ritos y ceremonias — Siglo XVI. 5. Indios de México — Oaxaca — Ritos y ceremonias — Siglo XVII. 6. Indios de México — Oaxaca — Ritos y ceremonias — Siglo XVIII. 7. Oaxaca — Vida religiosa y costumbres — Siglo XVI. 8. Oaxaca — Vida religiosa y costumbres — Siglo XVII. 9. Oaxaca — Vida religiosa y costumbres — Siglo XVIII. 10. Idolatría — Nueva España — Historia l.t.

ISBN 978-607-462-919-4

Impreso en México

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	11
I LOS HECHOS DE YANHUITLÁN (1544-1547)	43
INTRODUCCIÓN	45
I. INVESTIGACIÓN Y PROCESOS	49
II. DINÁMICAS DE PODER	81
II LOS "MÁRTIRES" DE SAN FRANCISCO CAJONOS	111
INTRODUCCIÓN	113
I. EL DELITO	115
II. LAS PESQUISAS Y EL PROCESO	121
III. SEGUIMIENTO	139
III CONTRA LAS DOS MAJESTADES: IDOLATRÍA EN VILLA ALTA (1650-1735)	161
INTRODUCCIÓN	163
I. EL PROCESO CONTRA MATHEO PÉREZ, MESTIZO	175
II. PODER TEMPORAL Y ECLESIAÍSTICO	189
IV PUEBLOS E IDOLATRÍAS	213
INTRODUCCIÓN	215
I. EL PODER LOCAL	217
II. IDOLATRÍA Y CULTURA POLÍTICA INDÍGENA	231

CONCLUSIONES	243
EPÍLOGO	263
SANTOS, BEATOS Y MÁRTIRES MEXICANOS	263
LAS "MARAVILLAS EXTERIORES"	270
SAN JUAN DIEGO	273
LOS MÁRTIRES DE SAN FRANCISCO CAJONOS: QUETZALCÓATL Y TEZCATLIPOCA	278
SIGLAS Y ABREVIATURAS	287
OBRAS CITADAS	289

## AGRADECIMIENTOS

En el transcurso del largo recorrido que termina con la publicación de este texto he contraído numerosas deudas.

Juan Pedro Viqueira conoció, desde su génesis, la idea y la estructura de mi investigación, y manifestó interés y apoyo en los distintos pasos de su realización.

Desde Italia, Adriano Prospero ha contribuido de manera invaluable al diálogo entre los dos lados del Atlántico que constituye —en mis intenciones aunque no siempre en su realización— el principal eje metodológico de mi trabajo.

William Taylor ha sido un mentor generoso, atento e incansable; a él le debo que las demoras en la realización del producto final se hayan vuelto ocasión para investigaciones ulteriores que han enriquecido el texto. Le dirijo mi profunda gratitud.

La deuda que he adquirido con Brian Connaughton puede ser comprobada por todos los que conocen su inagotable disponibilidad. En el presente caso, ésta se ha expresado en muchas formas, desde la lectura acuciosa del texto hasta el apoyo solidario en el largo camino de su publicación.

En una primera fase del trabajo, José María Portillo Valdés fue muy pródigo en sugerencias importantes que incidieron a fondo en la estructura del texto. Le debo mucho.

Mis agradecimientos van también a algunos lectores generosos: Óscar Mazín, Margarita de Orellana, Mario Ruz, Jorge Traslosheros, entre otros.

Al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, y especialmente a la disponibilidad de Erika Pani, debo, finalmente, la publicación de este libro.



## INTRODUCCIÓN

Este libro indaga el lugar que ocupó, en la Nueva España, el concepto de idolatría cuando, al llegar de Europa, se encarnó —aunque de manera imperfecta— en hechos locales concretos, colocándose en aquel vaivén de ideas y acontecimientos, de enfoques globales y actuaciones locales, que constituyen el armazón del discurso histórico. Las ideas que llegaban de Europa a suelo americano se reconceptualizaban y modificaban, dando lugar a hechos a la vez similares y diferentes de los que hemos conocido al mirar a la Europa que se asomaba a la modernidad: este proceso continuo nos advierte que aquel “algo más”<sup>1</sup> que todos los americanistas encontramos en nuestro camino, se aprecia realmente sólo al final de un recorrido durante el cual nunca se descuiden las similitudes y afinidades.

Si demasiado obvio y, finalmente, inútil resulta afirmar que las masas indígenas representan un componente de ese “algo más”, será, por el contrario, seguramente provechoso interrogarse acerca de la especificidad de las relaciones entre aquéllas y el poder español, más allá de una genérica adscripción a las categorías propias de las relaciones asimétricas, que caracterizan una situación de dominio.

Como cualquier otra, también la idea de idolatría debe investigarse de manera dinámica, tomando en cuenta todos los procesos en los cuales estas relaciones se formaban, expresaban e iban cambiando: sobra decir que no nos moveremos en un panorama estático, mientras se va formando una tendencia que al principio del siglo XVIII parece haber llegado a su maduración. Se trata de una tendencia que contradice de modo radical a la primera evangelización,

<sup>1</sup> Véase por ejemplo la afirmación de Serge Gruzinski cuando escribe que “[n]unca se repetirá demasiado hasta qué punto la Nueva España fue una tierra del antiguo régimen al igual que Andalucía y Sicilia, una tierra de fragancia mediterránea que respiraba y perdía el aliento al mismo ritmo que Europa. Pero también era *algo más*”, en *El poder sin límites*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Francés de América Latina, México, 1988, p. 21. El énfasis en la cita es mío.

y se caracteriza por una renuncia a la comprensión del Otro. A esta trayectoria alude el título del libro que, además de la obvia referencia a los procesos de idolatría, que constituyen mis principales fuentes primarias, quiere apuntar al transfondo último en el cual, casi de manera natural, éstas se colocan: la renuncia, por parte de las autoridades —sean religiosas o seculares— a entender la “conciencia” de los indios y, con ella, la relación con lo sagrado que las prácticas rituales de los naturales (las antiguas y aún más aquellas renovadas por el encuentro con el cristianismo) expresaban. Tomo prestada la cita del pionero de los estudiosos sobre la evangelización, Robert Ricard, quien, haciéndole eco al franciscano Diego Valadés, afirmaba que en el caso de la experiencia interior de los indios, y especialmente de su respuesta a la predicación, nadie podía jactarse de conocer lo que ocurría *en la conciencia oscura de los naturales*.<sup>2</sup> Con mi investigación, sin embargo, extraigo esta afirmación de su intemporalidad y coloco la renuncia, que es a la vez epistémica y pastoral, a entender “el alma” de los naturales, y con ella la maduración de las posturas indígenas —en cuestiones religiosas así como en otros asuntos— en las décadas entre la segunda mitad del siglo xvii y el principio del siglo xviii.

La extensión temporal de mis fuentes que, con la excepción de los procesos de Yanhuítlán, se concentra en particular en un arco temporal de unos 80 años que caen dentro del “periodo de consolidación” y especialmente los “años de autonomía” de la Iglesia mexicana, dejan afuera de mi análisis su “etapa fundacional”.<sup>3</sup> Quedan entonces fuera de mi mirada algunos aspectos de la trayectoria de la idolatría que no deben callarse, ya que constituyen el comple-

<sup>2</sup> Véase Ricard, Robert, *La Conquête Spirituelle du Mexique*, Travaux et Memoires de l’Institut d’Ethnologie, 20, Paris, 1933. Con esta interrogación retórica, Ricard retoma el sabio consejo (*sage conseil*) de Diego Valadés, quien en su *Rethorica Christiana* (1579) había invitado a una extrema prudencia al juzgar la fe de los indios, dejando esta tarea a Dios, el único que, concluye Ricard (citando al fraile), *sonde les reins et le coeurs* (p. 324). Es significativo señalar que la expresión de Robert Ricard, que confiere su título al presente libro, ha dado lugar a ciertas inexactitudes en las traducciones. *La conscience obscure de los indígenas* (*Qui peut se flatter de savoir ce qui se passe dans la conscience obscure des indigènes?*), del texto francés (p. 326), en la edición en inglés de 1966 ha sido traducido como *dark minds*. Véase *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, University of California Press, Berkeley, 1966, trad. Lesley Byrd Simpson, p. 277. Más sorprendente resulta la traducción de Ángel Garibay: ¿Quién es capaz de saber lo que pasa en el *alma* del indígena? Véase Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económico, México, 1986 [1947], p. 403.

<sup>3</sup> Véase la convincente periodización propuesta por el reciente texto de Antonio Rubial García (coordinador), *La Iglesia en el México colonial*, BUAP y UAM, México, 2013.

mento de lo que desarrollaremos a lo largo de nuestra exposición: en las primeras décadas de la evangelización, el tema de la idolatría, lejos de estar aislado y de limitarse al aspecto meramente punitivo, fue uno de los grandes capítulos de la observación del mundo indiano, que ocupó la conciencia de al menos algunos de los protagonistas de la Conquista y evangelización, inscribiéndose en el más amplio contexto del juicio sobre el otro que por primera vez ocupó de manera consciente a la cultura europea. El debate acerca del indio seguía estando vivo, con sus claroscuros, pero con una riqueza de significados y con una conciencia de la importancia de la puesta en juego que no permitía simplificaciones. Algo de esta dramática urgencia podrá entre líneas leerse en uno de los procesos que examino: no por casualidad el más antiguo, que todavía se inscribe en el clima de la gran aventura misionera. Sin embargo, la reflexión acerca de la idolatría/religión de los pueblos de las Indias representó un lapso relativamente breve, por lo que no encontraremos, en las obras del periodo siguiente —de cualquier manera escasas— algo que nos pueda recordar la gran producción del primer encuentro. No se renovó esta actitud intelectual tampoco con la nueva ola antiidolátrica de la segunda mitad del siglo xvii, que coincide, por el contrario, con un entibamiento del entusiasmo misionero y pastoral (del cual la curiosidad intelectual era un componente). Es decir, que en esta segunda fase de investigación, la idolatría ya no indica la religión, aunque pagana, de los naturales de las Indias, sino la desviación de estos súbditos de la Corona, con lo que se pierde la conexión entre la inquisición de las prácticas religiosas indígenas y aquella actitud de interés hacia el mundo “natural y moral” indiano que había acompañado, aunque de manera contradictoria, los primeros años de la evangelización. Los indios ahora no son paganos que hay que convertir, sino apóstatas.

Mucho más que la represión (que fue inconsistente y errática, como veremos), tal vez sea esta actitud si no de menosprecio, seguro de indiferencia hacia las tradiciones paganas de los naturales, el aspecto más significativo de la campaña antiidolátrica en Oaxaca, que es el objeto de este estudio; al punto que la misma definición de “campaña” parece inadecuada y más apto resulta hablar de un conjunto de esporádicos —aunque interconexos— episodios punitivos. Igualmente significativo resulta el análisis de la respuesta de los perseguidos, que ni fue unánime ni puede reducirse con facilidad a una única postura. Mi investigación cuestiona radicalmente la visión de los pueblos indios como una realidad homogénea y, al contrario, pondrá énfasis en su estratificación interna (socioeconómica y de poder). Sin embargo, en última instancia resulta atinado afirmar que la renuncia de las autoridades españolas

a conocer y entender a sus súbditos indios estaba —podríamos decir— afianzada por estos mismos, quienes con su actuación confirmaban la búsqueda de autonomía que no rehuía, en determinadas circunstancias, los enfrentamientos. Las complejas respuestas de los pueblos de indios —entre ellas, aquellas a las que se les siguió tildando de “idolátricas”— muchas veces (pero no siempre —y lo veremos—) se insertaron en un espacio de confrontación política, confirmando aquella hipótesis que considera que en esos años ocurrió la consolidación de un proceso de “reconstitución étnica”.<sup>4</sup>

Inspirándome en las reflexiones de William Taylor, quiero subrayar que mi interés en la contextualización *global* del objeto *local* me obliga a poner en primer plano el problema del poder en sus articulaciones, no sólo sociales, sino también institucionales y políticas.<sup>5</sup> Por lo tanto, las directrices, la metodología y los resultados de mi investigación pretenden ampliar y enriquecer el enfoque de la historia social con las dimensiones políticas e institucionales, imprescindibles de cualquier hecho histórico.

Muchas de las páginas de este libro han sido previamente publicadas en artículos, a lo largo de una década, en la que ha surgido un productivo interés por el tema de la idolatría, ignorado durante años y más bien objeto de análisis especulativos que de investigaciones de archivo. En años recientes hemos asistido a un notable brote de estudios importantes que han creado una verdadera red historiográfica, en la que los nudos constituyen argumentos de discusión y debate más allá del tema específico, abarcando problemas metodológicos de amplio espectro. Me ha parecido oportuno, entonces, intentar hacer un balance, reconsiderando textos ya publicados (entre los que se incluyen los de quien escribe), para relanzar el debate a un nivel más maduro, en que se dé por adquirida la labor de pesquisa de las fuentes primarias, se asienten como definitivos —aunque “provisionalmente definitivos”— algunos hechos y datos, se precise y aún corrija otros, y a la vez se proponga un marco general (naturalmente extenso y poroso) que los abarque todos, así como una red temática que los amarre. El lector entonces se encontrará con un material en parte ya conocido,<sup>6</sup> pero reconsiderado con preguntas novedosas, e inserto en un

<sup>4</sup> Véase Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*, FCE, México, 1988, p. 13.

<sup>5</sup> Véase Taylor, William B., *Entre el proceso global y el conocimiento local*, edición al cuidado de Brian F. Connaughton, UAM, México, 2003, p. 9.

<sup>6</sup> Cabe señalar cómo la notoriedad de algunos de los procesos que analizo en este texto no ha constituido garantía de profundidad de interpretación ni de falta de errores en la transcripción.

entramado temático y metodológico que entrelaza los aspectos doctrinarios y pastorales con los aspectos propiamente sociales y políticos; y, al mismo tiempo, complementa la especificidad americana con una mirada atenta al contexto europeo, matriz tanto obvia como descuidada por la casi totalidad de los estudios anteriores. Será la misma cronología de los hechos aquí considerada, que coincide, en su parte principal, con el periodo barroco, la que nos empujará a ampliar el abanico de los argumentos y extender el eje temporal, hacia atrás y hacia adelante, para visitar aunque sea rápidamente, algunos de los temas sobresalientes de la historiografía de la Europa del antiguo régimen. Trataré entonces de hallar los numerosos y enredados hilos que atan la reforma católica, el Concilio de Trento y los caracteres distintivos de esta época (que algunos estudiosos han llamado, de manera oportuna, la edad confesional)<sup>7</sup> no sólo ni en especial con la primera evangelización (ya estudiada en extenso) sino principalmente con aquel proceso, largo y articulado, de creación progresiva de la Iglesia americana, en la cual la vertiente indígena representa uno de los dos polos. Al encarnizarse en los hechos históricos particulares, el plano abstracto de la teología y la doctrina que produjeron leyes y normas se vuelve material significativo para nuestro propósito. Por lo tanto dejaré que los documentos nos guíen, nos sugieran hipótesis, dudas y preguntas que, espero, podrán ofrecer el aliciente para realizar estudios más específicos sobre los distintos ámbitos temáticos.

## IDOLATRÍA

Las religiones de los nativos fueron definidas como idolátricas cuando, por primera vez, se encontraron bajo la mirada de los europeos. No hay nada raro en esta definición, que formaba parte de las normas teológicas y doctrinarias de la época: el principal argumento que se desarrolló alrededor de la idolatría y los ídolos americanos fue el bíblico, que distinguía entre la verdadera religión del verdadero Dios y todos los demás cultos; estos últimos, que adoraban

<sup>7</sup> “(c)omo época en la que la religión deja de ser experiencia vivida comunitaria y ritualmente para convertirse en identidad asumida conscientemente por la adhesión a una ‘confesión de fe’ que contiene todos los artículos en los que hay que creer”, Prosperi, Adriano, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Junta de Castilla y León, 2008, [ed. italiana *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001], p. 151.

a falsos dioses, no eran otra cosa sino cultos de los demonios.<sup>8</sup> La misma idea de idolatría, que había nacido de la condena expresada por Moisés en su Decálogo, en la tradición cristiana se vuelve oposición irreductible entre el Creador y la criatura: la adoración de una criatura, creada por el Creador, y por lo tanto sólo un ídolo, una imagen de Él, se vuelve idolatría. Corolario de esta visión monolátrica —se ha afirmado— es el monoteísmo filosófico, ya que todos los otros dioses no se colocan al mismo nivel del Creador, siendo, de una u otra forma, nada más que criaturas. Como recita el Salmo 96: “todos los dioses de los gentiles son ídolos”, o mejor dicho, en la tradición de la Iglesia romana, “demonios”.<sup>9</sup>

La postura de las iglesias romana y luterana, que seguían la interpretación agustiniana del *Deuteronomio*, fue la de asimilar la idolatría al politeísmo. Al contrario, la Iglesia ortodoxa y, siglos después, las iglesias calvinistas mantuvieron separadas las dos prohibiciones, aislando la prohibición de la idolatría como un mandamiento independiente del primer verso del *Deuteronomio* que proclama la monolatría. Una interpretación, esta última, que lleva a un mayor énfasis iconoclasta.<sup>10</sup> La idolatría bíblica, además, tenía otra implicación, ilustrada por el episodio del becerro de oro, en la que bajo el tema de la superstición

<sup>8</sup> Los estudios que con más rigor abarcan este tema se refieren al mundo andino. Véase MacCormack, Sabine, “Gods, Demons, and Idols in the Andes”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, núm. 4 (octubre, 2006), University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pensilvania, pp. 623-648; y Griffiths, Nicholas, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1996. Es preciso subrayar que el fenómeno de la punición (y, por supuesto, de la interpretación) de la idolatría tuvo, en Perú, una historia diferente a la de México. La expresión *extirpación de la idolatría*, que indicó en Perú un proyecto pastoral que, aunque nunca se institucionalizó por completo, fue dotado de normativas y acciones codificadas, es inadecuada para describir las erráticas medidas judiciales antiidolátricas que se tomaron en la Nueva España. Véase a este propósito mi reseña de David Tavárez, *The Invisible War*, en *Historia Mexicana*, vol. LXII, núm.1 (julio-septiembre, 2012), El Colegio de México, México, pp. 443-457. Una interesante discusión acerca de la estructura de la extirpación, y su relación con la Inquisición del Santo Oficio, se encuentra en Griffiths, Nicholas, *The Cross...*, *op.cit.*, pp. 37-38 y 260-263. El autor revisa, de manera crítica, la definición de Pierre Duviols sobre la extirpación, como *el vástago bastardo de la Inquisición*. Véase Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas*, Universidad Autónoma de México, México, 1977.

<sup>9</sup> Naturalmente otras versiones traducen: “todos los dioses de los gentiles son ídolos”, pero es la versión de la Vulgata la que aquí nos interesa, por haber inspirado la tradición católica. Véase para este propósito MacCormack, Sabine, *Gods, Demons...*, *op. cit.*, p. 625.

<sup>10</sup> Véase Rubiés, Joan-Pau, “Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, núm. 4 (octubre, 2006), University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pensilvania, pp. 571-596. Véase p. 575.

y llevada a sus últimas consecuencias, deriva en el completo rechazo de la representación física de la divinidad. Trasladado al Nuevo Mundo, este tema presenta una gran ambigüedad, si sólo consideramos la importancia, aun para la Iglesia romana (seguramente tolerante frente a la representación física de lo divino) de contener los excesos de la devoción de los nativos por un lado; y por el otro, el papel que, en la predicación, cobró la representación, en todas sus formas, incluyendo, por supuesto, las pictóricas y plásticas. En la cúspide de esta ambigüedad encontraremos la paradoja de que mientras en las Indias la Iglesia de Roma llevaba a cabo su batalla en contra de la idolatría indígena, en Europa la misma iglesia recibía en forma aun más violenta igual acusación, por parte de las iglesias calvinistas.<sup>11</sup> Como un inevitable efecto del doble significado bíblico del pecado de idolatría, esta paradoja nos ofrece otro ejemplo más de la distinta trayectoria que, aun cuando derivan, por lo menos en parte, de una misma matriz (la matriz de la Devoción Moderna, para ejemplificar),<sup>12</sup> los dos mundos siguieron en el curso de aquel atormentado siglo xvi.

La idolatría del Imperio romano fue entonces el antecedente más próximo que los españoles, al asomarse en el Nuevo Mundo, encontraron en su afán de interpretarlo; por lo tanto la predicación apostólica y, en particular, las misiones sucesivas —empresas de evangelización que ven abatirse al monoteísmo del cristianismo sobre el politeísmo, o el animismo de los pueblos objeto de misión— sirvieron como referencia en la búsqueda de ejemplos a seguir. Las similitudes, sin embargo, terminaban luego. De manera muy distinta a aquella primera predicación, caracterizada por la iniciativa personal mucho más que por una clara y organizada iniciativa de la Iglesia, la empresa misionera americana inauguró un método, un estilo, y dejó (por primera vez) un antecedente inolvidable, que también en Europa, junto con la experiencia, en especial jesuita, en las Indias Orientales, alimentará la rica y compleja reflexión sobre la misión interna en “las nuestras Indias”.<sup>13</sup> Además, es válido observar que la tradición misionera del cristianismo temprano, aparte de los escasos elementos presentes en los *Hechos de los Apóstoles*, las *Cartas católicas* y la producción paulina, no ha dejado una herencia teórica significativa respecto al enfrentamiento

<sup>11</sup> Sobre este tema véase Eire, Carlos M. N., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1986.

<sup>12</sup> La *Imitatio Christi*, la obra que mejor sintetiza los ideales de este movimiento, era parte del bagaje espiritual de los misioneros, en particular de los franciscanos, a tal punto que fue traducida al náhuatl por autores indígenas del círculo de Tlatelolco.

<sup>13</sup> Con este propósito véase en particular Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 551-599.

entre las antiguas religiones y el evangelio. Martino de Tours, Patricio, Colombano, Bonifacio, figuras casi míticas de la conversión en la alta Edad Media, no nos han transmitido algo que pueda compararse con la inmensa labor de información y reflexión que, gracias también a los nuevos recursos técnicos, acompañó a la evangelización de las Indias. La producción de los misioneros en las Indias Occidentales del siglo *xvi* fue materia totalmente nueva, y representó una contribución sin precedentes al tema del encuentro de las distintas culturas y a la reflexión acerca del valor e implicaciones de la conversión, propia de aquellos años marcados por la tormenta de la Reforma. También, se podría hacer hincapié en el significado siempre más personal, subjetivo, que este fenómeno (al principio casi “masivo”, especialmente en el caso de la predicación franciscana) estaba adquiriendo en la conciencia del cristianismo americano, y las expectativas —altas, y ya medidas en términos de adhesión personal y relación exclusiva con la divinidad— concebidas por la Iglesia americana del siglo *xvi*.

Éste es entonces el trasfondo en el que debemos ubicar la categoría “idolatría”, en las primeras décadas siguientes a la Conquista. En las obras de los grandes cronistas de la época, la idolatría es, antes que nada, la categoría que permite que la mirada se extienda también hacia la religión de estas poblaciones, la que a veces es presentada con minuciosidad de etnógrafo e incluso, en algunos casos, con empatía. Es válido, además, hacer notar, aunque sin desarrollarlo por ser ajeno a mi investigación, un dato significativo: gran parte de la producción antropológica sobre los paganos del Nuevo Mundo corría el riesgo de establecer las premisas hacia la tesis racionalista y evolucionista según la cual la idolatría representa, en la historia de las religiones, una etapa anterior al monoteísmo, invirtiendo la posición ortodoxa del catolicismo, la cual será reafirmada con fuerza a partir del siglo *xix*: el monoteísmo como forma histórica anterior a cualquier forma de idolatría. El gran lingüista y etnógrafo Bernardino de Sahagún dedicó el primero de sus 12 libros a “los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España”. El franciscano concluyó el libro con un apéndice (“en que se confuta la idolatría arriba puesta”, escribió), en el que transcribió cuatro libros de la Sabiduría (desde el 13 al 16), introducidos con el siguiente prólogo:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por

vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. Pues oid ahora con atención, y entended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho por sola su clemencia, en que os ha enviado la lumbre de la fe católica para que conozcáis que él solo es verdadero dios, creador y redentor, el cual solo rige todo el mundo; y sabed que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados; y para que entendáis que os ha venido conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, las cuales os envía vuestro rey y señor que está en España y el vicario de dios, Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con dios en el cielo.<sup>14</sup>

Al aplicar la teología (para Santo Tomás, la idolatría es el “culto reservado al verdadero Dios rendido a divinidades falsas”), Sahagún define la *idolatría* como la religión de las poblaciones de la Nueva España, que no adoraban al verdadero Dios sino que, engañados por el demonio que sobre ellos quiso reinar, rendían culto a un sinfín de *ídolos*.<sup>15</sup> Se trata, en fin, de *paganos* que, encontrándose por primera vez con la verdadera religión, tenían que confrontarse con ella de la única manera permitida: aceptándola. Pero hay algo más. La idolatría de los pueblos paganos de las Indias Occidentales, al precipitarse dentro del torbellino

<sup>14</sup> Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Ángel María Garibay, México, 1999, p. 52.

<sup>15</sup> No se debe, sin embargo, sobrestimar el papel del Diablo en el pensamiento de Santo Tomás. Es verdad que Satán puede introducirse en el espacio que la ley natural deja vacío —aquella que empuja a la humanidad hacia la religión—, para sustituir con la adoración a él (idolatría) a la adoración del dios verdadero (latría); sin embargo, conforme a la visión positiva de la naturaleza, el poder del demonio era limitado, por estar él también sujeto a Dios, casi un instrumento de su omnipotencia. Como bien lo ha argumentado Robert Muchembled, es con el otoño de la Edad Media (o sea la primavera de la modernidad) que el Diablo adquiere un poder autónomo, que contrasta y compite con el poder divino. Véase Muchembled, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, FCE, México, 2002 [ed. francés, *Une histoire du diable, XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 2000]. Véase también Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World*, Yale University Press, New Haven & Londres, 1994 y Ayala Calderón, Javier, *El diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, México, 2011. **En los años que considero, la idolatría que se les achacó a los pueblos de indios no refleja la idea del Diablo tomista, más bien podría reflejar la demonología de la primera modernidad. Me refiero, de todos modos, al único caso en que Satán aparece de manera explícita, o sea el de Matheo Pérez —el único proceso, entre los que examino, fulminado por las autoridades religiosas.**

del debate sobre la guerra justa y el derecho de conquista, no pudo escapar de la controversia acerca de cómo el mundo cristiano (en especial los catolicísimos soberanos españoles) tenía que responder a la ofensa representada por la infidelidad de aquellos salvajes. Sin embargo, la idea de que la condición de paganos no justificaba —por lo menos, no de manera incontrovertible— el derecho de conquista, era compartida por muchos. En oposición con la teoría de Enrique de Susa, obispo de Ostia (†1271), y apoyándose en la autoridad de Santo Tomás de Aquino, se podía afirmar, con el cardinal Caetano (Tommaso de Vio, †1536), que los paganos de las Indias Occidentales no estaban sujetos a la autoridad cristiana ni *de iure* (como en el caso de los que, sin ser cristianos, estaban sometidos al dominio de la Iglesia por ocupar un territorio que antaño había pertenecido al Imperio romano) ni *de facto* (el caso de los que, en cualquier parte del mundo, estaban jurídicamente sujetos a un príncipe cristiano). En este caso, tampoco se podía justificar la conquista con el argumento de su condición de “infeles”, ya que esta definición, que se fundamentaba sobre el derecho divino, no anulaba el derecho natural y el positivo sobre los cuales se fundaba el dominio político de un jefe, aunque fuera pagano.

Resulta claro, entonces, que el castigo a la idolatría, aunque fuera un fenómeno no homogéneo, que asume distintas formas de acuerdo al lugar y la época, debe de todas maneras cruzar otros caminos, que poco tienen que ver con la primigenia condición de paganos que mancomunaba, bajo la mirada de los españoles, a todas estas poblaciones. Un pagano no puede, legítimamente, ser perseguido (notaremos la cuidadosa investigación, en el proceso de Yanhuítlán, de las circunstancias y de la época del bautismo de los reos, y la exclusión del procedimiento penal para aquellos que no resultaran bautizados). Se castiga a un convertido, a un bautizado, y no a un idólatra. Es decir, que desde el punto de la normativa jurídica, el castigo de la idolatría presenta una incoherencia, ya que el término implica la adoración reservada a los ídolos (por supuesto mentirosos): un pecado que se resuelve con la conversión, y no con la sentencia de una acción judicial. Tampoco resulta del todo atinada la definición de apóstata, cuyos antecedentes históricos dibujan un escenario distinto: síntoma de un cristianismo imperfecto y de una conversión débil e incapaz de resistir al temor de los tormentos y del martirio, en una Iglesia que, al surgir, no usaba la violencia para corregir el error, la apostasía (la abjuración por temor al martirio) ya tenía en sí misma su punición, con la exclusión de la comunidad de los creyentes. Inevitablemente, la idolatría se inclina hacia la herejía, y sólo con ella encuentra justificado el castigo —y en efecto,

como veremos en el caso del cacique don Carlos, fue ésta la acusación que a veces prevaleció en los primeros años de la persecución.

La exclusión de los súbditos indígenas de la autoridad del tribunal de la Inquisición (y por lo tanto del ámbito jurídico de la herejía), cuando ésta fue establecida en México (1569), a pesar de tener un carácter transitorio (ligado a la contingencia de una conversión incompleta y demasiado reciente), nunca fue revocada. Esto contribuyó a que sobre los naturales se adhiriera un delito “suyo propio”, el delito de la idolatría. De esta manera el término empezó a cubrir un campo semántico muy extenso: desde la resistencia a la conversión sincera y la rebelión, hasta aquellos delitos que se referían a las supersticiones, los hechizos, el uso de encantos y de sustancias prohibidas (algunas típicas del Nuevo Mundo y ligadas a la tradición local). Las desviaciones de la doctrina y de la moral de los naturales, por su parte, fueron encomendadas a los tribunales locales (eclesiásticos y, a veces, seculares), por ser más competentes en el manejo de las conciencias y, por lo tanto, más capaces de colocar los instrumentos represivos en el marco de aquel proceso de cristianización que se tenía que concluir. Estas autoridades, sin embargo, no estuvieron a la altura del encargo y no quisieron, o no supieron, emprender un esfuerzo analítico para entender la nueva situación, caracterizada, ya no por el paganismo —idolatría prehispánica— sino más bien por nuevas formas en las que, caso por caso, se expresaba el camino hacia lo sagrado. Se definieron entonces con la palabra “idolatría”, ya utilizada en otros contextos, fenómenos nuevos, que no fueron analizados, y el término incluyó también a aquellos delitos (la herejía, la superstición, la magia...) que, en los casos de los indios (pero no de los españoles y de las castas) fueron abarcados en la única categoría de idolatría, que de esta manera se volvió un pecado exclusivo de los naturales.<sup>16</sup>

Como ha advertido Kenneth Mills, el complejo recorrido de lo sagrado que los nuevos súbditos indígenas habían emprendido y que, en particular en

<sup>16</sup> Españoles, indios y castas, que la normativa separaba en teoría, en la vida real en los grandes centros urbanos actuaban a menudo en conjunto, en una trama que, respetando las jerarquías sociales, utilizaba las artes y los conocimientos considerados propios de cada grupo. Indios, y de manera particular las indias, actuaban con magias que recurrían al uso de yerbas prohibidas o del peyote, mientras que en los innumerables casos de magia amatoria, las protagonistas eran las negras y mulatas. Españoles y españolas, a menudo clientes de estos practicantes, no se quedaban totalmente atrás en ese intercambio de conocimientos, y no faltaron, por supuesto, los casos en los que ellos mismos fueron acusados de hechicería y prácticas maléficas; éstas, muy a menudo, colindaban con la medicina popular europea que, con la gente común, cruzó el Atlántico, difundándose en el Nuevo Mundo mucho antes que la medicina académica.

las áreas más cercanas al poder español, se impregnaba de formas señadamente cristianas, no encontró ningún observador capaz de entenderlo. Los religiosos españoles, a menudo doctrineros o curas, no supieron comprender este proceso, que interpretaron de acuerdo a la línea agustiniana, según el modelo estándar, simplificado y conveniente, de una lucha dualística entre los que defendían el evangelio, al cual se habían entregado, y los que impiamente se resistían a su mensaje. Si entre los primeros invasores hubo quien, en especial entre los misioneros, logró, de alguna manera, “entender” la religión de los naturales, esto no pasó en las siguientes décadas, cuando la capacidad —y, sobre todo, el interés— para observar el nuevo mundo se detuvo frente a la religión colonial indígena. Es decir, la elaboración que cada cultura hacía de la predicación cristiana.<sup>17</sup> La exclusión de los indios del tribunal del Santo Oficio, en el momento en que se confirmaba la tendencia de los naturales hacia la idolatría (cuya persecución se encomendaba tanto a la justicia eclesiástica, como a los tribunales temporales), nos sugiere el conflicto y las contradicciones que la religión colonial indígena representaba para las jerarquías temporal y eclesiástica. Un conflicto que descansaba también sobre la desagradable sensación de no haber logrado, a pesar de los esfuerzos de la evangelización, “comprender” a esos indios —alcanzar las oscuras conciencias de los nativos, como diría, casi 400 años más tarde, el historiador de la conquista espiritual, Robert Ricard.

El material que presento confirma que la interpretación que inquisidores y jueces —pero también la opinión generalizada— reservaron a estos cultos, atribuidos a la persistencia de una memoria anterior a la evangelización, se volvió más burda y superficial conforme se agotaba el ardor misionero del primer encuentro, y —sin necesariamente volverse más severo (a veces exactamente lo contrario)— el castigo se burocratizó. Se ponen así las bases para la incomprensión epistemológica mencionada, que de manera curiosa coincide con un rebrote de interés acerca de la idolatría de los indios: un interés decididamente dirigido hacia la represión, que no deja espacio a la curiosidad y al deseo de entender. Es decir, que en esta segunda fase de investigación, la idolatría ya no indica la religión pagana de los naturales de las Indias, sino la desviación de estos súbditos de la Corona, perdiéndose así la conexión entre la inquisición de las prácticas religiosas indígenas y aquella actitud de interés

<sup>17</sup> Kenneth Mills ha desarrollado este tema, y ha profundizado sobre la campaña de extirpación en Perú. Véase *Idolatry and its Enemies, Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1997, pp. 243-285.

hacia el mundo “natural y moral” indiano que había acompañado, aunque de manera contradictoria, los primeros años de la evangelización. Los indios ahora no son paganos a convertir, sino apóstatas, por haber abandonado la verdadera religión (en la cual fueron iniciados e instruidos con el bautismo y la predicación) al regresar al culto de su gentilidad. Apóstatas a los que, por una rara pereza lingüística (¿y conceptual?), se les sigue tildando de idólatras. Es claro, entonces, que la “idolatría” fue creada por la misma persecución que así la definió, y es claro que es allí, en las zonas del poder religioso y secular que elaboraron esta categoría, que la investigación histórica debe tratar de reconstruirla; sin embargo, lo anterior no nos excusa de tratar de recorrer también otro fértil camino: las distintas respuestas que esta creación/persecución desalentó. Se trata —espero mostrarlo en las páginas siguientes— de tramas complejas, que no logramos explicar cuando nos ceñimos a definir la “idolatría” (o sea aquellas prácticas “no ortodoxas” que los indios practicaron de forma extensa) sólo en los términos de “religión autóctona”, o “de los vencidos”, contrapuesta a la religión cristiana “de los vencedores”. Todos estos elementos aparecen, aunque de manera elíptica, en mis documentos. Resultará evidente (espero) como, mientras baja el nivel —doctrinario y filosófico— del “discurso” acerca de la idolatría, ésta (*las idolatrías*, en su siempre más frecuente forma plural, como veremos), observada, lo más que se pueda, desde adentro, o sea recorriendo el velo que la documentación de los inquisidores interpone, se revela como una fuente sobresaliente para penetrar “la conciencia oscura” de los naturales.

En cuanto al mundo de los inquisidores, mis documentos —por ser principalmente producto de la justicia temporal— no se demoran en las sutilezas doctrinarias, dirigiendo la atención más que todo a las implicaciones políticas que, con su muestra de autonomía (tachada a menudo de rebeldía) implicaban las ceremonias idolátricas. El término idolatría, quizá no muy individualizado desde el punto de vista técnico (sea teológico o jurídico) pero bastante definido empíricamente, cubría un campo de numerosos hechos (gestos individuales pero especialmente colectivos) prohibidos por las autoridades eclesiásticas y seculares, y conocidos y reconocidos por la gente común, incluyendo a los naturales de los pueblos (sean principales o macehuales), quienes fueron, es obvio, los principales acusados. Finalmente, resultará evidente que las páginas que siguen no quieren contar la historia de la idolatría sino, en lo posible, una historia de las personas que, bajo diferentes rubros (inquisidores, jueces, reos, testigos, etc.) fueron atrapadas en su red.

## RELIGIÓN

Una doble premisa se impone si no queremos dar por sentado el escenario de nuestros acontecimientos “idolátricos”: en primer lugar y a pesar de sus obvias implicaciones teológicas, el ámbito en el cual el concepto de idolatría actuó no era sólo, ni predominantemente, religioso. En segundo, es importante aclarar, aun cuando se considera en su parcialidad el terreno particular de la religión, qué es lo que se entiende con esta palabra. Al mantener bien clara —aunque en el trasfondo, pues no constituye el objeto principal de mi discurso— la advertencia cardinal de Michel de Certeau, acerca de la ambivalencia de los comportamientos religiosos y de la inherente dificultad de su interpretación,<sup>18</sup> recurriré a una importante sugerencia que derivo de Inga Clendinnen. La religión —escribe la historiadora— notoriamente es una bestia proteiforme, que ofrece resistencia a todas las estrategias que tratan de domarla, y vuelve al final inadecuados a todos los instrumentos utilizados para definirla. La propuesta de Clendinnen es estimulante: en los asuntos que tratan de las religiones, una orientación basada en el análisis de las creencias, así como, en general, los criterios intelectuales, son erróneos. La noción de “credo”, entendida como una proposición a la que el individuo otorga su propio consentimiento intelectual, no capta la calidad de una fe vivida, ya que el creer tiene que ver también con las emociones, con asuntos estéticos y éticos, tanto como con las afirmaciones y proposiciones de fe. En la investigación histórica, es más atinado buscar la religión en la acción, o sea en la observancia y experiencia que se derivan de la adhesión.<sup>19</sup> En esta visión, que se remonta a la noción de religión como sistema cultural de Clifford Geertz, los rituales —“*performances which crucially constituted individual and group experience*”— desarrollan un repertorio de acciones establecidas y prescritas, “que abren el camino a lo sagrado”. Aun si mi trabajo no analiza este repertorio, y sólo alude, aquí y allá, a unas

<sup>18</sup> Una dificultad que puede llevar a la imposibilidad: “*On sait mieux de quoi sont faites les pratiques religieuses (dans la mesure où il est possible de reconnaître là et de quantifier des phénomènes économiques, sociaux ou culturels, identifiés par ailleurs), et on sait de moins en moins en quoi elles sont ‘religieuses’*”. Michel de Certeau, “Christianisme et ‘modernité’ dans l’historiographie contemporaine. Réemplois de la tradition dans les pratiques”, en *Recherches de Science Religieuse*, 63/2 (1975), Centre Sèvres, París, pp. 243-268. Véase p. 256.

<sup>19</sup> Clendinnen, Inga, “Ways to the Sacred: Reconstructing ‘Religion’ in Sixteenth Century Mexico”, en *History and Anthropology*, vol. 5, 1990, Routledge, Londres, pp. 105-144. Véase p. 106.

cuantas de estas *representaciones*, considero valioso el enfoque de Clendinnen, ya que me ayuda a captar una importante articulación en el contraste entre las autoridades españolas y los indios.

El carácter sonoro, visual, en extremo enfático de la expresividad religiosa de los nativos, fue desde un principio en la Nueva España un aspecto notorio y a resaltar, pero interpretado de manera diferente: para algunos (como Motolinía) era signo de una intensa conversión; al contrario, otros —quizá por estar más cercanos al mundo indígena (Durán, por ejemplo, que había nacido en México y hablaba náhuatl igual que un nativo)— leían de manera muy diferente las expresiones de entusiasmo de los neófitos, de los que sospechaban de insinceridad, o hasta de verdadera blasfemia (un concepto que podría tener más de un punto en común con el moderno “sincretismo”). En general, las autoridades no se mostraron muy estrictas y toleraron (en algunos casos hasta favorecieron) una expresividad barroca y ruidosa de la religiosidad indígena. Es notorio el alcance de la puesta en escena, el teatro, los cantos, las danzas en la predicación y conversión de los nativos; aunque con muchas advertencias (a menudo resultado del rigor tridentino) y rotundas prohibiciones (de éste o aquel funcionario, religioso o secular, de las que los archivos están repletos), en general se puede afirmar que, en formas negociadas allá donde el poder español estaba más cercano, y de manera espontánea allá donde se gozaba de un control menos estricto, el cristianismo indígena tuvo características propias (que, sea dicho entre paréntesis, perduran todavía): los indígenas, en suma, siguieron “actuando”, y poniendo en escena de una manera culturalmente adecuada sus propios “caminos para acceder a lo sagrado”. Las autoridades españolas, por su parte, cada vez que advertían su propia debilidad y la dificultad de controlar la ortodoxia de dichas prácticas, se refugiaban en la noción (que no obstante, no es la única, en el variado panorama del catolicismo) de la fe como adhesión intelectual a un credo establecido por el dogma.

Sin embargo, no nos encontraremos con despliegues totalmente rígidos ni con posturas cerradas a la negociación. El material que presento, oportunamente contextualizado e interpretado, nos lleva a afirmar que ni siquiera en la temporada antiidolátrica más intensa (que en Oaxaca cubre unos 50 años, entre la segunda mitad del seiscientos y la primera década del setecientos) podemos hablar de una concertada y unívoca política de lucha a la idolatría, por parte de las autoridades religiosas o seculares. El asunto debe, por lo tanto, mirarse desde los distintos, pero complementarios, ángulos visuales de los diversos actores, atados por múltiples relaciones: el poder temporal (la Audiencia y el alcalde mayor); el poder religioso (las órdenes y el obispo); y los mismos pueblos

de indios. Es en este entramado de relaciones, más que en los hechos específicos definidos como idolátricos y en determinadas acciones tomadas para castigarlos, que encontraremos las huellas para entender el papel de la idolatría —y de su punición— en la vida tanto de los pueblos de indios como del poder colonial.

## CONVERSIÓN

No es entonces el territorio de la “religión” el que principalmente tendremos que recorrer, y aun cuando introduciremos la categoría de “conversión”, quedará claro que ésta, al igual que su opuesto complementario, la idolatría, se coloca sólo de forma parcial en el ámbito temático de la religión. En más de un sentido, idolatría y conversión son complementarias: no sólo ni principalmente porque la primera implica el fracaso de la otra (no siempre es así, además), sino porque se juzgan de manera mutua, ya que ambas ponen en la escena los elementos de continuidad y de rupturas que tanto papel desempeñan en la búsqueda de los caminos hacia lo sagrado, en términos colectivos (que es lo que aquí más no interesa), pero también a nivel individual.

El tema de la conversión de los nativos sigue actual y merece ser retomado a la luz de los recientes avances de la historiografía americana, sean documentales o metodológicos, tomando en cuenta, antes que nada, la invitación a superar, como ha sido señalado, “la tendencia a hablar de dos mundos que repiten sus primeros encuentros siglos después de que Cortés saludó a Moctezuma.”<sup>20</sup> Sin embargo, la ambigüedad del término conversión nos impone un recorrido, aunque rápido, sobre la discusión de cómo este tema ha entrado en la historiografía moderna. El tema de la conversión como hecho histórico, aun sin estar necesariamente en oposición, se coloca en una dimensión distinta con respecto a la tradición, prevalentemente apologética, de la conversión considerada en esencia en su vertiente de adhesión a un conjunto de artículos de la fe. Los historiadores —leemos en una reseña de un importante libro publicado en 1917— toman distancia de aquella visión que se puede llamar de manera adecuada visión misionera (cuyo interés principal es el

<sup>20</sup> Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo xviii*, vol. 1, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Michoacán, México, 1999, p. 90 [ed. inglés, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, 1996].

contacto personal del misionero, creyente, con el pagano que desconoce la verdadera fe), y reivindican un espacio de análisis de la conversión diferente, o sea aquella visión histórica que “tiene que ver con los fenómenos observables, así como se manifiestan en las formas, externas, de las instituciones”. Al historiador, de hecho, le importan mucho más “los conflictos de razas, los choques de las prácticas religiosas, la relación de la religión con las costumbres políticas y sociales, pues considera la conversión como el extenso resultado de las fricciones entre estas fuerzas rivales”.<sup>21</sup>

Con un lenguaje algo diferente, estas proposiciones se mantienen todavía vigentes y la separación entre los dos enfoques, dada por sentada, ha sido reformulada en los términos de dos perspectivas: una es de origen metafísico y hace hincapié en la transcendencia del cristianismo, y su inmunidad a las circunstancias y al contexto; la otra, al contrario, es compatible con la ciencia social, gracias a una característica propia del cristianismo, o sea su polimorfismo, que resulta del hecho de que cada sociedad que lo abraza le da nuevas formas con sus propias imágenes.<sup>22</sup> Imprescindible en nuestro análisis histórico, esta separación ha tenido sin embargo unos efectos secundarios negativos, en la medida en que ha eliminado de la escena histórica el aspecto personal e interior de la conversión, dejándolo enteramente en el campo de la apologética. De esta manera el riesgo es el de consignar la vida individual a la metafísica, extrapolándola de sus conexiones sociales colectivas, y considerando la conversión del individuo un hecho independiente de las circunstancias e irrelevante para el desarrollo de la historia colectiva. Contribuciones muy recientes al tema de la conversión reproducen en parte esta limitante. No hay duda de que la empresa de la conversión religiosa en términos históricos casi siempre termina confirmando su genealogía violenta o, al menos, autoritaria, asociándose inevitablemente con una forma de conquista, y la expropiación de identidad, imaginación y conciencia.<sup>23</sup> Claro está, hay matices y, en una obra reciente, los autores no excluyen de su horizonte un origen y un contexto distinto, ya que una conversión puede también tener lugar fuera del conflicto entre culturas,

<sup>21</sup> Así escribía Edward Maslin Hulme, al reseñar el libro de Charles Henry Robinson, *The conversion of Europe*, publicado en 1917. Véase *The American Historical Review*, vol. 24, núm. 3 (abril, 1919), pp. 464-466. The American Historical Association, Bloomington, Indiana, pp. 464-466.

<sup>22</sup> Morrison, Karl F., “Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation”, reseña del libro en *The Catholic Historical Review*, vol. 80, núm. 1, enero, 1994, The Catholic University of America, Washington, D.C., pp. 113-116.

<sup>23</sup> Véase Mills, Kenneth y Anthony Grafton (editores), *Conversion: Old Worlds and New*, University of Rochester Press, Rochester, Nueva York, 2003, p. ix.

indicando aquella peculiar transformación buscada con fervor por individuos que no son objeto de conversión, ya que pertenecen a las comunidades sociales y religiosas dominantes.<sup>24</sup> Es una aclaración interesante y significativa (especialmente en algunas épocas históricas), pero es preciso completarla con algún otro caso más, es decir, la conversión como opción, adhesión individual y voluntaria, que puede tener lugar aun dentro de un contexto colectivo que la recibe forzosamente, sin libre consentimiento.

En suma, hay que ampliar el campo semántico de la palabra (y, por supuesto del concepto), ya que conversión tiene también otro significado, más “reflexivo”, e interior: ya no convertir (a otro) o ser convertido (por otro o por algo), sino más bien *convertirse*, o sea adherir (desde adentro) a algo. Cuando se trata de un caso fuertemente minoritario y no homogéneo con la experiencia y el sentir colectivo, la conversión representa un acontecimiento lleno de consecuencias para las relaciones en la vida del grupo. Por supuesto, estas dos formas —“transitiva” y “reflexiva”— no son contrapuestas: las dos perspectivas se combinan en primer lugar en el carácter polimórfico —arriba mencionado— que, en determinados casos, asume el proceso misionero cristiano, devolviendo entonces protagonismo al grupo objeto de conversión.<sup>25</sup> Y, con el grupo, también al individuo. Al ser la religión, en éste, como en cualquier otro contexto, expresión de la organización social, no podemos separar la vertiente del culto

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. xiv. Los autores se refieren a uno de los artículos del libro, en el cual se analiza la crisis espiritual que ocurre en Inglaterra y los Países Bajos al finalizar el siglo xiv y a lo largo del xv: en un perfecto contexto de añoranza y disenso espirituales que favorece la “conversión” entendida como el cambio desde una forma de vida religiosa ordinaria y conformista a una más intensa e interior. Véase Van Engen, John, “Conversion and Conformity in the Early Fifteenth Century”, en *Conversion: Old Worlds and New...*, *op. cit.*, pp. 30-65.

<sup>25</sup> Al punto de vista del “convertido” apelaba James Axtell en un breve artículo en el cual cuestiona los criterios comúnmente usados al juzgar los efectos de la empresa misionera. Aplicando categorías exclusivamente etnográficas, el autor (quien se refiere a los nativos del territorio hoy estadounidense) considera que “desde la perspectiva de los nativos, el hecho elemental de la sobrevivencia étnica es sumamente importante al establecer el éxito o el fracaso de los esfuerzos misioneros”. Más allá de la ambigüedad de la formulación (el éxito o fracaso se refieren en este caso no a los esfuerzos misioneros, más bien a la postura que los nativos fueron capaces de tomar respondiendo a la evangelización), y más allá de las implicaciones algo esencialistas, el breve artículo merece ser señalado por poner la cuestión del punto de vista de los “convertidos”, considerándolos no meros recipientes pasivos de la acción evangelizadora, sino actores con márgenes de actuación y, por supuesto, de juicio y evaluación. Véase Axtell, James, “Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions”, en *Ethnohistory*, vol. 29, núm. 1 (invierno, 1982), Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, pp. 35-41.

—entendido como devoción, búsqueda del camino a lo sagrado y también *consumo* de lo sagrado—<sup>26</sup> de la vertiente de la organización social que los pueblos habían asumido durante el dominio de los Habsburgo. Esta configuración se presentaba con rasgos en buena medida hispanizados, y los pueblos de indios resultaban, bajo algunos aspectos, muy cercanos a las comunidades rurales de la Europa de antiguo régimen. Sin embargo, si muchas de las dinámicas internas del mundo rural de la Europa de antiguo régimen, objeto de estudios ya clásicos,<sup>27</sup> pueden bien aplicarse a nuestros casos, resalta aún más la importancia de detectar, junto con las similitudes, también las diferencias que caracterizaban la administración de la religión en los pueblos de indios, con respecto a las parroquias de los lugares marginales de la Europa católica.

En este contexto sobresale la pregunta si en los caminos hacia lo sagrado de los vencidos, había, siempre y en todos los lugares, un explícito rechazo a la nueva religión. La pregunta es crucial en el presente trabajo, ya que muchas veces, haciendo eco de las acusaciones de idolatría que surgieron en varios lugares de la Nueva España, se ha querido hallar en estas *performances* una más o menos implícita (aunque a veces también explícita) expresión de rebelión contra el poder español. Contesto diciendo, antes que nada, que la complejidad del material inquisitorial o en general judicial presentado en las páginas que siguen no nos permite concluir —como a veces se ha hecho— que el carácter distintivo de la religión indígena, durante y después de la Conquista, y en especial en los lugares más alejados de los centros de irradiación misionera, fuera la resistencia y hasta la oposición activa al cristianismo. Tampoco, por otro lado, fueron la adhesión y la conversión sin reservas. El tema nos lleva a la imponente producción de los cronistas de los primeros años de la evangelización, y al optimismo que caracterizó a algunos religiosos. Jorge Klor de Alva ha notado que es probable que los misioneros no mintieran cuando decían que los nombres de las divinidades aztecas habían desaparecido pronto de la memoria de los nativos: esta desmemoria no demostraba sino que habían desaparecido los rituales ortodoxos y el panteón de las clases dirigentes. Otra cosa era la religiosidad popular, en una sociedad como la azteca, en extremo jerárquica, en la

<sup>26</sup> Véase el novedoso libro de Angelo Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Marsilio, Venecia, 1995. Véase también el clásico estudio de William Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University, Princeton, Nueva Jersey, 1981.

<sup>27</sup> Me refiero naturalmente a los numerosos estudios fomentados por la escuela de las *Annales*, luego a la inigualada contribución de la escuela anglosajona (E. P. Thompson, pero también Christopher Hill, entre otros) y a la microhistoria italiana.

que una brecha sin posibilidad de ser llenada separaba la instrucción religiosa dirigida a los ricos de la orientada a los pobres, en particular a los de las áreas rurales. Los cultos nativos que sobrevivieron a la invasión española se reducían principalmente a “piezas” de las tradiciones religiosas, privadas más que públicas, de las clases no privilegiadas: la religión rural, asociada al ciclo de la vida y a las actividades técnicas de la sobrevivencia. Estos cultos se mezclaban, nos dice el autor, con rastros —“burdamente simplificados, enormemente diferenciados y fácilmente mudables”— de los ritos y las creencias de la gran tradición, que los sacerdotes nativos y sus sucesores siguieron practicando y predicando a lo largo de todo el periodo colonial, y a los que poco a poco se habían agregado *elementos sueltos* que llegaban del cristianismo, de formas españolas heterodoxas y de la cultura de los esclavos negros.<sup>28</sup>

No podemos entonces abrazar la tesis de la conquista espiritual, entendida como una cristianización “ortodoxa” de los nativos, que no tuvo lugar ni siquiera en las áreas de evangelización más entusiasta y eficaz; pero tampoco resulta históricamente fundada una proyección generalizada de la categoría del rechazo, en ninguna de sus dos versiones: oposición militante o resistencia. En este campo, al igual que en muchos otros, la reacción de los “vencidos” (y tampoco en esta categoría es prudente confiar demasiado) fue determinada por las circunstancias, cambiables aun en un marco general de políticas coercitivas.

## JUSTICIA

Las *performances* de lo sagrado que emergen de mi material son concretas e históricas y, por lo tanto, *híbridas*: narran y presentan una sociedad en transformación, en la vida material, en la organización del poder local, del gobierno, de las relaciones entre las clases sociales, los sexos, las generaciones, etc. Los documentos que presento, a pesar de estar escritos por manos españolas, logran capturar a menudo, con innegable eficacia, aquella conexión intrínseca que ata la vida material y las manifestaciones rituales (entendidas, repito, como acceso

<sup>28</sup> Véase Klor de Alva, Jorge, “Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity”, en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (editores), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Press, Nueva York, 1982, p. 349. Klor de Alva cita, de manera específica, los trabajos de Aguirre Beltrán (1963) y Luis González Obregón (1912).

a los caminos de lo sagrado), que sólo en momentos especiales, y con frecuencia por razones meramente fortuitas (o de cualquier forma ajenas al ámbito religioso) acabaron por interesar a las autoridades, bajo la acusación de idolatría. En los casos que considero, la unión entre el ámbito religioso y el poder político —un enlace que alude no a una alianza subrepticia, impuesta por los dominantes y padecida por los dominados, sino al carácter propio de la cultura política de la Monarquía habsbúrgica de finales del siglo xvii— es intrínseco, y no necesita por lo tanto que se le teorice o hipotice como instrumento interpretativo.<sup>29</sup>

A lo largo de este libro presentaré casos distintos, y no faltarán los que mostrarán muy claramente los lazos que atan la expresión religiosa “heterodoxa”, relacionada con los rituales prehispánicos (o, de todas formas, considerados como tales por sus actores) con el rechazo de la autoridad religiosa española (a veces sólo contingente: la oposición a un ministro impopular, por ejemplo). En otros casos, sin embargo, será exactamente la persecución de una presunta idolatría la que desatará conatos de rebelión; éstos, a su vez, debido a la necesidad de una protección más allá de los espacios ortodoxos proporcionados por el poder español, se proyectarán a través de un vínculo más fuerte con las prácticas rituales y con los personajes ligados a la tradición prehispánica. En ambos casos, un análisis que mire en las profundidades de las relaciones nos indicará que la idolatría —al igual que la religión, de la que es una expresión— se nutre de manera importante de la cultura política indígena, lo que contribuye entonces a dilucidarla. En breve, una investigación que se plasma alrededor de los procesos y de las medidas punitivas de unos hechos delictuosos, a la fuerza cruzará el territorio del ejercicio del derecho en la Nueva España, y de la idea de justicia que lo sustentó. Sin embargo, no se trata, en nuestro caso, de escribir otro capítulo de historia del derecho indiano; se trata más bien de rastrear los hechos y las ideas que el derecho plantea en la historia que estamos narrando, utilizando las categorías de la justicia —entendida también como uno de los lugares en los que se crean las relaciones sociales— para enriquecer el cuadro de los hechos dibujados y profundizar sus implicaciones historiográficas.

<sup>29</sup> Según lo puntualiza Oscar Mazín: “Es necesario asumir el hecho de haber sido la potestad espiritual, y no sólo la temporal que hoy llamamos ‘civil’, parte sustantiva del poder político”. Véase *Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos xvi y xvii*, en Menegus, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 139-209. Véase p. 139.

En esta introducción considero importante plantear unas reflexiones que contextualicen el “derecho” y la “justicia” que sustentan los casos presentados en este texto. En primer lugar, son precisamente los instrumentos de la historia y (con las debidas precauciones) de la antropología, los más idóneos para hacer resaltar que el ejercicio de la justicia no se halla sólo (o, podría hasta decir, principalmente) en los tribunales, sino que se articula en un universo mucho más amplio, en el que encontramos poderes que no son estrictamente judiciales, y también prohibiciones y juicios sociales, propios de las costumbres, actitudes, tradiciones y formas de vidas, en suma, de la vida real de una determinada sociedad. Al enfatizar que “el antiguo derecho no se organizaba con base en una articulación general, abstracta y abarcativa —como en la concepción racionalista moderna— sino atendiendo a los casos y situaciones como se iban presentando”,<sup>30</sup> reconozco la necesidad de tomar en cuenta la doble advertencia de evitar la utilización del material de la historia del derecho “como una cantera de la cual se extraen datos, sin percibir la dimensión jurídica que la engloba y explica”, por un lado; y por el otro de seleccionar, entre muchas, las fuentes jurídicas aplicables al caso concreto analizado, consciente de que la pretensión de generalización deberá ser mínima.<sup>31</sup> Si somos más específico, cobra sentido hacer referencias a unas elaboraciones que encuentro muy bien asentadas y argumentadas en dos estudios, que se complementan: el ya clásico estudio de Woodrow Borah y el reciente y novedoso libro de Brian Owensby.<sup>32</sup> Al reconstruir la génesis del Juzgado General de Indios, Borah ha documentado la preocupación esmerada de la Corona para insertar a sus súbditos indios en la justicia española, protegiéndolos, a la vez, de los abusos que su ejercicio causaba; Owensby complementa dicha investigación indagando la apropiación por parte de los súbditos indígenas de las instituciones de justicia que el dominio español les ofreció. La novedad de este estudio descansa de igual manera tanto en la materia como en el método empleado para examinarla. Como afirma el autor, los estudiosos, quienes siempre se han basado en la profunda y casi inagotable vena de las fuentes legales para revelar aspectos de la vida

<sup>30</sup> Sobre la casuística en el derecho véase los estudios de Víctor Tau Anzoátegui, en particular *Nuevos horizontes en el estudio histórico del Derecho Indiano*, Instituto de Investigación de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1997, y *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Instituto de Investigación de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1992.

<sup>31</sup> Tau Anzoátegui, Víctor, *Nuevos horizontes...*, op. cit., p. 49.

<sup>32</sup> Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 y Owensby, Brian P., *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, 2008.

bajo el dominio español, con menos frecuencia han tratado de entender los procesos legales en sí y el papel que desempeñaron en mediar la relación entre gente que ocupaba lugares tan diferentes en el Imperio español del Nuevo Mundo.<sup>33</sup> Éste es, al contrario, el objeto del trabajo de Owensby, cuyo método de análisis de las fuentes —documentos legales de franca hechura española— es ejemplar. Gracias a los análisis acuciosos que este autor nos ofrece, la opinión común, muchas veces repetida de forma acrítica, que los indios fueron hábiles litigantes, y supieron aprovechar todos los espacios jurídicos que la Monarquía les ofrecía, se enriquece de un nuevo significado, que la califica y le da peso mucho más allá de una mera medida oportunista.

En el curso del siglo xvii —que es central en el análisis de Owensby al igual que en el mío— “la ley del rey se había vuelto un instrumento de importancia primaria por medio del cual los individuos y las comunidades defendieron y empuñaron la libertad, la tierra y la autonomía local; sirvió como punto de apoyo para balancear la comunidad y las tensiones individuales en los asuntos criminales y civiles; fue el arma de elección —espada pero también escudo— en las disputas entre las comunidades indígenas; creó un puente para hacer más corta la distancia entre españoles e indios, pero también estableció los confines”.<sup>34</sup>

Este marco general, en el que hay que colocar la actuación de las repúblicas de indios, se enriquece, gracias al material específico proporcionado por el tema de la idolatría, de unas características peculiares, que con el presente trabajo espero dilucidar. Resultará claro, al final de nuestro análisis, que las idolatrías —o sea la realización pública de ceremonias tradicionales— son un eslabón de una cadena de alianzas y convergencias puntuales que en la Alcaldía Mayor de Villa Alta se estaban manifestando en la última década del seiscientos.

## LAS FUENTES Y EL MÉTODO

La posibilidad de narrar la historia de los “vencidos” ha sido por un tiempo uno de los temas preferidos de la historiografía colonial.<sup>35</sup> En esta reflexión, y

<sup>33</sup> Owensby, Brian P., *Empire of Law...*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>35</sup> Sin entrar en la discusión si es correcto definir *colonias* a las posesiones americanas de la monarquía habsbúrgica, quisiera aclarar que usaré los términos *colonia* y *colonial* principalmente para referirme no tanto a una modalidad de gobierno, sino a un lapso temporal al que se

prescindiendo de los asuntos propiamente epistemológicos, que nos conducen al desafío que representa el intento de decir “el otro”, el problema de las fuentes ocupa un lugar muy especial. La cuestión es sumamente compleja, y el debate que ha generado es tan vasto que el intento de resumirlo nos llevaría mucho más allá de los fines y las tareas de la presente introducción. Sin embargo, quisiera tocar algunos de los asuntos que de manera significativa se entrelazan con mi tema, dilucidándolo y de la misma forma introduciéndolo de manera adecuada.

En primer lugar, el principal material documental de este estudio —conformado por fuentes inquisitoriales y, en general, actas procesales— ha sido durante mucho tiempo descalificado como una fuente verídica del mundo indígena, por ser (asi se ha afirmado) un reflejo transparente del poder. Se ha elegido, al contrario, dirigir los esfuerzos hacia otro género de fuentes, poco comunes pero en aumento gracias a novedosas y rigurosas pesquisas en los archivos, escritas por los naturales en su propio idioma (casi todos en náhuatl). Según define Inga Clendinnen, se trata de testamentos, documentos de los gobiernos locales, recopilación de leyes, de sermones y cualquier otro texto dirigido a incluir, adaptándolo al mundo indígena, lo que surgía, en términos de leyes o imposición cultural, del mundo de los “vencedores”.<sup>36</sup> Sin embargo, a estas fuentes, a las que se estima aptas para reconstruir varios aspectos de la vida de los naturales, en el caso de la “conquista espiritual” se les sigue considerando inadecuadas, y continua siendo apremiante responder ante la duda acerca de la validez y uso de las fuentes en la reconstrucción de las temáticas relacionadas con la religión de los nativos: los cultos prehispánicos, las respuestas a la Conquista/evangelización, y las distintas formas de religión que empezaban a surgir de la nueva condición de súbditos del rey católico.

Mientras que varias fuentes de incontrovertible mano y mente españolas han sido utilizadas en los estudios de arqueología y antropología para reconstruir —a veces, quizá, con soltura injustificada— creencias y prácticas nativas prehispánicas, o de la época de la Conquista, ha sido justamente invocada una mayor prudencia cuando, con el transcurso de las décadas, aun sin necesidad de apelarnos a la categoría, muy débil, de sincretismo,<sup>37</sup> se vuelve evidente que

le indica de modo convencional con estas palabras. Su frecuencia en la bibliografía y en las citas, además, sugiere no deshacerse de estos términos.

<sup>36</sup> Clendinnen, Inga, “Ways to the Sacred...”, *op. cit.*, p. 106.

<sup>37</sup> Un análisis atento de la inadecuación del término “sincretismo” lo realiza Nicolas Griffiths; véase *The Cross...*, *op. cit.*, pp. 15-28.

la que estamos observando ya no es la religión nativa, sino la que ha sido definida como religión nativa *colonial*, aún más diferenciada a nivel local, por sumar a las diferencias iniciales (recuerdo cuán variado es el mapa americano)<sup>38</sup> los distintos resultados que un proceso no uniforme (la colonización/evangelización) produjo en diferentes lugares. Los instrumentos de la investigación, además, deben ser inclusive más elaborados cuando, como nota William Taylor, para reconstruir una realidad local ya compleja, estamos utilizando una documentación que, producida por instituciones de vigilancia preocupadas por el orden y la ortodoxia, estaba obviamente sesgada hacia lo inhabitual. “Se trata de textos que requieren ser situados en su tiempo y no de archivos imparciales que uno puede explotar con facilidad para sólo encontrar relucientes pepitas de etnografía representativa.”<sup>39</sup>

Compartiendo esta prudencia, y queriendo buscar no una *información* acerca de la religión local, sino más bien el contexto amplio en el que ésta se ubica, el cual entrelaza formas materiales de vida, estructuras sociales, cultura política, ideas y sentimientos, el texto que presento pretende rehabilitar el material inquisitorial y judicial, no por considerarlo “verídico”, ni en calidad de fuente “etnográfica” o “etnohistórica”; sino más bien, en calidad de *documento histórico*.<sup>40</sup> A este tipo de material el historiador debe acercarse no sólo, lo que es obvio, con desconfianza, sino también con imaginación para ampliar sus confines y a la vez intentar magnificar sus detalles, de manera que el objeto principal de su atención no será sólo la información que el documento de manera explícita proporciona, sino también (y a veces principalmente) los indicios indirectos que la dinámica interna de la fuente (porque cada fuente posee una) sugiere.

Existe un elemento problemático que no se puede dejar de lado, a pesar de que no recibirá en mi exposición la atención que merece: el rol de los escribanos en dar forma a los documentos, aún dentro de los límites establecidos por las normas, e incluso con las restricciones determinadas por las fórmulas pro-

<sup>38</sup> Como ha sido notado, en la Nueva España el término *indio* oculta una prodigiosa diversidad étnica y cultural, una pluralidad de organizaciones políticas y sociales, más de un centenar de lenguas: un conjunto “con suficientes puntos en común como para configurar un dominio mesoamericano tan homogéneo —o heterogéneo— como la Europa de Carlos V”. Gruzinski, Serge, *El poder sin límites...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>39</sup> Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 73.

<sup>40</sup> Esta afirmación se completa con lo que nos ha indicado Marcello Carmagnani, a propósito de las informaciones marginales, y el análisis intersticial, o residual, de la documentación. Véase *El regreso de los dioses...*, *op. cit.*, p. 12.

pías del lenguaje burocrático. En mi trabajo me limitaré a señalar, en unos pocos casos, la intervención de este importante personaje cuando un detalle (una palabra, una frase, o también un silencio) evidencia su presencia activa y participativa. Queda claro, sin embargo, que más allá de estos elementos sobresalientes, la intervención y el papel del escribano tendrían que ser investigados en sus propios términos, empezando por la individualización del personaje, y sus relaciones con las autoridades que lo emplean pero también con el mundo de los reos o testigos cuya deposición está capturando con la escritura. Aun con las limitaciones de no enfrentar directamente este tema, el material judicial se revela como una fuente imprescindible; y no tanto por su contenido intrínseco (la acusación, la defensa y la sentencia —todas cosas que el historiador muchas veces no puede comprobar), sino en especial por la manera en que se construyen, por el papel que cada actor desempeña, por lo que entre líneas y a contrapelo pueden revelar. Interrogado de esta forma, el material judicial nos proporciona elementos de reflexión sobre la dinámica existente entre dominantes y dominados, y penetra a cada una de estas grandes categorías; lo que ampliamente nos compensa de los esfuerzos interpretativos.

Kenneth Mills nos recuerda que en nuestros análisis, así como en nuestras narraciones, inquisidores y acusados ocupan un mismo espacio discursivo, por lo que es en esta trama, constante aunque mutable, que ambos deben ser analizados. La así llamada idolatría y el cristianismo podían encontrarse, y no sólo entrar en conflicto, sobre todo cuando la línea que separaba a las dos religiones (una línea, que además, con el tiempo se vuelve menos nítida) se coloca no en el rigor de una investigación antiidolátrica, que necesariamente vuelve más rígidos a los dos campos adversarios, sino en la trama, variada, de la vida cotidiana. Esta coexistencia en los espacios resulta aún más clara teóricamente, y más evidente en la práctica de la investigación, cuando rechazamos la imagen de la religión colonial como la desnuda arena de una “batalla cósmica entre dos mundos antitéticos”, y al contrario abrazamos la imagen de la religión como una manera de vivir y de pensar, en constante devenir.<sup>41</sup>

En ese espacio compartido habían ocurrido hibridaciones, y ocurrían de forma constante, aun respetando los límites dados por la desigualdad de poder. Es notorio el tema de la aculturación indígena, y su corolario historiográfico, que nos obliga a leer entre líneas y a contraluz las obras redactadas por los naturales, la así dicha historiografía novohispana de tradición indígena. Pero también la aculturación de los españoles ha sido objeto de análisis, por ejemplo

<sup>41</sup> Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies...*, *op. cit.*, p. 4.

en el lindo libro de Solange Alberro, que dirige su mirada a la vida material en la Nueva España (en particular la urbana) y a los procesos cotidianos que, como nos dice el título, transformaron al *gachupín* en criollo.<sup>42</sup> En un escrito reciente, Danna Levin Rojo da otro paso más hacia la interpretación de las fuentes, a las que nos invita a situar “en el espacio intersubjetivo donde trabajaron sus propios autores”,<sup>43</sup> un espacio que nos pone en guardia contra la separación neta entre nativos e intrusos, conquistados y conquistadores, indios y españoles.<sup>44</sup> Hay aquí la introducción de un nuevo tema de reflexión: no fueron sólo los indígenas quienes se apropiaron de elementos conceptuales de los europeos, ya que también estos últimos tuvieron relación con el saber indígena, lo barajaron y, en algunos casos, lo utilizaron (no es casualidad, argumenta la autora, que los españoles aceptaran las tradiciones indígenas acerca de las migraciones como un dato histórico, y no mitológico, aplicándolas a sus programas de exploración y conquista del noroeste). Trabajos que se cuestionen sobre el proceso de adaptación y apropiación conceptual de los europeos trasladados en el Nuevo Mundo contribuirían a desafiar el preconcepto de que en los encuentros transculturales asimétricos, la experiencia de los vencedores y dominadores sólo puede representarse como un proceso unilateral de imposición económica, política y cultural.

Con lo anterior no quiero desacreditar los profundos trabajos interpretativos de los autores que han enfatizado la diferencia entre las categorías mentales de los dos mundos, americano y español, una diferencia que volvió tan difícil el diálogo entre ellos: desde el trabajo de una pionera como Ursula Lamb,<sup>45</sup> impresionista pero agudo, hasta las más recientes contribuciones, entre las que hay que destacar los estudios de Jorge Klor de Alva. Sin embargo, quiero dar un paso adelante, hacia la articulación histórica siempre distinta de estas categorías y el descubrimiento de inevitables espacios de hibridación. En cuanto a

<sup>42</sup> Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992.

<sup>43</sup> Levin Rojo, Danna, “Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas”, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (editores), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007, pp. 21-54. Véase p. 31.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>45</sup> Lamb, Úrsula, “Religious Conflicts in the Conquest of Mexico”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, núm. 4 (octubre, 1956), University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pensilvania, pp. 526-539.

la articulación histórica, es necesario distinguir, antes que nada, los ámbitos del saber/poder en los que se daba el encuentro/desencuentro. La religión —la relación con lo sagrado— representó el ámbito de mayor resistencia a la permeabilidad, en particular por parte de los españoles, portadores de una religión doblemente monoteísta: tanto por su único objeto de culto como por su enfoque excluyente en el diálogo con el Otro. En otros ámbitos —por ejemplo en el caso del saber médico— la relación se desarrolló de manera distinta: no logró esquivar la trama de la represión, sea política (en el caso de los médicos/sacerdotes, herederos de las altas esferas del poder prehispánico), social (cuando, al contrario, el acto terapéutico estaba arraigado en el mundo sumergido de las clases peligrosas), o sea religiosa (por la indefectible asociación de la *ars medica* con lo sagrado y, entonces, con la impiedad y el sacrilegio); sin embargo, un importante acervo documental testimonia que los conocimientos y las prácticas médicas de los nativos en un principio atrajeron la atención, a menudo admirada, de los españoles, cuyos conocimientos y visión del cuerpo humano no se habían todavía empecinado en el universalismo científico que, unos siglos después, se volvería el carácter constitutivo de la medicina occidental.<sup>46</sup> Lo anterior constituye sólo un ejemplo de la complejidad y peculiaridad de la relación que ataba a los dos sujetos (invasores e invadidos) y, por lo tanto, de la necesidad de una lectura transversal de nuestras fuentes.

## EL TIEMPO Y EL ESPACIO

Con la única excepción del caso de los señores de Yanhuitlán (1545-1547), (que por esto mismo debe de considerarse de forma separada, como un caso de transición que ilumina y enriquece una temática propia de la evangelización temprana y del debate político en que se inserta),<sup>47</sup> mis fuentes cubren un tiempo (unos 50 años) y un espacio (la Sierra Norte de Oaxaca), muy uniformes, lo

<sup>46</sup> Con este propósito, véase de quien escribe: “La medicina del *piu forte*. Pratiche e saperi medici nelle politiche coloniali in Mesoamerica”, en *Zapruder*, núm. 6, (enero-abril, 2005), Edizioni Odradek, Bolonia, pp. 9-27, y *El cuerpo colonial. Medicina y tradiciones del cuidado entre los maya-k’iche’ de Totonicapán, Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2012. [ed. italiana, *I saperi illeciti del meticciano. Medicina e tradizioni di cura tra i Maya-K’iche’ del Guatemala*, Colibrì, Milán, 2006].

<sup>47</sup> La mixteca, teatro de este notorio caso, fue fácilmente sometida en los primeros años de la invasión, en conjunto con el Valle Central y el Istmo Zapoteco (un papel importante lo desempeñó la alianza que el poderoso señor de Tehuantepec brindó a los españoles).

que favorece un análisis a corta distancia y pormenorizado.<sup>48</sup> La estructura del libro, aun sin apartarse de la linealidad cronológica, se ha organizado alrededor del caso de los dos mártires de San Francisco Cajonos (1700-1702), el más apto, metodológicamente, para representar aquella trama de represión, rebelión, resistencia e integración, que estimula el diálogo entre el ayer y el hoy. La reconstrucción de este caso, que ocupa un lugar especial en mi recorrido, termina cruzando también otro momento significativo de la historia oaxaqueña (y mexicana en general), es decir, aquel proyecto de modernización conservadora de la Iglesia que emprendió el arzobispo Eulogio Gillow,<sup>49</sup> quien sacó a la luz, casi dos siglos después, el material procesal y los restos mortales de los dos mártires. Por su parte, el tiempo presente entra con prepotencia en el escenario de este acontecimiento, que, por razones contingentes, dejó los archivos incursionando en el debate y hasta en la crónica contemporánea, con la beatificación de los dos zapotecas. El suceso que, alrededor del martirio de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, se extiende hasta nuestros días, puede considerarse paradigmático y, bien analizado, nos ayuda a iluminar el tema de la idolatría en su totalidad, señalándonos articulaciones (y correspondencias) cruciales, que de otra forma podrían pasar desapercibidas.

La proyección que ha cobrado este caso en la crónica contemporánea, cuando la historia de los dos zapotecas, beatificados por la Iglesia en 2002, salió en el candelero, me obligó a ampliar de manera imprevista el radio de mi observación, dirigiendo la mirada, aunque sólo a vuelo de pájaro, hasta la *performance* religiosa actual.<sup>50</sup> El fenómeno, peculiarmente mexicano, de la devoción a la virgen de Guadalupe que menciono en el Epílogo, me ayuda a cerrar

<sup>48</sup> Los zapotecas de la Sierra son, con los mixes, los protagonistas del material que examino, concentrándose mi investigación en la alcaldía mayor de Villa Alta, de la que formaban parte, junto con los chinantecas. Los grupos de la Sierra Norte de Oaxaca, que habían eludido la dominación azteca, eran orgullosamente independientes, y se resistieron de manera valerosa, logrando rehuir el control español durante tres décadas, desafiando lo que se ha definido como uno de los más brutales y prolongados capítulos de la Conquista.

<sup>49</sup> A Edward Wright-Ríos se debe un estudio agudo y estimulante sobre el emprendedor prelado. Retomaré sus observaciones al momento de analizar los hechos de San Francisco Cajonos. Véase *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2009.

<sup>50</sup> Tratar de impulsar la mirada hasta el presente, de ninguna manera significa llenar los vacíos de la documentación histórica con los estudios etnográficos. Comparto la prudencia expresada por Peter Guardino y su afirmación: “*Historical evidence suggests that change has been at least as important as continuity*”. Véase *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2005, p. 42.

el círculo, relanzando la sugerencia de Inga Clendinnen (que, es obvio, no se aplica sólo a sociedades premodernas). Del caso guadalupano, que muchos utilizan como alegato para confirmar que el paso de la leyenda a la creencia es difícil de elucidar, y algunos para sugerir que, a su vez, el paso de la creencia a la fe “no se podrá nunca del todo desentrañar”,<sup>51</sup> yo quisiera, al contrario, sugerir la potencialidad hermenéutica. Este caso pone en escena de manera ejemplar “el camino a lo sagrado”, y sigue recordándonos que las señas, los ritos, las infinitas formas que la “leyenda” asumió y sigue asumiendo en la vida mexicana constituyen, más y más allá del “credo” y de la “fe”, el lugar especialmente significativo para entender la historicidad del hecho religioso.

Una narración que, desde la primera evangelización, llega, aunque sea con muchos brincos, hasta la Iglesia de Juan Pablo II, necesariamente cruza, en sus líneas fronterizas, temas muy variados, que a menudo sólo he esbozado, y no he desarrollado adecuadamente; por su parte, los cortes temporales que realizo podrán resultar arbitrarios, o sólo parcialmente justificados. Espero que estas debilidades podrán ser rescatadas por la riqueza documental del material presentado, por un lado; y por el otro por la propuesta metodológica que el presente trabajo implica. En la especificidad del contexto indígena *americano*, mi análisis reconstruye una transformación que ya conocemos por el contexto europeo, del cual deriva y que a la vez contribuyó a construir: la normalización del culto y la expresión religiosa colectiva, reglamentada y encauzada en estructuras de tal manera que la jerarquía eclesiástica pudiera mejor controlarlas. Este análisis es una sugerencia —o, si se quiere, sólo una sugestión— hacia aquella *connected history* que representa la contribución fértil de una reciente historiografía “extraeuropea”.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Gamboa Ojeda, Leticia, reseña de David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, en *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 2 (octubre-noviembre, 2002), El Colegio de México, México, pp. 546-551. Véase p. 551.

<sup>52</sup> Véase Subrahmanyam, Sanjay, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford University Press, Oxford, 2005, en especial el artículo “Sixteenth-Century Millenarism from the Tagus to the Ganges” (pp. 102-137). Publicado por primera vez en 2001 (*Annales HSS*, vol. 56, núm. 1 (enero-febrero, 2001), École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, pp. 51-84), el escrito del historiador indio provocó una reacción en extremo crítica por el historiador portugués Francisco Bethencourt, y una respuesta, de igual manera polémica, por el autor. Véase Bethencourt, Francisco, “Le millénarisme: Idéologie de l’impérialisme eurasiatique?”, en *Annales HSS*, vol. 57, núm.1 (enero-febrero, 2002), École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, pp. 189-194, y Subrahmanyam, Sanjay, “Ceci n’est pas un débat...”, *ibid*, pp. 195-201.

Tratar de analizar los acontecimientos americanos sin incurrir en el error del eurocentrismo (actitud que, descansando en las categorías utilizadas y en las preguntas que se le dirigen a la historia, es independiente del objeto analizado, y puede fácilmente trasladarse al más extraeuropeo de los objetos) resulta un reto en especial alto cuando se quiere evitar tirar con el agua sucia al niño también, y mantener Europa en el cuadro analizado, en una mirada capaz de captar el todo, con sus hibridaciones y conexiones. Tal hibridación del paisaje constituye un fiable antídoto ante el error, algo común entre los americanistas, de limitar las conexiones con Europa a los temas del arbitrio destructor de la Conquista y del canibalismo cultural; a la vez corrige el error especularmente opuesto, es decir, aquella “retórica de la alteridad” —según la define Gruzinski— que, favoreciendo la construcción de dos polos contrapuestos, ignora lo que se despliega entre ellos. Al contrario, “(c) est à l'historien qu' il revient d' exhumer derrière les différences montées en épingle, réifiées et parfois même imaginée de toutes pièces, des continuités, des parentés ou des passages trop souvent minimisés quand ils n' ont pas été purement et simplement mis de côté”.<sup>53</sup> Éstas son la implicaciones metodológicas que —así espero— podrán leerse, entre líneas, en las páginas que siguen, detrás de las que se podrá vislumbrar también mi experiencia de trabajo y estudio en el occidente de Guatemala, que he narrado en otro libro.<sup>54</sup>

Ha sido constante mi preocupación por seguir la sabia sugerencia que aconseja “retirar los andamios con la ayuda de los cuales se levantó la obra historiográfica antes de presentarla al público”.<sup>55</sup> Además, he disfrutado mucho la parte creativa del oficio de la historiadora, y aun cara a cara con las enormes dificultades interpretativas de las encrucijadas temáticas a las que me ha enfrentado el material, me ha confortado la idea de que una historia “es el resultado de las capacidades creadoras de los hombres, y que por lo tanto no puede ser enteramente explicada, sino que forzosamente tiene también que ser narrada”.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Gruzinski, Serge, “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autre ‘connected histories’”, *ibid.*, pp. 85-117. Véase p. 88.

<sup>54</sup> *El cuerpo colonial...*, *op. cit.*

<sup>55</sup> Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1997, p. 12. La forma narrativa, sin embargo, no excluye (al contrario: exige, para afianzar su credibilidad) que se le ofrezca al lector la posibilidad de averiguar datos e interpretaciones, por medio de una acuciosa discusión acerca de las fuentes primarias y secundarias.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 66.



## LOS HECHOS DE YANHUITLÁN (1544-1547)\*

\*Fuentes: Archivo General de la Nación [de ahora en adelante AGN], ramo *Inquisición*, vol. 37, exp. 5, 7, 8, 9, 10. Muchos autores han utilizado los *Procesos* de Yanhuítlán, un imponente material inquisitorial que abarca cinco expedientes, como fuente para el estudio de la Mixteca. Wigberto Jiménez Moreno y Salvador Mateos Higuera (*Códice de Yanhuítlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1940), al presentar al lector moderno el *Códice*, utilizaron extensamente los expedientes 5, 7, 8, 9 (de los cuales transcriben amplios fragmentos) y, de manera parcial, el exp. 10, junto con otras fuentes, con el fin de reconstruir la historia de Yanhuítlán, poderosa señoría de la Mixteca Alta, desde la Conquista hasta finales del siglo XVI. Proporcionaron datos muy importantes sobre los protagonistas de los *Procesos*, españoles (encomenderos, oficiales, religiosos) e indígenas; reconstruyeron la genealogía de los señores de Yanhuítlán, la topografía del área, los nombres de las divinidades, los rituales, etc.; relacionaron el *Códice* con la detención del cacique don Domingo, y supusieron que quizás este documento fuese realizado en su defensa. En una segunda publicación del *Códice*, en 1994, María Teresa Sepúlveda y Herrera utilizó los expedientes citados con los mismos objetivos (*Códice de Yanhuítlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). En 1999, la autora publica, con una larga introducción, la transcripción casi íntegra de los expedientes 5, 7, 8, 9 y, de manera parcial, el expediente 10 (*Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999). El expediente 8 se encuentra transcrito en su totalidad en Cervantes Blengio, con una presentación histórico-lingüística (*Proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuítlán*, paleografía y estudios lingüísticos del expediente 8 del tomo XXXVII del ramo Inquisición de México del AGN. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976). En *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [ed. inglés, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, The University of New Mexico Press, Alburquerque, Nuevo México, 1969], Richard Greenleaf indaga la actividad inquisitorial de Tello de Sandoval y relata los procesos de la Mixteca, que constituyeron una parte importante de la actividad de inquisidor del *visitador*. A propósito del complejo tema de la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio sobre los naturales, el mismo autor había ya citado los *Procesos* en un artículo anterior, "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en *The Americas*, vol. 22, núm. 2, (octubre, 1965), Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., pp. 138-166), que fue publicado en español ("La Inquisición y los indios de la Nueva España: un estudio de la confusión jurisdiccional", en *Inquisición y sociedad en el México*

colonial, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, pp. 121-153, véase p. 123). Otros autores han citado este importante caso, directamente o mediante la transcripción de Jiménez Moreno y Mateos Higuera: Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*, Gobierno Constitucional del Estado, Oaxaca, 1979; Spores, Ronald, *The Mixtec Kings and their People*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1967, y *The Mixtec in Ancient and Colonial Times*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1984; Jiménez Muñoz, Victor y Rogelio González Medina, *El obispado de Oaxaca. Un caso singular en la arquitectura colonial mexicana*, Codex, México, 1992; Romero Frizzi, María de los Ángeles, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1740*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990 y *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social /Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996; Terraciano, Kevin, "The Colonial Mixtec Community", *Hispanic American Historical Review*, vol. 80, núm. 1 (enero, 2000), Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, pp. 1-42 y *The Mixtec of Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 2001. Recientemente el material procesal ha sido analizado en Piazza, Rosalba, "Los procesos de Yanhuitlán: algunas nuevas preguntas", *Colonial Latin American Review*, vol. 14, núm. 2 (diciembre, 2005), Routledge, Nueva York, pp. 205-229; Terraciano, Kevin, "The People of Two Hearts and the One God from Castile", en Susan Schroeder y Stafford Poole, *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, Nuevo México, 2007, pp. 16-62 y, de manera somera, en Tavárez, David, *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2011, pp. 49-51.

## INTRODUCCIÓN

[...] Y en cuanto a lo de la iglesia, digo que allí hay iglesia y monasterio como los frailes lo mandaron a hacer y está hecha; y sino es bastante, el obispo de la ciudad de Oaxaca puede mandar a hacer otra y se hará.<sup>57</sup>

Así declaraba don Domingo, cacique de Yanhuitlán, pueblo de la Mixteca Alta en el obispado de Oaxaca, desde la cárcel del Santo Oficio de México, donde, en octubre de 1545, tenía alrededor de un año de estar preso. El mal estado de la iglesia de Yanhuitlán (que muchos testigos señalaron como “la más mala iglesia de todos los otros”), a pesar de ser éste el pueblo más poderoso de la comarca, era tan sólo la punta del iceberg de los serios cargos que, en contra del cacique (y de los dos gobernadores del pueblo), se habían levantado. De cualquier manera, la *mala iglesia* tenía una gran importancia simbólica —que desde los españoles se había transmitido a los indígenas, como sus testimonios comprobaron durante el proceso— y exhibía la patente falta de interés de los señores del pueblo en las cosas de la santa fe católica.

A la luz de los acontecimientos posteriores, las palabras de don Domingo, en las que se podría adivinar un ligero sarcasmo, se pueden leer también como una profecía —o, más modestamente, como una promesa—. Alrededor de 1549, poco tiempo después de la conclusión del proceso y de su regreso a Yanhuitlán, donde don Domingo no sólo mantuvo el cacicazgo, sino que adquirió el título de gobernador, comenzaba la construcción del suntuoso complejo arquitectónico, que sustituyó a la *mala iglesia*, la que representa un decenio de conflictos, e inauguró una compleja relación de colaboración con la autoridad de los religiosos dominicos, misioneros de la región, y con el poder español en general. En la nueva iglesia, símbolo plástico de otros cambios, parece culminar un recorrido que tuvo que transitar, durante unos años, en el Santo Oficio. Si consideramos estos dos extremos —la mala iglesia y el poderoso complejo que aún hoy día conserva su magnificencia— a la luz de los aconteci-

<sup>57</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 9, f. 279r.

mientos que los procesos introducen, fuerte es la sospecha de que esta transición se determinó durante los años de encarcelamiento de los señores de Yanhuitlán. Con esta hipótesis, que proporciona un nuevo y más versátil enfoque interpretativo del tema de la idolatría —su trasfondo doctrinario y las concretas articulaciones sociopolíticas con las que entró en relación—, nos acercaremos a la trama del proceso.

Don Domingo Gómez no heredó el cacicazgo, sino que en 1539 fue nombrado regente a causa de la minoría de edad de su sobrino, el futuro catolicísimo cacique don Gabriel.<sup>58</sup> Su comparecencia ante el *inquisidor apostólico* Francisco Tello de Sandoval, *visitador general* de la Nueva España, se debió a la *Información* presentada por el bachiller don Pedro Gómez de Maraver, deán de la catedral de Antequera y visitador del obispado de Oaxaca por mandato del obispo Zárate, de la diócesis de Oaxaca. Desde el pueblo de Tilantongo, Gómez de Maraver refería tener noticia de que don Domingo, cacique de Yanhuitlán, don Francisco y don Juan, gobernadores del mismo pueblo,<sup>59</sup> a pesar de estar bautizados desde hacía muchos años y doctrinados en la santa fe católica, seguían adorando ídolos y demonios, que tenían en sus casas y en cuevas escondidas, encomendados a *papas*<sup>60</sup> y guardas. A estos demonios —seguía el informe— ofrecen regularmente sacrificios de sangre de su misma persona, cabellos, mantas, copal, papel y plumas, mientras que en algunas ocasiones especiales —muerte de algunos de sus familiares, enfermedades, sequías, hambruna— habían sacrificado a sus esclavos y macehuales. La información estaba respaldada por las declaraciones de testigos (españoles, principales de

<sup>58</sup> Para la genealogía de los señores de Yanhuitlán, véase Caso, Alfonso, *The Lords of Yanhuitlán*, en John Paddock (editor), *Ancient Oaxaca. Discovery in Mexican Archeology and History*, Stanford University Press, Stanford, 1966, pp. 314-335 y Jiménez Moreno, Wigberto y Salvador Mateos Higuera, *Códice de Yanhuitlán...*, *op. cit.*

<sup>59</sup> La razón de la presencia, extraordinaria, de dos gobernadores, no está clara. De manera distinta al cacicazgo, prehispánico, la función de gobernador había sido introducida por los españoles, quienes, especialmente en esta primera fase de la organización del poder local, la atribuían a personajes que combinaran el prestigio en la comunidad con unas ciertas confiabilidad y lealtad al poder español.

<sup>60</sup> Con el término *papa*, probablemente derivado de la palabra azteca *papatli*, los españoles denominaban a los sacerdotes autóctonos. Para una discusión alrededor de esta (y otras) hipótesis, véase Cervantes Blengio, Carlos, *Observaciones sobre los indigenismos registrados en el proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuitlán (1545)*, en *El Centro de Lingüística Hispánica y la lengua española: volumen conmemorativo del 30º aniversario de su fundación*, editado por Fulvia Colombo Airoldi, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Lingüística Hispánica, México, 1999, pp. 359-369. Véase pp. 361-362.

los pueblos cercanos y dos esclavas). Al recibir esta información, Tello de Sandoval ordenó que el *cacique* don Domingo y el gobernador don Francisco fueran arrestados y presentados ante el Tribunal, y comisionó al bachiller Gómez de Maraver para continuar las investigaciones en los pueblos de la comarca y así recoger más evidencias. Los acontecimientos se desarrollan entonces en dos escenarios: mientras que en México se llevaban a cabo los procesos contra don Francisco y don Domingo, en la Mixteca Gómez de Maraver interrogaba a nuevos testigos, cuyas declaraciones retroalimentaban, de manera paulatina, dichos procesos.

A estos dos procesos, realizados de forma contemporánea por lo menos hasta noviembre de 1545, hay que agregar el proceso contra don Juan (el otro gobernador) y el proceso contra cuatro *papas*, todos enviados ante el Santo Oficio por el juez Alonso de Aldana, encargado de verificar las probanzas hasta aquel momento presentadas por Gómez de Maraver. Hay un total de cuatro procedimientos, separados, pero relacionados de manera intrínseca. En los casos de don Juan y de los cuatro *papas* (procesos que iniciaron en 1546), los documentos están incompletos. El proceso del otro gobernador, el viejo don Francisco, concluyó pronto: desconocemos la sentencia, pero sabemos que después de unos meses de su inicio, el gobernador fue confiado a la custodia de un sacerdote, en calidad de carcelero comentariense. El cacique don Domingo, el de mayor prestigio entre los presos, no fue sentenciado y dejó la cárcel bajo fianza a finales de 1546. Después gobernó en Yanhuitlán hasta su muerte, en 1558: cacique y, además, gobernador del pueblo —título, entre aquellos de los que podían asumir los naturales, que más que cualquier otro, implicaba la aprobación de las autoridades españolas.

¿Qué había entonces sucedido en el tribunal de la Inquisición para permitir que un acusado —y de delitos no menores— pudiera salir de la cárcel no sólo sin perder su poder autóctono, sino también recibiendo un cargo de mayor poder por parte de los nuevos señores? Trataré de contestar a esta pregunta por medio de una narración, algo detallada, de los cuatro procesos de Yanhuitlán, que, además de ser imprescindible para acercarse a las características específicas del lugar y de la época, nos permitirá también escudriñar algunas de las implicaciones que la idolatría, categoría historiográfica, produce en el amplio y complejo tejido de la posConquista.



## I. INVESTIGACIÓN Y PROCESOS

### GÓMEZ DE MARAVER: LAS DOS INFORMACIONES

La conquista de la Mixteca, en el norte de Oaxaca, se había concluido desde unos pocos lustros antes, asimismo la primera evangelización, durante la cual los misioneros dominicos, que habían fundado la provincia de San Hipólito, bautizaron muchos naturales. Yanhuitlán fue, entre los pueblos de la comarca, el primero en ver el surgimiento de una (modesta) iglesia, y de su monasterio anexo, alrededor de 1536. Al igual que en otros lugares, la conversión en muchos casos se reveló insincera (así la juzgaron las autoridades españolas), o de todas formas distinta en sus efectos, a lo que los misioneros habían esperado, y no mucho tiempo después, los frailes fueron obligados a abandonar el pueblo. Sin embargo, el motor de los procesos contra las tres autoridades de la importante señoría no fueron los frailes, sino más bien un clérigo, el deán de la catedral de Oaxaca (diócesis desde 1535), quien involucró en sus acusaciones también al encomendero del pueblo. En 1537, de hecho, después de varios sucesos, Yanhuitlán, con sus *estancias*, había sido devuelto en *encomienda* a un pariente de Cortés, don Francisco de las Casas, un *conquistador* cuya biografía, que hasta aquel momento respondía perfectamente a los estereotipos conocidos, a lo largo de los procesos inquisitoriales se distinguió con algunas interesantes características propias.

La primera información del deán Gómez de Maraver se construye a partir de un interrogatorio que no sigue un esquema establecido de preguntas, y está dirigido a averiguar lo que se conocía alrededor de los tres principales, después de haber verificado que fueron bautizados e instruidos en la fe (condición para que pudieran ser juzgados por el Santo Oficio), como demostraría la presencia continuada en el pueblo de religiosos —regulares antes, y luego seculares—. No sabemos cómo se eligieron los testigos, pero se puede imaginar que ellos potencialmente ya “existían” antes del proceso, y constituían (o servían) a aquella red de “enemigos de Yanhuitlán” que los dos presos (y su defensor, el legado Diego Téllez) denunciaron. Si miramos a los 13 testigos (o quizás en este

caso sería más apropiado llamarlos “informantes”) cuyos testimonios constituyen la primera *información* de Gómez de Maraver, tenemos ya alistados a los actores de la red, tanto españoles como naturales. Los españoles que dieron su testimonio contra los tres señores fueron Pedro de Maya, encomendero de Nochixtlán, uno de los pueblos enemigos; Martín de la Mezquita, corregidor de Texupa, tenido por amigo de los dichos pueblos; y un criado de don Francisco de las Casas, encomendero de Yanhuatlán, que había visto y oído mucho. Los naturales eran algunos principales —hasta caciques y gobernadores— de los pueblos enemigos de Yanhuatlán y de su encomendero, además de dos esclavas del gobernador don Francisco, quienes habían podido observar muy de cerca a su amo.

Conforme a la comisión recibida por Tello de Sandoval, Gómez de Maraver realizó una segunda investigación, estando en Teposcolula (entre finales de enero y mediados de mayo de 1545) y luego en Antequera (principios de junio). Esta segunda vez Gómez de Maraver sigue una guía, detallada pero muy sesgada, de 12 preguntas que, a menudo repitiendo al pie de la letra las declaraciones de la primera encuesta, construyen las acusaciones dirigidas a los dos reos, don Francisco y don Domingo (el otro gobernador, don Juan, no había sido aprehendido todavía). En cuanto a don Francisco, las preguntas se refieren especialmente a su actuación de *dogmatizador* durante una reciente sequía.

[Se les preguntó] si saben que ahora tres años que faltaron las aguas y hubo hambre, el dicho don Francisco renegó del santo bautismo recibido y dogmatizó, haciendo que otras muchas personas hiciesen lo mismo, y mandó que todos se emborrachasen, sacrificasen, llamasen al demonio que les diese agua, dándoles a entender que porque eran bautizados no llovía.<sup>61</sup>

Otras acusaciones fueron movidas contra el viejo gobernador: su papel en determinar cuáles ídolos pudiesen entregar los pueblos sujetos a los frailes para quemarlos, y cuáles se debían guardar, por ser más importantes; el matrimonio cristiano que había contraído con una de sus esclavas, a pesar de estar todavía viva Quocoane, india no bautizada, quien era su esposa *legítima* (veremos más adelante que el término era impropio); los numerosos ritos y sacrificios realizados (incluyendo el sacrificio de seis esclavos) y, finalmente, su falta de devoción durante la misa (acompañada por el uso del *picietl*, o sea el tabaco) y la predilección por aquellas zonas de la iglesia más cercanas a

<sup>61</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 7, f. 180v.

aquellas en las que estaban anteriormente los *cues*.<sup>62</sup> Por lo que se refiere a don Domingo, hay una única pregunta específica alrededor del matrimonio pagano con una sobrina (hija del cacique de Tiltepeque), mientras que a los dos se refieren las preguntas sobre las idolatrías, los sacrificios de sangre y humanos (“las borracheras en las cuales han muerto muchas personas”), y el escándalo que ambos han representado para los pueblos de la comarca. Otras dos preguntas invitan a los testigos a expresarse sobre el mal estado de la doctrina en Yanhuitlán (representada de manera visual en el mal estado de la iglesia, como hemos visto al principio) y la ofensa a Dios que lo susodicho representa, al preguntar “cómo pasa y quién es la causa”.

Como en la primera investigación, Gómez de Maraver interrogó a españoles y naturales. De los nueve españoles, seis eran eclesiásticos: un clérigo (el chantre de Oaxaca, Martín Carrasco) y cinco frailes de la orden de Santo Domingo, entre ellos algunos de los residentes en Yanhuitlán en los años inmediatamente anteriores al abandono del convento, en 1541: Bernardo de Santa María y Domingo de Santa María (en la época del proceso vicario de Teposcolula), además de fray Francisco Marín, vicario de Coixtlahuaca, gran lengua mixteca. Entre los naturales encontramos otros principales, esclavos y dos *papas*. Fue sobre la base de estas dos informaciones que se formaron los procesos contra don Francisco y don Domingo. No conocemos la fecha de la llegada a México de los dos señores indígenas, ni si la orden de encarcelación dictada por el Inquisidor en enero, fue ejecutada de inmediato. De todas formas, la publicación de las acusaciones que el Santo Oficio, por medio del *fiscal* Cristóbal de Benavente, levantaba contra de ellos, tardó hasta el 15 de abril. Ésta es, entonces, la fecha de inicio de los dos procesos que procedieron de manera paralela hasta octubre del mismo año de 1545.

## CONTRA DON FRANCISCO, GOBERNADOR DEL PUEBLO DE YANHUITLÁN

Don Francisco aparece ante al inquisidor apostólico, Tello de Sandoval, el 18 de abril de 1545. El interrogatorio se realizó por medio de dos intérpretes, Pedro Molina (probablemente un español) que hablaba náhuatl y Gonzalo, indio, que desde el náhuatl traducía al mixteco. Según la norma, se le hicieron las preguntas

<sup>62</sup> Cu es “voz maya aztequizada”: los primitivos *cues* mayas fueron sitios destinados al culto, túmulos en forma piramidal, levantados sobre las tumbas de los muertos y en cuyas cimas establecían los adoratorios. Véase Cervantes Blengio, Carlos, *Observaciones...*, op. cit., p. 365.

generales, a las cuales el preso respondió llamarse don Francisco, y ser natural de Yanhuatlán, pueblo del cual era gobernador desde hacía muchos años (es probable que fuese sido designado por los primeros conquistadores —¿el mismo Cortés?— que llegaron a la comarca). Afirmó haber sido bautizado, hacía unos 17 años, por fray Domingo, dominico. No sabía la causa de su encarcelamiento, y sólo podía pensar que “si algo han dicho de él, le quieren mal algunos de la comarca de su pueblo”. Siempre siguiendo los pasos del procedimiento inquisitorial, fue avisado de la existencia de informaciones que le acusaban de haber cometido delitos contra la fe católica, lo que él negó. Examinado en la doctrina, “dijo que no sabía más de dos o tres palabras”, pero que no supo repetir, ni supo santiguarse. Se le ordenó entonces “que piense y recorra su memoria cerca de lo que le ha sido preguntado, para decir y declarar la verdad”, lo que corresponde a la primera de las tres amonestaciones que el procedimiento inquisitorial preveía en los días inmediatamente siguientes. Luego, ya que el reo había rehusado a confesar, se le presentó la acusación. El largo documento denunciaba al viejo gobernador (y los otros dos acusados, como veremos) con la notoria fórmula general de

hereje, apóstata de nuestra santa fe católica, factor, encubridor, defensor, participante de herejes y de sus herejías, impedidor del santo oficio de la inquisición, perjuero excomulgado [...], en grande escándalo y menosprecio del pueblo cristiano y religión cristiana especialmente de la dicha provincia de la Mixteca y de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica [...], teniendo, creyendo, siguiendo, guardando los ritos y preceptos y ceremonias gentílicas que en su infidelidad tenía y observaba, en especial en las cosas y casos siguientes [...].<sup>63</sup>

Continúan acusaciones específicas, pero comunes a los tres señores, que es preciso transcribir, aunque en forma sintética, ya que nos indican la manera cómo el fiscal del Santo Oficio elaboró las deposiciones de los testigos, eligiendo algunas y omitiendo otras, entre las muchas recogidas por Gómez de Maraver. Según el fiscal, don Francisco procuró deshacer una casa y monasterio de la orden de los predicadores fundados de más de 15 años a esta parte, y trató de

echar de ella a los religiosos que en ella predicaban la doctrina cristiana, poniéndoles estorbo e impedimento en obras, con que se fueron y dejaron el dicho monasterio.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 8, f. 214r.

<sup>64</sup> *Ibid.*

Después de bautizado, don Francisco había tenido ídolos en su casa y en lugares secretos,

teniendo papas y ministros que los guarden y veneren y honren, manteniéndolos a su costa y de los macehuales del dicho pueblo y comarca.<sup>65</sup>

A dichos ídolos ha ofrecido sacrificios de aves y perrillos, y también de su sangre, *sacrificándose de las orejas, narices y de otros lugares de su cuerpo deshonestos*. Después de ser bautizado, ha tenido por costumbre de predicar a sus macehuales y a otros cristianos indios

que la doctrina de los frailes y de los cristianos es burla y mentira, que no los crean, ni hagan caso de ella, sino de sus ídolos, a los cuales mandaba a servir como antes.<sup>66</sup>

Según el fiscal, don Francisco había tenido por costumbre hacer honrar y festejar las fiestas de sus ídolos, invocando al demonio y sacrificando algunos esclavos, que muchos acostumbraban a sacrificar como durante su gentilidad, sacándoles los corazones y ofreciéndolos a sus ídolos y demonios. Además, hizo enterrar a su mujer al modo de su gentilidad, “haciendo sacar el bulto de ella y teniéndolo entre sus ídolos y adoratorios”. No aparece en la publicación del fiscal la información, proporcionada por muchos testigos, que Gómez de Maraver tradujo en la acusación, según la cual don Francisco, a pesar de estar todavía viva su “legítima” esposa, Quocoane, había contraído matrimonio, *in facie ecclesiae*, con una esclava cristiana. La razón de la omisión del fiscal es clara: la teología católica reconoce la existencia del matrimonio natural (a condición de que presente las condiciones de mutuo consentimiento y la intención de aceptar el matrimonio de por vida), pero, en el caso de don Francisco, bautizado, su delito no era haberse casado *in facie ecclesiae* con la esclava cristiana, sino al contrario no haberse casado *in facie ecclesiae* con Quocoane (asumiendo que fuera su primera esposa natural), previo el bautismo de ella, conforme a las disposiciones de la bula *Altitudo divini consilii* de 1537, que establecía que los naturales debían casarse con la primera entre las varias mujeres. La Iglesia no podía entonces considerar legítima a esta esposa con la cual don Francisco, a pesar de ser bautizado, no se había casado conforme al sacramento del matrimonio, y

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. 215r.

<sup>66</sup> *Ibid.*, f. 214v.

durante la averiguación llevada a cabo por Aldana, en abril de 1546, nunca se utilizó el término *legítima* aplicado a la primera mujer de don Francisco.<sup>67</sup> Obviamente el juez Alonso Aldana y su secretario, eran un equipo más cuidadoso y preparado, y no repitieron el error de Gómez de Maraver.

Por medio de su defensor, el licenciado Diego Téllez, don Francisco negó todas las acusaciones, y con mucho humor siguió manteniendo su línea de defensa: le quieren mal y “bien cree que habrán dicho de él más de lo que le ha sido preguntado...”. Después de la notificación de la publicación de los testigos (por supuesto anónimos), don Francisco, quien seguía negando todas las imputaciones, el 18 de julio presentó sus argumentos:

Soy viejo y desmemoriado —escribe en nombre de don Francisco el legado Téllez— por la mucha edad que tengo, porque soy hombre de edad de más de 70 u 80 años, porque en todo el pueblo de Yanhuítlan no hay otro más viejo que yo, y aunque he procurado de retener en la memoria las cosas de la santa fe católica no lo puedo retener.<sup>68</sup>

El defensor apelará a la prueba de tacha, un procedimiento comúnmente utilizado que pone bajo tela de juicio la confiabilidad de los testigos, deslegitimando el procedimiento del deán Gómez de Maraver, quien no se había preocupado de verificar el fundamento de sus declaraciones. El escrito de Téllez, además, presenta un argumento interesante para nosotros en lo que se refiere al tema del ejercicio de la jurisprudencia ordinaria hacia los naturales: don Francisco, después de haber declarado ser buen cristiano, afirmaba que, aun si el contenido de la acusación, o alguna cosa o parte de ella, fueran verdad (cosa que, sin embargo, negaba),

conmigo no se ha de tratar ni de ser juzgado por las reglas del derecho que disponen contra los que hacen o cometen delito contra la fe, porque siendo, como soy, nuevamente convertido a la santa fe católica, no soy sujeto a pena alguna ordinaria de derecho.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Aún más claro, en la deposición de un testigo encontramos la palabra *legítima* tachada y sustituida con *natural*. Véase la ratificación de don Martín, principal de Teposcolula, *Ibid.*, exp. 10, f. 316v.

<sup>68</sup> *Ibid.*, exp. 8, f. 229r.

<sup>69</sup> *Ibid.*

El largo documento presenta, además, noticias importantes acerca de la génesis del proceso: las enemistades que varios pueblos nutrían contra Yanhuitlán, y los malos sentimientos que el bachiller Gómez de Maraver tenía hacia Francisco de las Casas, encomendero de Yanhuitlán, y hacia los señores del pueblo, con los cuales el encomendero se había aliado. Después de la publicación de la segunda información de Gómez de Maraver, que presentaba nuevos testigos y nuevas acusaciones, don Francisco presentó cuatro testigos en su defensa.<sup>70</sup>

A principios de noviembre, el licenciado Téllez pedía la conclusión del proceso, y 15 días después una junta integrada por el inquisidor, el obispo Juan Zumárraga, dos oidores de la Real Audiencia, un fraile franciscano y un dominico, además del licenciado Aldana, provisor de la ciudad de México y su obispado, votó una sentencia que, desafortunadamente, no fue trascrita. De los documentos se infiere que el viejo gobernador siguió preso en la cárcel, hasta abril del año siguiente, cuando Juan Ruanez (el clérigo que había sido vicario de Yanhuitlán, y que depuso a favor del su viejo feligrés) lo tomó como carcelero público comentariense. La misma junta ordenaba la comparecencia del encomendero Francisco de las Casas, que de acuerdo a los testimonios resultaba estar muy poco preocupado de la salud espiritual de sus encomendados.

A pesar de haber ya dictado por lo menos una sentencia, la junta decidía enviar al provisor Alonso de Aldana, encargándole realizar una nueva encuesta sobre los hechos. Aldana tenía la tarea de prender a otros indios sospechosos (y, como veremos, enviará cinco nuevos reos al tribunal mexicano), mas el carácter de la investigación llevada a cabo por Aldana nos sugiere también una averiguación real, además de formal, de las informaciones proporcionadas por Gómez de Maraver, quizá con la conciencia de que —por idólatras que fueran estos naturales— ellas reflejaban el turbio fondo de las relaciones de poder imperantes en la comarca. El *encomendero* nunca apareció frente el Santo Oficio (rindió su pesada alma a la muerte, parece, en este entonces), pero el juez Aldana, junto con su secretario, Martín del Campo, salió rumbo a la Mixteca no más tarde de marzo del siguiente año de 1546.

<sup>70</sup> En cuanto a las razones por las cuales estos cuatro españoles defendieron a los dos señores de Yanhuitlán, aun si con testimonios muy generales y no comprometidos, se puede suponer que Juan Alonso, Francisco de Melgar (que había sido en 1540 corregidor de Coyatepeque) y Juan de Molina estuvieran en buenos términos con Francisco de las Casas. Del cuarto testigo, el clérigo Juan Ruanez, se comentará brevemente a propósito de su deposición en el caso de don Domingo.

## LA AVERIGUACIÓN DE ALONSO DE ALDANA

La labor del juez Aldana consistió en gran medida en interrogar por segunda vez a los testigos de las informaciones anteriores, leyéndoles sus testimonios, pidiéndoles ratificación o corrección de lo anteriormente declarado al deán Gómez de Maraver,<sup>71</sup> y averiguando los “cómo lo sabe”, “cuándo pasó” y “quién se lo dijo”, que faltaban en los interrogatorios del bachiller: aquellas deficiencias que el legado Téllez, en su posición de defensor de los acusados, había denunciado.<sup>72</sup> Aldana y Martín del Campo empiezan su labor el día primero de abril, en Yanhuatlán, donde por primera cosa se ocuparán de don Juan, que, conforme declaran Francisco Gómez, cura del pueblo, y Andrés Maya, criado de Francisco de las Casas, anda “sobresaltado y atemorizado”, y desde que prendieron a los dos señores “ha puesto espías en el camino de México y Oaxaca y de los otros pueblos” para que le avisen de la llegada de algún español, en cuyo caso “se esconde y no aparece hasta que se torna a ir”. No le sirvió, sin embargo, esconderse porque unos días después, desde Teposcolula, el juez ordenaba que fuera preso y tenido en buen recaudo hasta que él regresara a Yanhuatlán, donde realizaría el primer interrogatorio, al cual siguió la orden de que fuera enviado a México. En los días siguientes, durante las ratificaciones de los testigos, el juez seguía recolectando evidencias contra el gobernador.

A raíz de la deposición de un ex esclavo del mismo don Juan, quien ratificó su primera deposición, y ofreció informaciones precisas acerca de la sepultura de una joven sacrificada en ocasión de la muerte de la suegra de don Juan, el juez y sus colaboradores se fueron al lugar indicado. Allí Aldana

mandó cavar y abrir una sepultura donde el dicho don Juan había mandado enterrar la dicha muchacha y abierta se sacó de ella ciertos pedazos de hueso de cabeza y otros huesos del cuerpo que parecían ser de muchacho o muchacha con ciertas piedras azules y mas una cabeza entera con sus dientes, quijadas y cabellos

<sup>71</sup> Al parecer Gómez de Maraver no dio lectura de las deposiciones a los testigos, es decir, que el material por él recogido y entregado al Santo Oficio no fue sometido a ratificación de los interesados. Por lo tanto, todos los interrogatorios realizados por Aldana incluyen la lectura *de verbo ad verbum* de las deposiciones anteriores (naturalmente con la traducción del intérprete, cuando fue necesario), a la cual seguía la ratificación o la rectificación del testigo.

<sup>72</sup> Los documentos redactados por el secretario Martín del Campos, que constituyen el expediente 10, no han recibido mucha atención por parte de los estudiosos, quizá por considerarse que no proporcionan informaciones nuevas, lo que además no resulta exacto.

que parecía ser de hombre o mujer grande y muchos huesos del cuerpo envueltos en un petate y ciertas cuantas chalchuyques<sup>73</sup> y pedazos de platas [...].<sup>74</sup>

La información alrededor del gobernador don Juan no era más que una parte de la tarea de los dos oficiales, que durante unos 15 días se moverán entre Teposcolula, Etlantongo, Nochixtlán y el mismo Yanhuitlán, interrogando a los testigos y averiguando otros asuntos, asistidos por los intérpretes fray Bernardo de Santa María y fray Francisco Marín, dos dominicos que fueron también interrogados como testigos. Aldana interrogó a ocho nuevos testigos, y 24 de los 35 que habían dado testimonio al bachiller Gómez de Maraver; y además procedió a unas excavaciones para encontrar los restos de las presuntas víctimas sacrificadas. Prendió a algunos de los *papas* nombrados por los distintos testigos: Cumizo, Coquoa, Cocoane, Xixa, Caco el Viejo y Caco el Mozo. Capturó también a Quacoane, esposa *natural* de don Francisco, la *india* no bautizada, ocupada en realizar ritos y sacrificios también por cuenta de su esposo —que casi todos los testigos habían evocado, y que por fin se materializa, en cadenas, junto con los otros presos—. Por no ser bautizada, Quocoane no podía ser inculpada por el Santo Oficio, y fue entonces encomendada a un carcelero comentariense, en este caso el mismo bachiller Gómez de Maraver.

### CONTRA DON JUAN, GOBERNADOR, Y CONTRA CUATRO PAPAS

De los seis *papas* bautizados —y por ende perseguibles por el Santo Oficio— sólo cuatro (dos estaban enfermos y fueron encomendados a don Domingo Estumeca, principal de Yanhuitlán, del cual hablaremos más adelante) fueron enviados a México, donde fueron interrogados por el mismo Aldana. Los dos *papas* ancianos admitieron haber sido sacerdotes del demonio y haber realizado sacrificios humanos, pero alegaron haber dejado de sacrificar y sacrificarse desde que recibieron el bautismo. Los dos jóvenes negaron ser o haber sido *papas*. Cocoane/Francisco, de 20 años, bautizado desde hacía cuatro, declaró haber sido no más *tapia* y guardia de la casa de don Francisco, y de no saber nada de las cosas que se le preguntaban. Frente a esta negativa, el juez Aldana mandó a los intérpretes a mirarle la lengua y las orejas, que mostraron, a su parecer de ellos, señales de sacrificio. Cocoane explicó que “las heridas de la

<sup>73</sup> Se trata de una clase de jade. Véase Cervantes Blengio, *Observaciones...*, *op. cit.*, p. 363.

<sup>74</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 10, f. 335v.

lengua eran de comer cañas de maíz” y negó que las de las orejas fueran causadas por los sacrificios; pero luego “incontinentemente dijo que sus padres les sacrificaron las orejas”. El interrogatorio termina con una pequeña sorpresa:

Preguntado si sabe la doctrina y si se sabe persignar y santiguar, dijo que sí, y luego incontinentemente delante de los Jueces e intérpretes la dijo y se persignó y santiguó en lengua latina y los artículos en su lengua y el credo y el paternóster en latín y los mandamientos en su lengua. Preguntado quien se lo mostró, dijo que un *pillhuan* que se llama Mateo que estaba en Yanhuitlán se lo enseñó.<sup>75</sup>

También Xixa/Domingo, de 23 años y bautizado desde hacía cuatro, negó haber sido *papa* y cualquier conexión con los sacrificios a los ídolos. Tenía él también las orejas sacrificadas, y dijo que “su madre se las sacrificó”. Recitó los artículos de la fe y los mandamientos en su lengua, y el paternóster en latín (“mal pronunciado”, atestigua el acta). Al día siguiente el juez interrogó a don Juan:

Preguntado si sabe por qué lo trajeron preso, dijo que don Francisco de las Casas le dijo a este declarante que lo traían preso porque, estando casado don Domingo con una india que se llamaba doña Ana, envió a Tultepeque por una sobrina suya. Preguntado si sabe si alguna persona haya hecho algunos sacrificios al demonio matando algunos indios o en otra manera, dijo que no sabe nada, porque habrá diez y siete años ha llegado allá el padre fray Bernardino y luego se deshicieron de todos los ídolos y sacrificios y que no ha visto más hacer a ninguna persona ni él lo ha hecho, porque los padres le decían que se irían al infierno.<sup>76</sup>

Don Juan mostraba heridas en la lengua y en las orejas, que, por su edad avanzada (tenía 55 años), pudo explicar como señales de los sacrificios a los cuales eran obligados al “tiempo de Montezuma”. Negó cualquier otra acusación, y recitó el paternóster y el credo “en su lengua”, ya que “la de la humanidad no sabía”. La publicación contra don Juan, que fue presentada al inquisidor Tello de Sandoval en enero de 1547, por el fiscal bachiller Cristóbal de Lugo, repite las acusaciones comunes a los tres señores, agregando naturalmente los crímenes propios del gobernador, siendo éstos algunos sacrificios humanos en espe-

<sup>75</sup> *Ibid.*, exp. 11, f. 346r.

<sup>76</sup> *Ibid.*, exp. 10, f. 347v.

cífico por él comandados. Don Juan negó estos cargos, y todas las acusaciones que de manera detallada aparecían en la publicación de los testigos. Terminan aquí los documentos relativos a don Juan.

## LOS TESTIGOS

A pesar de ser sin duda los protagonistas de nuestros procesos, los testigos no han recibido una debida atención en los estudios realizados sobre los hechos de Yanhuitlán. La importancia que los testigos adquieren en mi análisis de los procesos, refleja un cambio en el objeto y en el método: este último tratará de hilvanar una historia, de narrar unos acontecimientos (los que aparecen, los que se leen entre líneas, los que se adivinan o imaginan), ya que el objeto no es principalmente la recolección de las *informaciones* que los procesos proporcionan, sino más bien la narración de su misma dinámica, una microhistoria que es, en sí misma, una “información”. La relevancia de esos personajes no descansa sólo en proporcionar informaciones indirectas acerca de varios aspectos de la vida en la Mixteca Alta (los encomenderos, los frailes, la “religión autóctona”, etc.), o noticias directas alrededor de los hechos bajo pesquisas, sino también (y quizá de manera principal) en presentarnos una historia en la que ellos son, antes que nada, los actores, gracias al papel específico que, de forma individual y como grupo, jugaron en la dinámica de los procesos. Mi intento entonces, más que al contenido de las deposiciones de los testigos, se dirige hacia una presentación plausible de los hombres y (muy pocas) mujeres, cuyas palabras han llegado hasta nosotros por medio de los documentos. Al reconstruir el papel que los distintos testigos tuvieron en el suceso (un rol que seguramente tiene un escenario más amplio de lo que el marco de los procesos encuadra, pero que se refleja también en el pequeño fragmento de su aparición), podremos, no sólo averiguar la validez del material que los procesos ofrecen como fuente para la reconstrucción de distintos aspectos de la historia de la Mixteca,<sup>77</sup> sino que también ganaremos una fuente más, y una

<sup>77</sup> Sin adentrarse en el asunto de la *sinceridad* de su testimonio (que en muchos casos no podemos controlar y que, en última instancia, no es relevante en mi discusión), un análisis *interno* de los *Procesos* por medio de los testigos ayuda a responder a las preguntas que —sugiere Richard Greenleaf, por ejemplo— hay que formular ante este tipo de material, para probar su validez como fuente etnográfica, en especial del mundo indígena. Véase Greenleaf, Richard, “La inquisición mexicana y los indios: fuentes para el etnohistoriador”, en *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, pp.155-187 [ed. inglés, “The Mexican Inquisition and the Indians: Sources

de las más importantes: la misma historia procesal —dinámica, compleja y, por lo tanto, llena de sorpresas.

Las deposiciones de los testigos ocupan las dos *Informaciones* de Gómez de Maraver, y el interrogatorio y ratificación del juez Aldana. La estructura de los documentos que el deán hizo redactar al secretario, Esteban Marbán, era tal que las informaciones proporcionadas se refirieran sólo a los acusados y sus crímenes: los testigos, por ende, son nada más un nombre que encabeza la información solicitada, y la deposición no presenta diálogo, interacción ni acción, aparte de la sucesión de las preguntas estandarizadas. El interrogatorio de Aldana fue concebido de manera distinta, y distinto es el documento que nos ha dejado, de gran interés —a pesar de no agregar mucho, en términos de informaciones específicas, al cuadro que ya tenemos— por ser un documento abierto a preguntas y, más que los otros, a una lectura entre líneas. La pequeña acción dramática que el interrogatorio de Aldana reconstruye es preciosa para acercarse a los personajes llamados a dar testimonio; me ceñiré a un análisis sintético, sin embargo subrayando una vez más que, en el examen de esta clase de documentos, hasta el indicio más pequeño ilumina, de forma inesperada, muchas de las preguntas que la historia de la Nueva España nos plantea.

### *Españoles*

En las distintas fases del proceso pasaron a dar testimonio 16 españoles,<sup>78</sup> que habían residido, con distintas funciones y por una duración de tiempo más o menos larga, en el área. Ocho de ellos eran eclesiásticos (tres seculares y cinco religiosos de la orden dominica); entre los laicos encontramos algunos funcionarios (mucho peso tuvo la deposición de Martín de la Mezquita, corregidor de Texupa); dos criados del encomendero de Yanhuitlán, Francisco de las Casas; el encomendero del pueblo de Nochixtlán (naturalmente enemigo del encomendero de Yanhuitlán) y el mayordomo del encomendero de Cuautla. De las informaciones y comentarios de los 16 españoles —a menudo confusos e imprecisos, sin embargo suficientemente coherentes— resulta la imagen

for the Ethnohistorian”, *The Americas*, vol. 34, núm. 3 (diciembre, 1978), Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., pp. 315-344].

<sup>78</sup> Hay que agregarle a este número los cuatro testigos de la defensa, cuyos testimonios no aportaron informaciones significativas, además de confirmar la enemistad entre Gómez de Maraver y Francisco de las Casas, como hemos referido arriba.

de Yanhuatlán como lugar de resistencia a la conquista espiritual, donde viejos indios invitan a su gente a servir a los diablos de sus padres, vaticinando que la presencia de los españoles es sólo pasajera, “porque los cristianos presto se han de acabar y se irán a Castilla, y que han de tornar a recibir el diablo, que no le enojen porque les matará y no lloverá”;<sup>79</sup> donde es fácil, caminando por los montes, encontrar restos de sacrificios de perrillos, palomas, codornices y también humanos; donde los macehuales pagan el tributo para el diablo (piedras charchuyes, aves, mantas, plumas, copal...), y el valle huele constantemente a copal. En la confusa trama de los relatos, sobresalen los nombres de los principales responsables de la situación del pueblo: el cacique don Domingo, don Juan y, en especial, el viejo don Francisco, gobernador del pueblo. Resalta, sin embargo, también el nombre de Francisco de las Casas, el encomendero de Yanhuatlán, acusado de favorecer a sus indios al punto de que ellos habían obtenido que no residiesen en el pueblo los frailes, o sea de haber sido la causa —en una época que los procesos no indican exactamente—<sup>80</sup> del desamparo del monasterio por parte de los dominicos que lo habían fundado. Un criado del *encomendero* sugiere la complicidad de su amo en todos los pecados de sus indios, desde la borrachera hasta los sacrificios humanos y la antropofagia, y Pedro de Maya, el encomendero de Nochixtlán, nos introduce a la enemistad entre su pueblo y el de Yanhuatlán, que refleja el conflicto entre los dos encomenderos. Con el favor de su amo, afirmó el encomendero de Nochixtlán, los indios de Yanhuatlán estorban la obra de evangelización de los pueblos comarcanos, y se burlan de ellos porque se apartan del diablo y aprenden la doctrina cristiana.<sup>81</sup>

Luis Delgado, ex teniente de Miguel Díaz de Aux, último corregidor de Yanhuatlán, fue el testigo más agresivo, y presentó en su larga y prolija deposición muchos elementos singulares (o narrados e interpretados de forma particular). Tal es la descripción de un *cu* que fray Dionisio había encontrado en casa de don Domingo, en el cual el fraile vislumbró una segura alusión sacrilega

<sup>79</sup> Testimonio de Juan de Naveda, mayordomo de Juan de Ochoa, el encomendero de Cuauhtla. AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 5, f. 109r.

<sup>80</sup> Lo que es raro, considerando el cuidado que se le da en la determinación temporal de todos los acontecimientos relatados.

<sup>81</sup> Pedro de Maya relata que habiéndole Francisco de las Casas escrito para que soltase a sus indios, presos por los de Nochixtlán, y habiéndoles él interrogado sobre los acontecimientos, resultó que los de Nochixtlán habían encontrado en sus términos a los de Yanhuatlán realizando sacrificios, y que entonces los habían tomado presos por no querer compartir con ellos este delito. *Ibid.*, exp. 5, ff. 114v-115r.

al sacrificio de la cruz. Un episodio muy curioso (y revelador), que trataré más detenidamente en un siguiente apartado. Delgado tuvo también la ventura de escuchar, por boca de los frailes presentes en aquel entonces en la doctrina, el episodio del asesinato de los tres muchachos de la iglesia, y de encontrar, en la estancia de Tlacozaguala, restos de sacrificios y “trece o catorce ollas de sangre [...], y una cabeza de un español”.<sup>82</sup> En la misma estancia el teniente, junto con otros españoles, secuestró muchos ídolos, provocando dolor y miedo en la cacica y los principales, que de dichos ídolos eran responsables frente a los principales de Yanhuitlán. Desde entonces, Delgado recibió, por parte de don Domingo y don Francisco, repetidas solicitudes para que les devolviera los ídolos, de las cuales fue mensajero Domingo Estumeca (un principal del cual hablaremos más adelante), y que tomaron también forma de soborno. A las últimas preguntas, acerca del “estado de la doctrina en Yanhuitlán y las causas de ello”, el teniente respondió que a pesar de ser este pueblo el más poderoso y grande de la Mixteca, y “con ser el primer donde se fundó el monasterio y la gente más predicada”, no hay doctrina más decaída en ningún otro lugar, situación de la cual, según este testigo, don Francisco es responsable en gran parte.

Un año después, Delgado no supo contestar a las preguntas insistentes que, en lo específico, le dirigió el juez Aldana (los “en qué manera”, “cuándo” “quiénes”, que faltaban en el interrogatorio de Gómez de Maraver), y no supo indicar las fuentes de sus informaciones:

Preguntado que donde dice en la dicha pregunta que comían carne humana que cómo lo sabe, dijo que porque el dicho indio guía era nahuatlato<sup>83</sup> y se lo dijo a este testigo. Preguntado que en lo que dice en la cuarta pregunta que lo ha oído decir a indios, que a qué indios lo oyó, dijo que a indios que no se acuerda. Preguntado que lo que dice en la quinta pregunta que lo oyó decir, a quién lo oyó decir, dijo que comúnmente a los indios que no se acuerda.<sup>84</sup>

Con las prolijas e hiperbólicas declaraciones de Delgado contrasta la actitud de los cinco frailes dominicos que dieron testimonio en los procesos, cuya deposición resulta extraordinariamente prudente, en particular si consideramos su involucramiento directo en los acontecimientos de Yanhuitlán. Los cinco

<sup>82</sup> *Ibid.*, exp. 7, f. 186r.

<sup>83</sup> Así se les llamaba a los que hablaban náhuatl, lengua franca, y actuaban entonces como intérpretes.

<sup>84</sup> *Ibid.*, exp. 10, f. 328v.

frailes pertenecen a la segunda generación de evangelizadores de la Mixteca —entre ellos hay nombres muy conocidos como Domingo de Santa María, Francisco Marín y Francisco de Mayorga (estos dos últimos actuaron también como intérpretes en la investigación del juez Aldana)—. Sus testimonios giran alrededor de un eje único: denunciar al encomendero, que les ha impedido ejercer autoridad sobre sus indios. Sin embargo, no fundamentan esta denuncia sobre la afirmación cierta de los delitos de los encomendados. No saben de ollas de sangre, ni de sacrificios de niños de la iglesia. O, si saben, deciden no revelarlo. Fray Domingo de Santa María se ciñe a su experiencia directa y se muestra muy prudente en su respuesta acerca de los acontecimientos relacionados con la recolección de los ídolos:

A la quinta pregunta dijo que lo que sabe es que estando él allí [Yanhuitlán] por vicario, atendiendo en las doctrinas de los naturales, trabajó en destruir las idolatrías, y puede haber cinco años más o menos que le trajeron ciertos ídolos, los cuales allí quemó públicamente.<sup>85</sup>

Igualmente, a propósito de la supuesta idolatría de don Francisco, prefiere referirse a *sus propios actos*, al afirmar que “estando residente en dicho pueblo, predicándoles nuestra santa fe, le trajeron una vez los ídolos y dijo que los quemase, y lo demás no sabe, sino que lo ha oído decir”. Se vale subrayar que de todos modos el dominico culpa de su ignorancia de los hechos de Yanhuitlán al mismo Francisco de las Casas, que no permitía a los religiosos ocuparse de los naturales. La misma prudencia caracterizó a fray Bernardo de Santa María, quien distingue entre lo que sólo ha oído decir, y lo que ha visto (“había hallado en Yanhuitlán en casa de don Francisco gobernador unos ídolos y sacrificios de sangre”, y en la iglesia “algunos indios sacrificados de las orejas”) y observado (“lo que sabe es que todas las veces que este testigo [...] iba por el valle de Yanhuitlán, todo le olía a copal entre las casas de los que por allí moran, y que lo demás que no lo sabe”).<sup>86</sup> Fray Bernardo había trazado las iglesias en las estancias, sin lograr que se construyeran, ya que los macehuales estaban ocupados en otras obras. Todavía menos informado aparece fray Francisco Marín, que, a pesar de haber residido —como él mismo dice— mucho tiempo y muchas veces en Yanhuitlán, contesta a casi todas las preguntas “que no la sabe, más que ha oído decir”. Y también las cosas oídas

<sup>85</sup> *Ibid.*, exp. 7, f. 186v.

<sup>86</sup> *Ibid.*, f. 187v.

resultan incompletas. Sin embargo aparece determinado en afirmar que don Francisco y don Juan deberían ser desterrados, para la buena conversión de los naturales. Tampoco hay ninguna duda sobre ser el encomendero Francisco de las Casas la causa por la cual los pueblos sujetos de Yanhuitlán, “a pesar de ser repartimientos de españoles, no tienen iglesia ni rastro de cristiandad”.<sup>87</sup>

### *Indios*

Son 33 los testigos indígenas en el proceso. Diego, indio de la iglesia de Yanhuitlán, es el único testigo natural del pueblo. Su condición de amigo de los frailes y de *nahuatlato* (junto con el cacique don Domingo es el único personaje indígena capaz de firmar los autos) lo coloca en un espacio diferente: como afirmó varias veces, los indios de su pueblo se recataban de él y hasta habían intentado matarlo, “porque les predicaba las cosas de Dios”. Diego, que obviamente ya no residía en Yanhuitlán, sino en uno de los pueblos enemigos, proporcionó informaciones sobre don Francisco y don Domingo, de este último confirmando el matrimonio con la sobrina y añadiendo detalles sobre la verdadera mujer del viejo gobernador.

Con excepción de los esclavos, todos los demás testigos indígenas eran de los pueblos cercanos —y enemigos— de Etlatongo, Nochixtlán y Teposcolula. En la mayoría de los casos se trata de principales (en particular gobernadores y caciques): una larga lista de Juan, Martín y, en especial (tratándose de tierra de misión de los predicadores), Domingo —nombres estándar recibidos con el bautismo, empleados sólo en las relaciones con los españoles y muy lejos de sustituir los nombres indígenas—. Con mucha determinación, todos ellos acusaron a los tres señores del poderoso pueblo, que fue presentado como una comunidad totalmente pagana, en la que, después de haber echado a los frailes, los principales gobernaban según sus tradiciones precristianas. Emergen muchas informaciones interesantes. Don Martín, principal de Teposcolula, proporciona una noticia significativa, que sugiere la ruptura de costumbres y tradiciones provocada por el cristianismo en las relaciones entre los pueblos, introduciendo nuevas razones en viejas enemistades. Cuenta don Martín que a la muerte del cacique anterior,<sup>88</sup> don Francisco y don Juan no sólo lo ente-

<sup>87</sup> *Ibid.*, f. 190r.

<sup>88</sup> Para la identificación de Caltzin, antecesor de don Domingo en el cacicazgo, véase Jiménez

rraron conforme a los ritos y costumbres antiguos, sacrificando además aves y esclavos, sino que mandaron mensajeros para invitar a los principales de Teposcolula —que naturalmente se negaron— a participar en la ceremonia, trayendo copal y plumas, como era la costumbre. Otro testigo nos proporciona una descripción muy viva de un momento de la vida del pueblo, cuando, tres años antes,

el dicho don Francisco y don Juan, gobernadores, se habían juntado en el tecpán, que son las casas del cacique y se hablaron que no llovía y los macehuales tenían necesidad, que convenía que llamasen el Zagui, que es el dios del agua y que le hiciesen sacrificios, que al dios de los cristianos que ellos no lo conocían ni lo veían por sus aposentos, y que así lo mandaron públicamente a todos los naturales del dicho pueblo de Yanhuitlán, y que públicamente enviaron a mandar al tianguis de Suchitepeque que vendiesen codornices, plumas, copal y papel y otras cosas de sacrificios, y que si algunos creían en el dios de los cristianos, que por eso no olvidasen al diablo.<sup>89</sup>

También acerca de la entrega de los ídolos a los frailes hubo tensiones entre los distintos pueblos, por el papel protagónico de don Francisco, que obligaba a los pueblos sujetos a Yanhuitlán a respetar sus decisiones, forzándolos a actuar según su parecer.

Este grupo de testigos se mantuvo extraordinariamente firme y determinado durante la averiguación del juez Aldana. Rectificaciones, olvidos, imprecisiones y contradicciones se evidenciaron en los interrogatorios de muchos (españoles y también indígenas); al contrario, no encontramos ninguna modificación en las ratificaciones de los principales de los pueblos vecinos (*enemigos capitales* de Yanhuitlán y sus señores), los cuales, sin vacilar, siguieron acusando de igual manera a los tres señores. Sin embargo, confirmando la objeción que contra ellos pudo levantar el defensor Téllez, también en su caso, como en el caso de muchos españoles, las preguntas alrededor del “cómo y a quién lo ha oído decir” raramente surtieron efecto.

Distinto es el caso de los esclavos y las esclavas, quienes no sólo ofrecen informaciones más minuciosas, sino que son —o afirman ser— testigos de vista de muchos de los acontecimientos referidos. Junto con una joven princi-

e Higuera, *Códice de Yanhuitlán...*, *op. cit.*, p. 15. Véase también Sepúlveda y Herrera, *Códice de Yanhuitlán...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>89</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 7, f. 195v.

pal que será interrogada por el juez Aldana, las dos esclavas —que depusieron durante la primera información de Gómez de Maraver— son las únicas mujeres entre los testigos. Ambas naturales de Etlantongo, habían sido esclavas de don Francisco: de la más anciana (*india infiel* y madre de la otra, Catalina) no tenemos el nombre, pues es probable que no tuviera nombre cristiano, por no haber sido bautizada. Sabemos, sin embargo, que había obtenido que don Francisco la comprara de su amo anterior para que pudiera estar en compañía de su hija, a quien el viejo gobernador tenía como esclava desde hacía muchos años. Los testimonios de las dos esclavas nos introducen en los espacios domésticos, en los secretos de la casa, donde don Francisco “tiene muchos ídolos, y con ellos dos indios papas que los guardan, que no son bautizados [...] y estos tienen cuidado de decir al dicho don Francisco las fiestas del demonio”. También nos informan de los rituales de la muerte, describiendo las prácticas que, de manera secreta, acompañaron las funciones públicas cristianas para la muerte de la mujer (cristiana) de don Francisco:

los dichos papas cortaron ciertas partes de los cabellos de la difunta y los ataron con ciertas piedras y *chalchuyques* y los ofrecieron al demonio, y sacrificaron muchas palomas y codornices, e hicieron una piedra a la figura de la dicha muerta y la dieron al demonio. Y después de todo hecho la llevaron a enterrar, y venidos el dicho don Francisco y todos los demás a la dicha casa, se sacrificaron las orejas, comieron y se emborracharon.<sup>90</sup>

Pero no es sólo ni principalmente en la casa de don Francisco que se guardan las ceremonias paganas de la resistencia y de la perduración de la historia de los antepasados. Las dos esclavas relatan de otro lugar, cercano a Yanhuitlán: en un pueblo que se llama Tula, “adonde está un árbol grande”, vive la verdadera mujer de don Francisco, Quocoane, india no bautizada, y el hijo común, Gonzalo (o Sebastián),<sup>91</sup> quien se había mantenido escondido y no bautizado por mucho tiempo, hasta que el encomendero lo descubrió y juzgó prudente que recibiera el sacramento. Es allá, en Tula, en este espacio desconocido para los españoles y sus frailes, que se realizan muchas de las ceremonias, y allá sacrificaron a

<sup>90</sup> *Ibid.*, exp. 5, f. 117r.

<sup>91</sup> La identidad de este joven, secreta durante muchos años, tuvo que contribuir a una confusión de nombres (cristianos) por parte de los testigos. Es también posible que los muchachos fueran dos, hijos respectivamente del anterior esposo de Quocoane (hermano de don Francisco) y del mismo don Francisco.

algunos muchachos, incluso a una hermana de Catalina, niña de unos siete años, cuando don Francisco se encontraba enfermo. De Quocoane —y de su hijo— se habló mucho durante las distintas fases del proceso, ya que era *público* y *notorio*, entre los naturales, que era ella la verdadera esposa de don Francisco, siendo la otra —la esposa oficial, casada *in facie ecclesiae* y, naturalmente, bautizada— la pantalla para el otro público, o sea para los religiosos y los funcionarios españoles. Cuando, en la fase conclusiva del proceso, su persona física entró en la escena, su papel (y sus culpas) se habían acrecentado enormemente, por las deposiciones de muchos testigos, en especial de los esclavos.

El desfile de estos testigos particulares (además de las dos esclavas citadas, dieron testimonio cinco esclavos hombres) es muy interesante: gracias a sus palabras nuestra mirada alcanza también los espacios externos, aunque también secretos, donde se celebraban los sacrificios humanos. Quxi, indio natural de Molcaxtepeque, no había sido bautizado, y afirmó que eran muchos los esclavos no bautizados del viejo gobernador, “porque el dicho don Francisco les decía que no se había menester bautizar, ni entender las cosas de dios, sino que los domingos y fiestas se fuesen al campo, porque no fuesen a la iglesia”.<sup>92</sup> Informan los otros esclavos que su amo no les permitía observar las festividades y los mandaba a que “fuesen a cavar y a hacer otras haciendas en el campo”, un elemento seguramente importante de la alianza entre el gobernador y el encomendero, a expensas de la evangelización (y de los frailes). Además de las informaciones acerca de la verdadera mujer del viejo gobernador y su hijo, los ex esclavos nos ofrecen relatos muy vivos y directos de ceremonias e importantes acontecimientos públicos y privados, y se dicen testigos de vista de los sacrificios humanos que por orden de los tres señores se habían ejecutado también en tiempos muy recientes, de hecho hasta que los señores fueron presos.

### *Papas*

El proceso es un gran pulular de *papas*, citados por muchos de los testigos, en especial a propósito de los sacrificios humanos, ya que era su tarea ejecutarlos. Muchos no habían sido bautizados (y por eso no fueron presos y procesados). Citarlos a todos provocaría más confusión en este escenario, ya de por sí muy apiñado, sin embargo, cuando aparecen como testigos, no podemos evadir la pregunta sobre su función en la dinámica del proceso. El aspecto más intere-

<sup>92</sup> *Ibid.*, exp. 7, f. 204r.

sante es lo que, cuando acercamos la mirada, estos personajes nos revelan con respecto a las complejas relaciones de dependencia y amistad/enemistad entre los distintos pueblos del área, ya que los *papas* a menudo eran reclutados (para su formación, y luego para tareas específicas del culto) entre los pueblos dependientes. También es relevante el caso de Caxaa y su hijo Xaco, ambos *papas* de Moscaltepeque, pueblo que mantenía una posición de dependencia de Yanhuitlán, al punto que, por orden del gobernador don Francisco, no habían entregado los ídolos a los frailes. Caxaa —testigo en la segunda *Información* de Gómez de Maraver— cuenta que era todavía un niño cuando, por voluntad del cacique anterior de Yanhuitlán, fue puesto con los sacerdotes encargados de los ídolos, hasta que, muerto el sacerdote del Diablo del agua, le tocó sustituirlo. Dejó entonces a su esposa, quien, a la sazón, “estaba preñada de un hijo que se llama Xaco, testigo en este proceso”, y tuvo que obedecer al pueblo más poderoso. La situación de dominio de un pueblo sobre otro —y de interdependencia— se repite en la formación del pequeño Xaco, quien también fue requerido por Yanhuitlán. Allá lo deja el padre cuando, terminado su mandato, pudo al fin regresar a su vida personal, y “nunca vino este testigo al pueblo de Yanhuitlán después que salió del cargo, y se fue con su mujer”.<sup>93</sup> Caxaa y Xaco no eran bautizados (Xaco expresó durante el proceso el deseo de recibir el sacramento, lo que obtuvo, ya que en la ratificación de Aldana aparece con el nombre —sorprendentemente original— de Joseph) y por lo tanto no fueron procesados.

### CONTRA DON DOMINGO, CACIQUE

El proceso contra el señor de Yanhuitlán se llevó a cabo contemporáneamente con el de don Francisco, mas terminará con un desenlace distinto. Don Domingo de Guzmán aparece ante al inquisidor apostólico, Tello de Sandoval, el 18 de abril de 1545. El interrogatorio se realizó por medio de los dos intérpretes, Pedro Molina y Gonzalo, ya citados. Según la norma, se le dirigieron las preguntas generales, a las cuales el preso responde ser “natural del pueblo de Yanhuitlán y que es cacique del dicho pueblo y manda a los macehuales de él, y de edad tiene 35 años.” El cacique (quien, se vale repetirlo, no había heredado la señoría, y había sido nombrado regente en lugar del sobrino, todavía niño), declaró haber recibido el bautismo por “el fraile de la orden de Santo Domingo que

<sup>93</sup> *Ibid.*, exp. 7, f. 204r.

se dice fray Bernardino en el pueblo de Yanhuitlán, puede haber 17 años, más o menos”. Siguió un rápido interrogatorio, que vale la pena de citar por completo:

Preguntado si ha oído decir que alguna persona haya hecho o dicho alguna cosa contra nuestra santa fe católica y religión cristiana haciendo sacrificios a los ídolos y ofreciéndole sangre de alguna parte de su cuerpo, dijo que no lo sabe ni este confesante ha hecho ni dicho ni ha visto de esto después que se tornó cristiano e se bautizó y hay monasterio de frailes en su pueblo.

Preguntado qué tanto tiempo que hay monasterio en el dicho su pueblo de Yanhuitlán, dijo que había diez y siete años más o menos que fueron al dicho su pueblo los frailes y hicieron en él el monasterio y en este vivieron un año y se tornaron a ir y después han [ilegible] a veces y han estado allí algunas temporadas y que al presente están en Tepozcolula.

Preguntado que diga y declare qué fue la causa porqué los frailes se fueron del dicho su pueblo a cabo de un año y las veces que después se han ido, dijo que no lo sabe ni sabe la causa porqué se fueron y porqué no quieren estar en dicho pueblo los frailes, mas de que ha visto que están en Tepozcolula y que presume que por algunas pasiones y enojos que han tenido con Francisco de las Casas no quieren estar allí.

Preguntado si los echaba del dicho pueblo este declarante porque no predicasen la doctrina cristiana, dijo que este declarante no era parte para echarlos de allí; que si se fueron será porque no se hallaron bien allí.

Preguntado si ha hecho o dicho este confesante alguna cosa de lo que le fue preguntado en la tercera pregunta, dijo que después que se bautizó nunca tal ha hecho ni dicho.<sup>94</sup>

Siempre siguiendo los pasos del procedimiento inquisitorial, fue avisado de la existencia de informaciones que le acusaban de haber cometido delitos contra la fe católica, por lo que se le amonestaba para que dijera la verdad y descargara su conciencia, ya que se declaraba cristiano. Era ésta la primera de las tres amonestaciones que el procedimiento preveía. Don Domingo negó las acusaciones, y recitó, como ordenado, las oraciones: el Pater, el Ave, el Credo y el Salve, persignándose y santiguándose. Dos días después, por seguir negando, fue amonestado una segunda vez; y una tercera después de algunos días:

<sup>94</sup> *Ibid.*, exp. 9, f. 261r-261v.

Fúele amonestado por la tercera vez de parte de Dios nuestro señor y de nuestra señora la gloriosa virgen María su madre que diga la verdad y descargue su conciencia como cristiano, porque haciéndolo así haya lugar de usarse con él de toda la benignidad y misericordia que de derecho [ilegible], y donde no, que se le hace saber que se habrá justicia y el dicho don Domingo dijo que no tiene que decir más de lo que dicho tiene, porque es cristiano y cree en Dios y que se alguna cosa hubiera hecho en ofensa de Dios o de la santa fe católica que lo diría y confesaría.<sup>95</sup>

A todas las imputaciones el *cacique* contestó con mucho juicio, negándolas en forma general y luego deteniéndose en cada una. Por lo que se refiere a la acusación de haber sido él la causa de la salida de los frailes, don Domingo declaró haberse, al contrario, alegrado de la presencia de los religiosos en su pueblo, y atribuyó el abandono de la casa por parte de los dominicos a “ciertas pasiones y diferencias que traían y tuvieron con Francisco de las Casas en quien está encomendado el dicho pueblo y no por causa de este confesante, ni él fue parte para ello”.<sup>96</sup> Al responder al tercer capítulo, afirmó el confesante que, al contrario, había juntado a los macehuales para enseñarles las oraciones y la doctrina cristiana que había aprendido por el padre Bernardino. En cuanto al quinto capítulo, confirmó don Domingo haberse casado (“podrá haber diez y siete años, que fue en esto que se bautizó”) con doña Ana, y seguirlo estando, “porque ella es viva y está en dicho su pueblo”. Reconoció haber propuesto a su hermano, don Domingo cacique de Tiltepeque, que le diese a su hija por mujer; pero fue solamente “burlando y pasando tiempo”, ya que a estas palabras no siguió ningún hecho (“nunca este confesante envió por ella, ni la vio, ni pasó más”). Finalmente atribuyó las acusaciones levantadas en su contra a las notorias enemistades. El cacique aceptó, como defensor de oficio, al mismo licenciado Diego Téllez, cuya línea de defensa hemos ya visto a propósito de don Francisco, y presentó, conforme a los procedimientos, los testigos en su favor, quienes contestaron a las preguntas preparadas por la defensa: su vida familiar y su buena conducta cristiana, los pleitos con algunos pueblos del área (que habían dado lugar a una pendencia jurídica en la Real Audiencia, de la que fueron presentados los expedientes) y la notoria enemistad que corría entre el bachiller Gómez de Maraver y el encomendero Francisco de las Casas.

<sup>95</sup> *Ibid.*, exp. 9, f. 262v.

<sup>96</sup> *Ibid.*, f. 263r.

De los cuatro testigos —los mismos presentados por don Francisco— Juan de Ruanes, clérigo presbítero, que había sido vicario de Yanhuatlán después de la salida de los dominicos, declaró conocer a don Domingo desde hacía más de tres años, y dio testimonio favorable sobre su vida marital con doña Ana, de la cual el cacique nunca había vivido apartado. En cuanto a la fe cristiana de don Domingo, Ruanes afirmó que durante el tiempo que había sido vicario en Yanhuatlán había visto que don Domingo cumplió con las obligaciones de la doctrina; aún más, asistía a la misa “los días de fiesta y otros muchos días de la semana y muchas veces vísperas”. También informó que había observado que el cacique podía leer y escribir. Sabiamente concluía el clérigo que “en lo exterior parece un buen cristiano y que lo interior solo Dios lo puede juzgar”.<sup>97</sup> El clérigo confirmó los muchos debates, diferencias y pleitos que, durante su vicariato —y, por lo que había seguido escuchando, hasta la fecha— habían tenido los de Yanhuatlán con Etlantongo (a raíz de una cantera) y con Nochixtlán (a propósito de un tianguis). Ruanes confirmó también el punto quizá más significativo, cuando afirmó ser público y notorio que Francisco de las Casas y el bachiller Gómez de Maraver no se llevaban bien, e hizo referencia a un acontecimiento que también los otros testigos citarían, del cual evidentemente se hablaba mucho en la comarca, o sea de una gran pelea que los dos habían tenido en el pueblo de Xaltepeque, donde el encomendero se había ido a encontrar con su adversario “y lo había tratado mal de palabra”, reprochándole haberlo denunciado a la real audiencia por consentirles a sus indios el ser idólatras.

En cuanto a la enemistad entre los dos personajes otro testigo presentado por don Domingo nos proporciona detalles:

que al dicho bachiller Maraver ha oído decir que aun que le costase todo cuanto tiene, que había de hacer todo el mal que pudiese al dicho Francisco de las Casas, porque era un tal por cual y que todos sus indios eran unos idólatras y que él era más idólatra que ellos y que no era cristiano más que su caballo y otra cosa de esta calidad como de hombre de que tenga enojo y le tenía mala voluntad y que por eso este testigo tiene por cierto que dicho bachiller Maraver está mal con él y el dicho don Domingo y otros principales de Yanhuatlán, y que es su enemigo de ellos y les quiere mal.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> *Ibid.*, f. 282v.

<sup>98</sup> *Ibid.*, f. 287r.

En las acusaciones del fiscal de la Inquisición, además de las que fueron dirigidas también a don Francisco, específicamente para el cacique se formulaba la acusación de que don Domingo, a pesar de ser bautizado y casado

en haz de la madre santa iglesia y conformado el matrimonio con su [espacio blanco] y siendo viva y sin ser apartado de ella por juicio de la iglesia, se casó segunda vez con una sobrina suya hija de su hermano, que se dice [espacio blanco] con la que tuvo acceso carnal, el cual segundo casamiento hizo con los ritos y ceremonias gentílicas públicamente en escarnio y menosprecio del sacramento del matrimonio.<sup>99</sup>

El fiscal concluía precisando que la pena requerida era la prevista, de entrega al brazo secular, mientras que, con la presentación de la segunda *Investigación* de Gómez de Maraver, se agregaba una nueva imputación para el cacique, acusado por algunos testigos de haber sacrificado un esclavo durante las exequias del hermano, cacique de Tiltepeque. El acontecimiento es en sí interesante, y su reconstrucción representa un buen ejemplo de la técnica de investigación del juez Aldana; merece, entonces, unas referencias directas, mientras que a un episodio singular, relatado por el teniente Delgado, también dedicaré un relato pormenorizado.

### INVESTIGACIÓN SOBRE LA CEREMONIA PARA LA MUERTE DEL CACIQUE DE TILTEPEQUE: UN EJEMPLO DE PROCEDIMIENTO

Además de averiguar y formalizar, por medio de una ratificación, las deposiciones anteriores, el juez Aldana tenía el poder de investigar nuevos campos y buscar a nuevos culpables, interrogando a otros testigos, en especial a los que habían sido citados como fuente de información por los anteriores, y que Gómez de Maraver no había podido o había descuidado interrogar. Uno de los asuntos que sale a la luz (sin embargo quedándose al final en un cono de sombras) durante este interrogatorio, es el supuesto sacrificio de un esclavo, enviado por don Domingo para la ceremonia fúnebre de su hermano, el cacique de Tiltepeque. Diego, un principal de Teposcolula, quien primero había informado a Gómez de Maraver, confirmó su deposición en el interrogatorio de Aldana. El fragmento del interrogatorio que sigue es un buen ejemplo de

<sup>99</sup> *Ibid.*, f. 259r.

muchos otros: muy detallado, con preguntas a veces tramposas, y respuestas muy cautelosas.

Preguntado si le dijo al dicho don Domingo [gobernador de Teposcolula] que los indios de Tiltepeque habían sacrificado un indio por la muerte del cacique de Tiltepeque y se había hallado don Domingo cacique de Yanhuitlán presente a este sacrificio, dijo que se acuerda este testigo haber dicho al dicho don Domingo gobernador del pueblo de Teposcolula como los indios del dicho pueblo de Tiltepeque habían hecho ciertos sacrificios y en ellos habían ahogado a un indio, pero que no dijo que se había hallado presente don Domingo cacique de Yanhuitlán, mas que sabe que dicho don Domingo cacique había comprado al dicho indio que se sacrificó y lo envió a los dichos indios de Tiltepeque para que lo sacrificasen. Preguntado cómo sabe que los dichos indios hicieron los dichos sacrificios, dijo porque se lo dijo a este testigo un indio que se llama Xanu, natural del dicho pueblo de Tiltepeque, que había visto hacer los dichos sacrificios y llevar al dicho indio a cuestras, pero que no le dijo que lo había visto matar ni enterrar. Preguntado que cómo sabe que don Domingo cacique de Yanhuitlán había comprado el dicho indio de su hacienda y lo había enviado a los dichos indios para que lo sacrificasen, dijo que el dicho Xanu se lo dijo a este testigo.<sup>100</sup>

Unos pocos detalles más y la descripción es completa: en la ceremonia habían estado presentes, además de la mujer del cacique muerto, dos de sus hijos, Domingo y Catalina, quienes habían expresado inconformidad con el sacrificio: “dicho don Domingo hijo del dicho don Domingo cacique [de Tiltepeque] le dijo que no lo matasen y la dicha doña Caterina se fue de allí y lloró”.<sup>101</sup> Se llega por fin a interrogar a Xanu, cuyo nombre cristiano es Alonso, indio natural de México, hombre ya mayor<sup>102</sup> que había vivido desde niño en Tiltepeque. El juez le pregunta “cuántas veces y cuántos indios mandó don Domingo cacique a sacrificar”. El relato de Xanu es muy similar a aquel que había compartido con don Diego:

lo que sabe acerca de esto es que el dicho don Domingo cacique de Yanhuitlán mandó sacrificar un indio que compró de sus dineros y lo envió al pueblo de

<sup>100</sup> *Ibid.*, exp. 10, f. 318r.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> “Preguntado por las generales dijo que no sabe de qué edad es, mas que parecía por aspecto de cuarenta y cinco años poco más o menos”. (*Ibid.*, f. 322v.)

Tiltepeque para que allí lo sacrificasen por la muerte de su hermano don Domingo, cacique del dicho pueblo de Tiltepeque y que lo mató un papa que se llama Xiq', y en español Diego, natural de Tiltepeque y que lo ahogaron al dicho indio. [...]. Preguntado si se halló presente a lo susodicho el dicho don Domingo cacique, dijo que no. Preguntado que qué más personas se hallaron presentes y lo vieron, dijo que también se hallaron presentes a lo susodicho la mujer del dicho don Domingo muerto, que se llama doña Catalina, y un hijo que tiene bastardo, que se llama don Domingo y una hija que se llama doña Catalina, que están en Tiltepeque.<sup>103</sup>

Xanu refiere las palabras del joven Domingo: “No lo matad, que lo entenderán los padres”, mientras su hermanastra decía lo mismo, y “se fue huyendo por no verlo”. Se interroga entonces a la joven doña Catalina:

Preguntada por las generales dijo que es de edad de veinte años y así lo parece por el aspecto. Preguntada diga y declare que lo que pasó en la muerte de su padre y qué sacrificios se hicieron, dijo que sabe que el dicho don Domingo cacique de Yanhuitlán envió un indio a Tiltepeque para que lo sacrificasen por la muerte de su padre. Preguntada como lo sabe, dijo que porque se lo dijo a esta testigo un indio que se llama Navaco, natural de Tiltepeque y en español se llama Diego y ahora está en el dicho pueblo, el cual le dijo a esta testigo como lo había muerto. Preguntada que cómo lo sabe [Navaco] que el dicho don Domingo envió el dicho indio, dijo que no lo sabe.<sup>104</sup>

Un relato lastimosamente corto y seco, que no responde a ninguna de nuestras expectativas, y agrega otras preguntas: antes que nada ¿por qué la joven Catalina era dispuesta a darle crédito a este Navaco, a costa, además, de acusar a su tío?<sup>105</sup>

Ya terminando su misión, el 15 de abril Aldana interroga al otro hijo del cacique muerto, don Domingo, gobernador de Tiltepeque. También en este caso, es un relato corto, y para nosotros igualmente ambiguo:

<sup>103</sup> *Ibid.*, ff. 322v-323r.

<sup>104</sup> *Ibid.*, ff. 334r-334v.

<sup>105</sup> Por su edad parece que no se puede identificar esta Catalina con la sobrina con la cual don Domingo fue acusado de haberse casado, que era, según afirmó el mismo don Domingo, niña de pocos años.

Preguntado que como pasó la muerte del indio que sacrificaron los de Tiltepeque cuando murió don Domingo su padre, dijo que este testigo no lo vio porque había ido a Oaxaca con Jerónimo De Salinas, su amo y que después que volvió al dicho pueblo de Tiltepeque supo que Quialze principal de Nixapa, estancia de Tiltepeque, había comprado un indio y lo había ahogado en sacrificio por la muerte del dicho don Domingo su padre. Preguntado que personas se hallaron presentes, dijo que delante de un indio que no sabe cómo se llama. Preguntado que si sabe quién mandó matar al dicho indio, dijo que no lo sabe.<sup>106</sup>

El sacrificio de un esclavo por la muerte de un cacique resulta muy plausible, y corresponde a lo que conocemos de las prácticas funerarias en la Mixteca. Sin embargo, aparte del relato de este grupo de testigos —además inconsistente— no hubo durante la averiguación de Aldana, como durante las investigaciones anteriores, noticias más ciertas.<sup>107</sup> Especulando un poco, se podría aceptar por completo la declaración de Xano/Alonso, e imaginar en don Domingo el deseo de honrar al hermano conforme a la tradición de sus antepasados, desafiando a los frailes, pero quizá también sus mismos miedos y dudas de neófito. También es convincente la reacción de los dos jóvenes —menos acostumbrados al ritual antiguo y, tal vez, ya influenciados por el cristianismo— así como es comprensible su deposición, que, sin negar en su totalidad el hecho, modifica algunas circunstancias y niega su participación en el acontecimiento. Por otro lado, en un momento en el cual las pruebas contra el cacique resultaban todavía frágiles, Xano —extranjero en la comarca— es un personaje que con facilidad los enemigos de don Domingo hubieran podido manipular, para presentar un providencial testigo de vista de un hecho del cual es probable que se susurraba mucho, pero sin pruebas (y es lícito

<sup>106</sup> *Ibid.*, f. 338r.

<sup>107</sup> Lo que de todos modos no detuvo al juez del intento de buscar por sus restos: “[...] el dicho Juez comisario se partió de dicho pueblo de Tiltepeque y fue una legua de allí, tierra y términos del dicho pueblo y en presencia de mi el notario y de los dichos testigos, en un lugar que le fue mostrado, mandó cavar y abrir una sepultura para averiguar de lo que dice Alonso Xanu en su dicho, que don Domingo envió un indio que compró de sus dineros para que los de Tiltepeque lo sacrificasen por la muerte de su hermano y que allí lo habían enterrado; y abierta se sacaron de ella una cabeza entera con sus dientes y cabellos y quijadas; y muchos huesos de cuerpo estaban enterrados, envueltos en un petate, que parecían ser de hombre o mujer grande, la cual dicha sepultura estaba entre dos sementeras de maíz, una a una parte y otra a otra, y entre unos magueyes y encima de un arroyo de agua y entre cinco cerros, que la cercaban; y el uno era muy grande y los otros eran pequeños, y yo el dicho notario doy fe que vi lo suso dicho y me hallé a todo de ello presente [...]”. (*Ibid.*, f. 337r).

preguntarse con qué título, este extranjero, se encontraba presente en una ceremonia tan exclusiva).

### HISTORIA DE UN *CU* DE MASA Y DE UNA CODORNIZ CRUCIFICADA

La segunda *Información* del bachiller Gómez de Maraver incluía un episodio singular, relatado por el prolijo teniente Luis Delgado y ausente en las deposiciones de los frailes (quienes, en apariencia, estaban involucrados en primera persona, tratándose de un hecho anterior al abandono de la doctrina por los dominicos y que había visto como protagonista a uno de sus hermanos de aquel entonces). El episodio se inserta en el clima de tensión entre el pueblo y los misioneros, quienes, durante los años de permanencia en la casa de Yanhuitlán, habían castigado y penitenciado a sus nuevos feligreses, y también habían llevado a cabo la búsqueda y destrucción de ídolos. Lejos de someterse a la penitencia, los principales del pueblo habían organizado un plan de resistencia que alternaba el soborno a la amenaza de acusar a los españoles (incluyendo a los frailes) de quererles robar su oro, con el pretexto de buscar los ídolos.

Entonces narra Delgado haber acompañado, junto con otros españoles, a fray Dionisio (en aquel entonces vicario en Yanhuitlán) a la casa de don Domingo, donde

hallaron un *cu* de altura de dos palmos, hecho de todas las masas y semillas que ellos comen, con sus gradas, y encima de lo llano del templo, una codorniz o paloma sacrificada y puesta en pie, a manera de cruz y extendidas las alas y enhiesta y a los pies de dicha codorniz estaba una culebra echando pluma.<sup>108</sup>

La *Información* de Gómez de Maraver no tiene forma de interrogatorio; sin embargo este que estamos discutiendo es uno de los pocos casos en que el deán interviene:

y le preguntaron si la dicha codorniz puesta delante, que tiene dicho, era por ignominia de la pasión de nuestro Señor; dijo que así le pareció a este testigo y a los demás religiosos y españoles.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> *Ibid.*, exp. 7, f. 184v.

<sup>109</sup> *Ibid.*

La intervención de Gómez de Maraver es un detalle significativo, ya que sugiere no tanto que el deán estuviera poniéndole las palabras en la boca al testigo (Delgado no necesitaba sugerencias), sino que compartía (o así quería dar a creer) esta singular interpretación, dándole un peso que los demás no le atribuyeron durante el proceso. Podemos reconocer, en esta asociación de un supuesto sacrificio pagano con la parodia del sacrificio cristiano, una de las obsesiones de los cazadores de idolatría, o sea aquel mimetismo sacrilego que muchos encontraban en prácticas, ceremonias o representaciones que, a veces, eran sólo “malamente” (y “sincréticamente”) expresadas.<sup>110</sup> Otras muchas veces el hecho cuestionado era, sencillamente, otra cosa, y nada tenía que ver con la representación que se le atribuía. Como en el presente caso, en el cual parece muy verosímil que se tratara de una jícara de tamales, con un pájaro asado encima, como declararon, además del mismo don Domingo, los dos testigos que la defensa llamó a deponer.

De hecho, varios años después, don Domingo tuvo que retomar el episodio —que el fiscal, naturalmente, incluyó en su segunda publicación— y presentó, por la pluma del defensor Téllez, un escrito, en que explica que se trataba de comida común y corriente y, por lo que se refiere a la serpiente de plumas, de comunes y corrientes arreos para los mitotes. Para contestar a estas últimas acusaciones, don Domingo presentó a otros dos testigos, dos naturales (aunque no se precisa si macehuales o principales, se puede suponer que se trató de estos últimos) de su pueblo, que dieron su testimonio en noviembre de 1545, “por lengua de Juan Gallego, interprete”.

Juan/Coaltec, de 36 años, relató que “estando este testigo y mucha otra gente en la iglesia del pueblo de Yanhuitlán en un domingo por la mañana, oyendo la doctrina”, fray Dionisio, que les predicaba, les enseñó “ciertos tamales y un pájaro asado”, declarando que los había encontrado en la casa de don Domingo, y que se trataba de una ofrenda para el demonio. Coaltec no sabe cómo, cuándo y de dónde el padre Dionisio había sacado estas cosas, “mas de que cree que dicho pájaro y tamales debía de tener su mujer de dicho don Domingo para comer”.<sup>111</sup> Además de la comida —sigue relatando el testigo— don Dionisio en aquellas mismas circunstancias les enseñó a los indios reunidos

<sup>110</sup> Para una discusión ejemplar de este tema (que rebasa los límites del presente artículo, también por ser estas contaminaciones improbables en una fase tan temprana de la evangelización), véase Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

<sup>111</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 9, f. 290r.

para escuchar la doctrina “cosas de plumas [...] y una culebra hecha de plumas”, afirmando que don Domingo tenía estos objetos por ídolos, afirmación de la cual “ellos se maravillaron”, porque reconocieron la culebra de plumas, ya que don Domingo se la ponía en la cabeza cuando salía a bailar, y sabía Coaltec que “dicha culebra no era ídolo ni lo tenía por tal don Domingo, sino por joya para salir a los areitos como dicho tiene y que es público y notorio”.<sup>112</sup>

Completa el relato el segundo testigo, Juan/Coyacain, de 38 años, que fue presente cuando fray Dionisio entró en el aposento de don Domingo, por encontrarse, juntos con otros principales, a la puerta de dicha casa. A pesar de que les fue recomendado “que se sentasen y estuviesen quietos”, Coyacain y otros principales entraron allá donde don Dionisio se dirigía, o sea donde estaba la mujer de don Domingo, y donde el fraile encontró “una jícara con ciertos tamales y un pajarito asado [...] que su mujer de dicho don Domingo tenía delante de sí para comer”, como trataron de explicarle al escandalizado fraile, quien, sin embargo, siguió afirmando que “aquella comida debía ser del diablo y que la ofrecían a él”. Después el fraile pasó a otro cuarto, donde encontró “muchas cosas de plumas y una culebra de plumas, hecha con sus dientes y ojos de espejo”, y viéndola

el dicho fray Dionisio se santiguó muchas veces y les dijo que cómo tenía aquella ave y que era su ídolo y que adoraba y que aquella comida era para el ídolo; y ellos le dijeron que no y que aquella culebra no era ídolo sino plumaje para bailar en los areitos y que para eso la tenía el dicho don Domingo.<sup>113</sup>

Según relata el testigo, el fraile llevó al monasterio la serpiente y el bulto de la comida, para enseñarlos el domingo siguiente durante su sermón. Conocemos ya la historia, por el relato de Coaltec, pero Coyacain abunda en detalles, y reconstruye una escena graciosa, cuando representa a fray Dionisio invitando a los macehuales a no afligirse por quemar, él, a sus ídolos, y la respuesta calma (no importa si sincera o calculada) de ellos:

El domingo adelante, el dicho fray Dionisio predicó en la iglesia y mostró a los macehuales la dicha comida y culebra, diciéndoles que los había sacado de la casa del dicho don Domingo que lo tenía por ídolo y que adoraban en él, que le dijese si era ídolo aquella culebra y que ninguno no le respondió nada y que luego les

<sup>112</sup> *Ibid.*, f. 290v.

<sup>113</sup> *Ibid.*, f. 291v.

dijo el dicho fray Dionisio que aquello era ídolo y que todo aquello se había de quemar y que no se hubiesen pena porque lo quería quemar, y los macehuales todos respondieron que lo quemase, que a ellos no se le daba nada, porque no era ídolo sino plumaje y que ellos no tenían ídolo ni conocían a otro Dios sino a Dios verdadero del cielo. Y que luego la quemó en presencia de todos el dicho fray Dionisio la culebra y la comida y todo lo que sacó de la casa del dicho don Domingo. Y que sabe este testigo que la dicha culebra no era ídolo sino plumaje y que el dicho don Domingo la tenía por joya y plumaje para los areitos, que se la ponía en la cabeza cuando bailaba y este testigo se la vio puesta muchas veces y su padre se la dejó y la solía tener para mismo efecto y que es público y notorio.<sup>114</sup>

No sabemos si fue a razón de estos testimonios, o —probablemente por la inconsistencia de todo el relato de Delgado—,<sup>115</sup> que la cuestión de la codorniz “crucificada” no tuvo mayor relevancia durante el proceso. Los frailes que dieron testimonio estaban muy lejos de relatar un episodio tan controversial, y el juez Aldana no lo incluyó en las muchas averiguaciones a las cuales sometió la deposición del teniente.

### DON DOMINGO, OTRA VEZ

Las deposiciones de los dos indios que Téllez llamó a dar testimonio en México parecen concluir el proceso contra don Domingo. Sin embargo, el cacique tenía que permanecer en la cárcel, casi olvidado, otro año más. A principios de diciembre de 1546, Aldana mandó comparecer ante sí a don Domingo, que se encontraba evidentemente enfermo:

El señor Inquisidor le dijo que mire que está mal dispuesto y que si muere encubriendo la verdad y no confesando lo que ha hecho pidiendo a nuestro Señor perdón que se irá al infierno con los demonios.<sup>116</sup>

Invitado a confesar y a pedir perdón y misericordia, don Domingo responde “que no tiene ninguna cosa que decir”. El señor inquisidor le informa entonces

<sup>114</sup> *Ibid.*, ff. 291v-292r.

<sup>115</sup> Se podría hasta pensar que él no estuvo presente en el acontecimiento y que sólo puede referirlo por haberlo escuchado de fray Dionisio.

<sup>116</sup> *Ibid.*, exp. 10, f. 340v.

que ha sobrevenido más información alrededor de su caso. La encontramos reproducida a continuación, con el encabezado de *Publicación tercera*, la cual presenta las nuevas informaciones proporcionadas por los testigos durante la probanza del juez Aldana acerca del esclavo sacrificado por la muerte del cacique de Tiltepeque. Don Domingo niega, una vez más, todas las acusaciones, atribuyéndoles al deseo de venganza de alguno que le “quiere mal”, y prorrumpe en un movimiento de cólera que el escribano captura: “quién es el testigo que aquello dice, y lo quisiera saber, y que este confesante es de Yanhuitlán y que tiene que hacer con los de Tiltepeque...”.<sup>117</sup> El mismo día el inquisidor, informado que don Domingo “está enfermo y que tiene necesidad de curarse y que en la cárcel no se puede curar”, ordenó que fuera visto por un doctor, el cual declaró que

el dicho don Domingo tiene mala disposición y malo color de su rostro y una calentura lenta y que según la calidad de los indios que son de poca salud y el aposento que tiene en la cárcel, [...], si la causa lo sufre [...] se debería dar fiado y sacarlo de la cárcel para que se cure.<sup>118</sup>

Al día siguiente, 6 de diciembre, don Domingo fue entregado al padre Juan de Ruanes y a otros dos vecinos de la ciudad, que lo recibieron como carceleros comentarienses, bajo fianza probablemente pagada por Gonzalo de las Casas, hijo y heredero de Francisco, que aparece como testigo en el acta. Como lo he dicho al principio, reencontraremos a don Domingo en su pueblo, cacique y gobernador hasta 1558, año de su muerte.

<sup>117</sup> *Ibid.*, f. 342v.

<sup>118</sup> *Ibid.*, f. 342r.

## II. DINÁMICAS DE PODER

### LA INQUISICIÓN APOSTÓLICA

La forma exclusivamente narrativa que he tratado de darle a la presentación del caso de los señores de Yanhuitlán requiere que por lo menos una parte de este capítulo sea dedicada a dibujar el trasfondo institucional y el contexto histórico en los que se colocan los acontecimientos. Hay que aclarar, antes que nada, que los cuatro procesos (y en especial los primeros dos, contra don Francisco y contra don Domingo) ocupan un lugar muy importante en el campo de los estudios sobre la Inquisición mexicana, pues —junto con los más notorios casos tratados por el obispo Zumárraga— constituyen un grupo escasamente numeroso de procesos contra los naturales. Los casos son pocos porque los indígenas fueron excluidos del Tribunal del Santo Oficio cuando la Inquisición española fue establecida en México, en 1569. Además, también antes de esta fecha, durante el mandato del inquisidor apostólico Montúfar, arzobispo de México (1554-1571), los indígenas no aparecen frente al Tribunal del Santo Oficio, a raíz del debate desencadenado por la actuación de Zumárraga —un tema que examinaré en su momento—. El caso de Yanhuitlán, entonces, representa el último ejemplo de intervención de la Inquisición apostólica frente a la idolatría indígena.

Las elaboraciones teóricas y las estrategias evangélicas que en aquellos años la antropología cristiana debatía alrededor de la “idolatría” se mueven en un entorno doctrinario más complejo y sutil de lo que una aplicación indiscriminada de este término —tan ambiguo— podría sugerir, y no se agotan sólo **examinando la acción inquisitorial**. Sin embargo, una presentación, aunque muy sintética, del recorrido que llevó a la introducción de la Inquisición española en la Nueva España, y del papel que dicha institución desempeñó en la estructura del poder virreinal, se hace necesaria.

Razones de prudencia, política y religiosa, en principio sugirieron a España posponer la introducción en las nuevas tierras americanas de su propia Inquisición, es decir, un Tribunal del Santo Oficio dependiente de la Corona.

La necesidad de que este organismo existiera en el Nuevo Mundo era indiscutible, necesidad no menos importante que la evangelización de los naturales y la organización de una sociedad similar a la de la madre patria, y al igual que en ésta, sometida al rígido régimen de la limpieza de la fe y de la lealtad a las dos majestades, Dios y el Soberano. Sin embargo, en un primer momento se optó a favor de la Inquisición apostólica, bajo la dependencia de la Santa Sede. Precisamente en los primeros años de funcionamiento de la Inquisición apostólica, el territorio de las Indias, descubierto y conquistado por los españoles, se extendía muy rápido. La Conquista de México (1519-1521) y luego la primera fase del largo proceso de evangelización y de construcción de la sociedad virreinal, se desarrollaban muy lejos de la única sede episcopal sita en San Juan de Puerto Rico, y por ende de su Inquisición. En la Nueva España, por lo tanto, en un primer momento fueron las órdenes religiosas las que ejercieron el poder inquisitorial, en virtud del *breve* papal *Exponi Nobis Fecisti*, conocido como *Omnimoda*, que les otorgaba el ejercicio de todos los poderes episcopales (con la exclusión de la ordenación) en los lugares donde el obispo más cercano residiera a dos o más días de camino. Con la protección de Hernán Cortés (y naturalmente no sin conflictos con el cabildo de la ciudad de México), fray Martín de Valencia (uno de los *Doce*, los primeros misioneros franciscanos en México) instruyó algunos procesos, de los cuales el más conocido concluyó con la hoguera de cuatro indios (mas sobre el número no todos los investigadores coinciden) de la provincia de Tlaxcala. Los dos siguientes inquisidores serán dominicos: fray Domingo de Betanzos, bajo cuyo nombre se registran 25 procesos por blasfemia, y fray Vicente de Santa María, quien instruyó pocos procesos, pero organizó en 1528 el primer auto de fe, en el que dos judaizantes fueron sentenciados a la hoguera. Con el auto de fe de 1528 concluyó la Inquisición monástica en la capital: nombrado aquel mismo año un obispo para México, los religiosos perdían las prerrogativas inquisitoriales que habían ejercido. Gracias a la *Omnimoda*, sin embargo, siguieron actuando como inquisidores en muchas áreas que no alcanzaba la autoridad del obispo, instruyendo procesos, entre ellos, algunos tristemente afamados. Juan de Zumárraga, franciscano, primer obispo (y luego arzobispo) de México, actuó como inquisidor apostólico desde 1536, y dejó también en este campo las huellas de su fuerte personalidad. Los pocos años que duró su mandato produjeron un número muy alto de documentos, casi 200 entre procesos, declaraciones e informaciones, que abarcaron los más importantes ámbitos doctrinarios y éticos de la vida de la Nueva España. Esto nos dejó tres grandes categorías de reos: los blasfemos, los judaizantes, y la categoría que aquí más nos interesa,

la de indios dogmatizantes, es decir, aquellos naturales quienes, después del bautismo, no sólo regresaban a la fe de sus antepasados, sino que se valían de su posición de autoridad en la comunidad para instigar a los otros neoconvertidos a hacer lo mismo. Este último fue el campo en el que el obispo enfrentó las pruebas más difíciles, probablemente sin superarlas, según el juicio de sus contemporáneos y de los investigadores modernos. Zumárraga fue implacable inquisidor de la ortodoxia de los naturales, aplicando en su contra condenas muy severas y, en un caso —el más famoso de los procesos de la Inquisición apostólica mexicana— la hoguera. Don Carlos Chichimecatecutli, cacique de Texcoco, nieto del gran rey poeta Netzahualcóyotl, fue entregado al brazo secular en noviembre de 1539, después de un proceso de unos meses en el que se terminó declarándolo *hereje dogmatizador*. La otra acusación, de idolatría, fue al contrario declarada sin fundamento. El rigor de Zumárraga fue juzgado excesivo en muchos ambientes, en especial en la madre patria, y la censura que el obispo recibió creó los antecedentes de un debate que llevó (o de todas formas contribuyó) a la exclusión de los indígenas de la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición española, cuando éste fue instituido. De todos modos, en los años que siguieron inmediatamente a los procesos de Zumárraga, los indios quedaron bajo la jurisdicción de la Inquisición apostólica que, desde 1544 y hasta 1547, fue ejercitada por el visitador de la Nueva España, el licenciado Tello de Sandoval. Tello, quien, al dejar la Nueva España, expresó la necesidad de instituir la Inquisición española, fue —como hemos visto— el inquisidor en los procesos de Yanhuatlán.

Situados en medio del tiempo transcurrido entre las ejecuciones de los naturales de los primeros dos decenios de la evangelización<sup>119</sup> y los notorios, sangrientos procesos celebrados por Diego de Landa en Yucatán en 1562,<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Además de don Carlos Chichimecatecutli, el caso más notorio es el de los cuatro señores de Tlaxcala, que en 1527 fray Martín de Valencia relajó al brazo secular.

<sup>120</sup> En mayo de 1562, en el pueblo de Maní, en Yucatán, salieron a la luz accidentalmente indicios de sacrificios idolátricos; el provincial franciscano, Diego de Landa (quien había llegado a la región en 1549) intervino con fuerza, pidiendo también la participación del brazo secular, en la persona del alcalde mayor don Diego Quijada. El proceso inquisitorial que siguió —del que se guardan testimonios sólo indirectos, pues las actas no fueron levantadas— se caracterizó por la ausencia de respeto del procedimiento inquisitorial codificado y por el uso extenso de la tortura. El resultado fue un número altísimo de muertos y discapacitados (como consecuencia de la tortura), además de muchos suicidios, mientras se difundía la imagen de una provincia idólatra, dedicada a los cultos prehispánicos, incluyendo a los sacrificios humanos. En julio del mismo año, la encuesta culminó en un grandioso auto de fe, con la ejecución de la condena de los sobrevivientes (generalmente la fustigación) y la quema de los instrumentos de la idolatría, entre ellos

estos cuatro procesos contra *naturales* tratados por el visitador Tello sorprenden por sus términos imprevistos, considerando en particular la gravedad de los cargos que se les imputaban, que resultaron, en muchos casos, verosímiles. Por otro lado, considerando la política indiana de la Corona (y su Inquisición) que, preanunciada por la censura que recibió Zumárraga por su severidad, terminará excluyendo a los indios de la jurisdicción de su Santo Oficio, puede resultar sorprendente que estos procesos hayan sido instruidos. Para tratar de entender ambas extrañezas —la inesperada conclusión de los procesos, y la intervención del visitador, que aceptó actuar contra los señores de Yanhuitlán— se hacen necesarios un análisis amplio del desarrollo de los procesos, por un lado, y por el otro una contextualización capaz de llegar más allá de la reconstrucción de los juegos de poder inmediatos entre los protagonistas, que es importante pero no concluyente.

#### ENTRE LAS NUEVAS LEYES Y LA IDOLATRÍA: TELLO DE SANDOVAL Y EL BACHILLER GÓMEZ DE MARAVER

En 1544, cuando empezaron los procesos contra los señores y los *papas* de Yanhuitlán, los temas que ocupaban el escenario de la Nueva España eran, usando el mismo lenguaje de la época, en lo *temporal*, las Nuevas Leyes y, en lo espiritual, la empresa de conversión de los indios (que en estos años, con la segunda generación de los misioneros, entraba en una nueva y más rigurosa fase) y la defensa de la pureza de la fe, amenazada por los errores heréticos de los españoles en la Nueva España. Temas profundamente entrelazados, que el licenciado Francisco Tello de Sandoval tuvo que enfrentar de cerca. Inspiradas por Bartolomé de las Casas, las Nuevas Leyes representaban las medidas con las que la España de Carlos V —antes de desaparecer con su emperador, que se eclipsaba en el monasterio de San Jerónimo de Yuste, en Extremadura— respondía a las demandas de una evangelización y cristianización pacíficas y “no cargadas de disposiciones explotadoras para los naturales”.<sup>121</sup> Entre ellas,

muchos códices mayas. Véase Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquest...*, *op. cit.* Véase también González Cicero, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, El Colegio de México, México, 1978.

<sup>121</sup> Aun sin poner término a la explotación servil de las poblaciones, las Nuevas Leyes negaban la *servidumbre* del indígena, y todo un conjunto de proposiciones que especialmente Juan Ginés Sepúlveda había defendido. Aplicadas de manera lenta y parcial, en algunos casos totalmente desatendidas, y, por fin, olvidadas, estas leyes no lograron cambiar los rasgos de los

había una ley “que traería consigo la revolución social y política de todos los dominios españoles”,<sup>122</sup> al establecer límites a las encomiendas, y al empezar a eliminarlas en el lapso de dos generaciones. Encargado de introducir las Nuevas Leyes en la Nueva España, Tello se encontró en medio de la tempestad de una furiosa oposición organizada por todos los que —fueran laicos o religiosos— veían en el fin (o aun en la limitación) de la encomienda una amenaza decisiva no sólo a su fortuna personal, sino a toda la construcción del dominio español de ultramar.<sup>123</sup> Esta oposición supo también servirse de la acusación de idolatría, pecado por supuesto no nuevo, pero hecho actual y ascendente por las circunstancias. La conversión de los indios —la misión en la que se basaba la legitimación de la Conquista— después de una heroica era de entusiasmos (hasta las proyecciones milenaristas de los franciscanos y su proyecto de creación de una iglesia *indiana*), entraba en una nueva fase: la del descubrimiento de la “idolatría” de los indios ya cristianizados, que llamaba la atención y realizaba las posiciones favorables a la represión (religiosa y política) de los naturales, por un lado, pero por otro provocaba la polémica contra los españoles que, viviendo indebidamente en las repúblicas de los indios, los corrompían con el ejemplo de su vida escandalosa.<sup>124</sup>

En el campo propiamente inquisitorial, la figura de Tello —inquisidor de procesos contra indios “idólatras”, pero también encargado de amonestar, aun blandamente, a su predecesor, el obispo Zumárraga, a causa de su dura actuación en el proceso contra don Carlos, es decir, un señor indígena— parece cruzar territorios complejos y hasta contradictorios, que nos invitan a ampliar temáticas y límites cronológicos. Por la misma naturaleza de su figura de visi-

instrumentos del dominio, ni poner término a la encomienda, que por ellas fue mermada de manera lenta y parcial, siguió su evolución y luego desapareció, por procesos internos.

<sup>122</sup> Llaguno, José A., S. J., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Editorial Porrúa, México, 1963, p. 23.

<sup>123</sup> El visitador consideró prudente promulgar las Leyes, pero suspendió la ejecución referente a la encomienda, hasta no tratar todo el asunto de nuevo con el monarca. Tello convocó luego una junta que reunía a destacados personajes del clero secular y regular, y se encontró con opiniones seguramente matizadas en sus motivaciones, pero todas definitivamente contrarias a la eliminación de la encomienda de indios. Véase *Ibid.*, pp. 155-166. Según resulta de la carta que envió al príncipe Felipe (Paso y Troncoso, Francisco, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México, 1939, vol. 4, pp. 209-226), Tello, que durante su visita tuvo oportunidad de conocer muy de cerca la pasión de los españoles por apropiarse del trabajo de los naturales, compartía la prudencia del virrey y actuó de acuerdo con él.

<sup>124</sup> En los años siguientes, serán otra vez los franciscanos, y en especial Jerónimo Mendieta, las voces más elocuentes y apasionadas de esta acusación.

tador, Tello había recibido mandatos que abarcaban todas las instancias bajo discusión en la Nueva España. Sin embargo, es complejo establecer el alcance de su poder de decisión y actuación en los distintos asuntos que tenía que enfrentar. La cantidad y calidad de sus atribuciones han sugerido la idea de que, por exceso de compromisos, Tello acabó descuidando su mandato de inquisidor apostólico, que había recibido para llenar, provisionalmente, el vacío dejado por el desplazamiento del obispo fray Juan de Zumárraga de este cargo. Sin embargo, yo creo, algunos argumentos se podrían presentar para suponer que una limitación de sus atribuciones inquisitoriales estaba implícita en la calidad y cantidad de encargos que se le habían encomendado, entre los cuales el de inquisidor no era el más apremiante. Las fuentes exhibidas al respecto resultan hasta ahora contradictorias, y mientras algunos autores sostienen que el *visitador* tuvo amplios poderes, al contrario, citando a la *Instrucción*, redactada en 1543 por el futuro inquisidor Fernando Valdés, se deduce una conclusión opuesta. Recita la *Instrucción* que al *visitador*

[...]el poder de inquisidor se le da [...]no para que se ponga en aquella Nueva España Inquisición formada, porque no hay hacienda ni otra renta del Santo Oficio para poder pagar salarios: es un cargo honroso que ha de ejercer gratis.<sup>125</sup>

Según la *Instrucción*, entonces, a la sazón los problemas financieros imponían que no se echase a andar la máquina inquisitorial, hasta el punto de prohibir la instrucción de procesos, ordenando que de existir un eventual material acusatorio, sólo se remitiera a la Inquisición de Sevilla.

Item, que si vinieran algunas testificaciones o deposiciones de testigos, que las reciba ante Luis Guerrero, que diz que le lleva consigo por escribano de la visita, o ante el notario que hubiere de entender en ello. Y que las dichas informaciones las envíe a los inquisidores de Sevilla, sin proceder a captura ni secuestro de bienes, ni hacer proceso contra los testificados, pues no ha de haber otros oficiales ningunos por el Santo Oficio, sino sólo el dicho notario, el cual asimismo no ha de llevar salario por lo que hiciere tocante al Santo Oficio.

Item, que si algún caso grave sucediera en que se meta algún peligro y daño por la tardanza, que en tal caso haga prender al tal delincuente y lo envíe a la

<sup>125</sup> Huerga, Álvaro, *La pre-inquisición hispanoamericana (1516-1568)*, en *Historia de la Inquisición en España y América*, editado por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988-2000, vol. 1, p. 688.

Inquisición de Sevilla preso y a buen recaudo, con su confesión y con la probanza que contra él hubiere.<sup>126</sup>

De este documento se desprenden muchos problemas, algunos de los cuales están directamente relacionados con nuestros procesos. Pues, si tan limitadas eran, en el campo inquisitorial, las atribuciones del visitador, ¿qué fue lo que pasó en México, que llevó a aconsejar al inquisidor de no cumplir con la instrucción, instruyendo esos procesos?<sup>127</sup> Las razones de oportunidad política y de complacencia hacia el amplio partido de los opositores de las Nuevas Leyes seguramente desempeñaron un papel importante (aun si deberíamos explicar la manera cómo se puso en marcha, sin personal pagado, la máquina inquisitorial).<sup>128</sup> Por otro lado, aun prescindiendo de su aplicación, la *Instrucción* nos revela una actitud, por parte del Consejo de la Suprema Inquisición, que merece ser analizada: por muy serias que pudieran ser las preocupaciones financieras, no podemos suponer que se les diera la precedencia sobre los

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> La actividad inquisitorial de Tello, aun si no atendida por él de forma directa, no fue exigua, en especial por lo que se refiere a los naturales, ya que además de los cuatro procesos de la Mixteca, y el proceso contra los señores de Coatlán (del cual hablaré más adelante), hay que señalar el siguiente material del ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación: Proceso del Santo Oficio de la Inquisición contra don Juan indio gobernador del pueblo de Teutalco, por idólatra. México 1546-1547, vol. 37, exp. 12. Información levantada por Jerónimo Flores, corregidor del pueblo de Izucar y dirigida al señor don Francisco Tello de Sandoval [...] sobre la acusación presentada contra Tomás Tunalt por haber ofrecido una petaca con ropa en la capilla de San Miguel y declaración dada por Tunalt, puesto a cuestión de tormento, en contra de muchos indios que habían ofrecido dicha ropa. Izucar, 1545, vol. 42, exp. 20. Menos significativa su actividad en procesos contra españoles: orden de aprehensión contra Diego de Villareal, firmada por el Lic. Francisco Tello de Sandoval. México, 1545, vol. 215, exp. 13. Información que hizo el inquisidor y visitador de la Nueva España, Lic. Francisco Tello de Sandoval, sobre lo que había predicado en contra de las bulas de la santa cruzada, fray Arnaldo de Basancio, francés, guardián del convento de Zapotlán en la provincia de Colima. México, 1545, vol. 14, exp. 37 bis. Nombramiento expedido por el Lic. Francisco Tello de Sandoval a favor de Hernando de Encinas, para proceder contra Andrés monje, por jurar por las vergüenzas de dios y decir que no era pecado fornicar con india. México, 1544, vol. 212, exp. 4. Información levantada el 11 de junio de 1544 por Rodrigo Gallegos, cura vicario de Santiesteban del Puerto en la provincia del Panuco, en nombre de don fray Juan de Zumárraga y dirigida al muy reverendo y muy magnífico señor don Francisco Tello de Sandoval inquisidor y visitador de Nueva España. México, 1544, vol. 2, exp. 12. Proceso criminal de Juan Bezos de la una parte contra Alonso Pérez Tamayo, alguacil, sobre lo que dijo contra el libro de la biblia. México, 1544, vol. 14, exp. 35.

<sup>128</sup> Encontramos en los procesos de Tello muchos de los oficiales de la Inquisición de Zumárraga.

problemas del peligro que para la limpieza de la fe y la seguridad del Estado representaban los enemigos de la Santa Inquisición. ¿Opinaba entonces la Suprema que en la Nueva España no se estaban presentando estos peligros? O, mejor dicho, ¿opinaba que, siendo la función de Tello como inquisidor apostólico transitoria e interina, era más prudente posponer la toma de decisión, quizá también tomando en cuenta las experiencias *in loco* del visitador? De todos modos, estas disposiciones evidentemente *no* insinúan ningún carácter de urgencia y de peligro inminente.

Una comprobación de esta hipótesis llega, de manera indirecta, por medio de las posiciones que los círculos oficiales de España tomaron ante la política indiana del predecesor de Tello, el obispo Juan de Zumárraga, primer inquisidor apostólico en la Nueva España, cuya actividad inquisitorial hacia los naturales fue censurada principalmente por la severidad con la que había juzgado a don Carlos Chichimecatecutli, remitiéndolo al brazo secular y por lo tanto a la hoguera.<sup>129</sup> Es posible vislumbrar en la actuación de Zumárraga las facciones de la campaña que los misioneros habían entablado contra quienes negaban humanidad y racionalidad a los habitantes de las Indias Occidentales —es decir, el reconocimiento de que podían y debían ser tratados igual que los españoles y, por lo tanto, castigados como seres responsables de sus actos—.<sup>130</sup> Sin embargo, esta sutileza no convenció al Consejo de la Inquisición, que, en una misiva de 1540, dirigida al obispo, afirmaba que los naturales

no deben ser tratados ásperamente, ni se guarde con ellos el rigor del derecho, porque este respecto y consideración se ha tenido y tiene en estas partes con los moriscos, los cuales, aunque ha mucho tiempo que se tornaron cristianos, siempre se ha usado con ellos de misericordia, imponiéndoles penitencias espirituales y moderadas, y no confiscándoles los bienes.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Sobre este caso, y en general sobre la actividad inquisitorial de Zumárraga, véase Greenleaf, Richard, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [ed. inglés, *Zumárraga and the Mexican Inquisition*, Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., 1961].

<sup>130</sup> Véase Tormo Sanz, Leandro, *La Inquisición y los indios de Paraguay*, en Joaquín Pérez Villanueva (editor), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI de España, Madrid, 1980, pp. 480-501.

<sup>131</sup> Recuerda el Consejo que en el caso de los moriscos se había tenido por cosa justa y razonable «que primero sean muy bien instruidos e informados en la fe, y que por algún tiempo tengan uso y hábito de ello sin que se proceda contra ellos por la Inquisición: porque primero se ha de usar de blandura antes que se venga a abrir la llaga con hierro». Carta dirigida a Zumá-

No se dudaba de la buena intención del obispo en la aplicación del derecho y del rigor, pero se opinaba que aún más en el caso de los indios,

como esta gente sea nuevamente convertida a nuestra fe católica, y en tan breve tiempo no ha podido aprender tan bien la cosas de nuestra religión cristiana ni ser instruidos en ellas como conviene, y atento que son plantas nuevas, es necesario que sean atraídas más con amor que con rigor.

Más explícita la censura del Consejo alrededor de la sentencia contra don Carlos, que constituye una segunda carta. El documento es sumamente interesante y merece una cita completa

Después de escrita la que va con ésta, hemos entendido que en esa ciudad se relajó un indio que se decía don Carlos y fue quemado por la Inquisición y sus bienes se confiscaron, por razón que se decía que tenía ciertos ídolos en su casa; y que al tiempo del auto había dicho públicamente que él moría como cristiano y creía en Jesús-Cristo y en su santa fe católica, y que no había hecho cosa alguna contra ella después que se bautizó; y que si algún ídolo estaban en su casa, que eran de sus [ante]pasados y que estarían escondidos, y que él no sabía de ellos. Y siendo así como nos han informado, nos ha parecido cosa muy rigurosa tratar de tal manera a persona nuevamente convertida a nuestra santa fe, y que por ventura no estaba tan instruido en las cosas de ella como era menester. Que en estas partes a los moriscos, que ha muchos años que se convirtieron y han sido doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica y tienen nuestra lengua, no se ha usado ni se usa de semejante rigor, antes se les imponen otras penitencias espirituales, como decimos en esta otra carta nuestra. Conviene, señor, que, pues la vida no se le puede remediar, que no se disponga de los bienes, porque parece que sería cosa justa que Su Majestad hiciese merced de ellos a sus herederos. Y si Su Majestad estuviera en estos reinos, se enviara ahora la provisión para ello, porque dicen que ha recibido mucho escándalo por los indios, los cuales piensan que por codicia de los bienes los queman. Y no es cosa justa que se use de tanto rigor por escarmentar a otros indios. Y creemos que tuvieran mejor escarmiento y se hubiera mejor edificado los dichos indios si se hubiere procedido contra los españoles, que diz que les vendían ídolos [y] que merecían mejor el castigo que los mismos indios que los compraban. Y será bien que vuestra señoría envíe a este

rraga por el obispo de Badajoz, Francisco de Navarra, en fecha 22 de noviembre de 1540, reproducida por Huerga, Álvaro, *La pre-inquisición...*, *op. cit.*, pp. 690-691.

Consejo el traslado del proceso del dicho Don Carlos por la vía de los inquisidores de Sevilla.<sup>132</sup>

Se notará el tono escéptico y minimizador acerca de las supuestas culpas del reo (*se decía que tenía ciertos ídolos en su casa*), la interesante referencia a los problemas del idioma, que en estos procesos había que tomar en cuenta, y por fin la denuncia de las culpas —consideradas mucho más severas— de los españoles. Esta censura —que se concretó en la revocación de los poderes inquisitoriales de Zumárraga— confirma que por parte del Consejo de la Inquisición se prefería una línea más conciliadora hacia la “heterodoxia” indígena, tomando en consideración que los naturales sólo recientemente habían sido convertidos a la fe y nos invita a preguntarnos sobre las relaciones no sólo políticas, sino también doctrinarias y pastorales entre Europa y el Nuevo Mundo. Aun sin enfrentar este tema vasto, me parece útil, en este punto de mi recorrido, introducir unas reflexiones, comenzando con una pregunta: en los años que aquí consideramos, que coinciden con las primeras fases de la evangelización y confluyen en la organización de las nuevas posesiones de ultramar, ¿qué tan lejos estaba la Nueva España de los acontecimientos europeos y en especial de aquellos que llevaron al Concilio de Trento y a la Reforma católica?

A pesar de la coincidencia temporal, es muy problemático establecer lazos y significaciones o siquiera suponerlos con certeza. Retomaré en otro capítulo la pregunta, limitándome en este párrafo a relatar algunos datos poco considerados por los historiadores desde ambas orillas del océano. Empecemos con un hecho incontrovertible, pero difícil de explicar: en el Concilio de Trento no estuvieron presentes los obispos y arzobispos de las Indias Occidentales.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 691-692. Ambas cartas tienen fecha del 22 de noviembre de 1540.

<sup>133</sup> En un artículo originariamente publicado en 1942, el historiador jesuita Pedro Leturia se preguntaba: ¿por qué la naciente iglesia hispanoamericana no fue representada en Trento? Ni en esto ni en otros escritos Leturia nos proporcionó la respuesta que había anunciado, sin embargo su contribución resulta importante ya en la formulación de las preguntas, las cuales, hay que señalarlo, no han recibido la atención que merecen. Véase *La Chiesa ispano-americana e Trento*, en Leturia, Pedro, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, Universidad Gregoriana y Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma y Caracas, 1959, pp. 497-509. El mismo escrito aparece, en castellano, en la edición española de la *Histoire de l'eglise depuis les origines jusqu' a nos jours*, dirigida por Augustin Fliche & Victor Martin. Véase *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*. Edición española bajo la dirección de José María Javierre, EDICEP, Valencia s.f., vol. XIX, pp. 601-615.

Efectivamente, aun considerando las dificultades del viaje y la distancia, no puede no resultar extraño que ninguno de los 16 obispados y de los tres arzobispados, que existían ya en las Indias Occidentales cuando se abrió el Concilio,<sup>134</sup> encontrara algún procurador para representarlos. Causa y a la vez consecuencia de lo anterior es el hecho de que entre las deliberaciones del Concilio no se encuentra ni una que, de manera específica, se refiera a los problemas de aquellas iglesias. Aun más, las referencias a las Indias españolas son muy raras e imprecisas.<sup>135</sup> La ausencia de los prelados indios explica —por lo menos parcialmente— este silencio, pero debería, a su vez, ser explicada. La convocación del Concilio, que obligaba a todos los obispos a presentarse, llegó también a los prelados americanos y, entre ellos, a fray Juan de Zumárraga, quien al principio del año de 1537 recibió la bula del 2 de junio de 1536, que convocaba al Concilio en la ciudad de Mantua.<sup>136</sup> Zumárraga

<sup>134</sup> Cuando, el 13 de diciembre de 1545 se abrió el Concilio de Trento, en la Nueva España existían seis obispados: Puebla, México, Guatemala, Oaxaca, Michoacán y Chiapas. Al año siguiente (2 de febrero de 1546) Paolo III ascendió a México a sede metropolitana de las otras cinco sedes; también la provincia eclesiástica de las Antillas, Venezuela y Nueva Granada, con sus seis sedes, fue puesta bajo el arzobispado de Santo Domingo, mientras bajo el arzobispado de Lima quedaron los cinco obispados existentes en la actual América Central y en aquella área de América del sur anteriormente parte del impero de los incas. (Leturia, Pedro, *La Chiesa ispano-americana...*, *op. cit.*, p. 497).

<sup>135</sup> Señala el mismo autor que, en su discurso de apertura del Concilio, Cornelio Musso, obispo de Bitonto, recordó al Nuevo Mundo al reconocerlo como el premio que Dios había concedido al pio soberano lusitano (*hortante pio Portugalliae rege...a Deo datus est novus orbis*), mientras que la referencia a España sorprendentemente desconoció el gran esfuerzo misionero que ya desde hacía algunas décadas sus reyes llevaban a cabo. Las palabras México o Perú no aparecen, abunda el autor, en los índices de las labores del Concilio, por él consultados. En el primer concilio provincial mexicano, que se llevó a cabo en 1555 —o sea durante las labores de Trento— su presidente, el obispo Montúfar dirigió una carta al emperador “pidiendo unos indultos que remediasen varias necesidades de la iglesia mexicana”; entre ellos, se pedía que se dispensase a los prelados del arzobispado de estar presente en el Concilio que entonces se celebraba en Trento. Véase Fortino Vera, Hipólito, *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América. Estudios previos al primer concilio provincial de Antequera*, México, Tipografía Guadalupeana de Reyes Velasco, 1893, p. 11. El estudio fue publicado por orden de Eulogio Gillow, en preparación del primer concilio provincial de su arquidiócesis.

<sup>136</sup> Siguiendo el análisis de Leturia, me referiré, en lo que sigue, a unos documentos reproducidos por Mariano Cuevas, o sea las cartas dirigidas por Zumárraga al Consejo de Indias y al emperador, junto con las instrucciones que el obispo había redactado para sus procuradores ante el Concilio. Los tres documentos son de febrero de 1537. Véase Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, Biblioteca Porrúa, 62, México, 1975 (2da edición), pp. 63-82.

presentó buenas razones para no estar presente y nombró a tres procuradores que lo representarían frente al Concilio. Aun reconociendo “las muchas necesidades espirituales que [...] al presente hay en estas tierras tan remotas [...] que parece que para sola provisión dellas era razonable haber concilio”,<sup>137</sup> (afirmación que nos resulta paradójica a la luz de la indiferencia que el Concilio, unos años después, demostrará ante las necesidades espirituales del Nuevo Mundo), Zumárraga acuerda “dejar o suspender la idea de participar”, en consideración de los argumentos del virrey, quien consideraba las consecuencias negativas de la ausencia del obispo, y opinaba que las mencionadas necesidades de aquellas tierras podían procurarse por medio del mismo Emperador y del Consejo de Indias.<sup>138</sup>

El Concilio, como se sabe, tuvo que esperar casi una década para abrir sus labores, durante la cual la amenaza luterana haría más y más ajeno cualquier tema, que no estuviera directamente relacionado con este problema sobresaliente. Pero aun considerando esos ocho años, al leer las instrucciones que en aquel año de 1537 el obispo de México encargaba a sus tres procuradores quienes, en su lugar, presenciarían el Concilio, se tiene la impresión clara de que, así como Europa ignoraba los problemas indios, en el Nuevo Mundo se respiraba un clima diferente al europeo, y en las Indias los temas dramáticos que allá se discutían eran si no desconocidos, seguramente casi ignorados. Es un hecho que merece una reflexión, sobre todo si consideramos que muchos de los protagonistas de las primeras fases de la evangelización —Zumárraga entre ellos—<sup>139</sup> no eran ajenos a aquel espíritu del humanismo

<sup>137</sup> *Carta de don fray Juan de Zumárraga al Consejo de Indias*, en Cuevas, Mariano, *Documentos Inéditos...*, *op. cit.*, pp. 71-82. Véase p. 72.

<sup>138</sup> “Vuestra señoría y mercedes son bastantes para deshacer los nublados de acá, y [...] una palabra suya aprovechará más que todo cuanto yo pueda negociar yendo al concilio”. *Ibid.* Las negociaciones aludidas se referían —presumo— al papel del clero secular. La posición de Zumárraga —como las de la mayoría de los misioneros— les restaba importancia y papel a los seculares; sin embargo, muchas de sus críticas y reservas (de origen humanista, pero afianzadas por la experiencia directa americana) son las mismas que ocasionaron algunas de las reformas de la Iglesia postridentina. Retomaré este punto en las conclusiones.

<sup>139</sup> Richard Greenleaf (*Zumárraga y la Inquisición mexicana...*, *op. cit.*, p. 51) nos lo presenta familiarizado con Erasmo y hasta con el *Diálogo de la doctrina christiana* de Juan de Valdés. La referencia general es, naturalmente, el estudio de Bataillon, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, Fondo de Cultura Económico, México 1950, 2 vols. [ed. francés, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Droz, Paris, 1937]. Un sugestivo estudio nos ofrece, juntos con unas informaciones sobre la formación del futuro arzobispo, la reconstrucción de cuál hubiera sido el más profundo sentir de Zumárraga frente

cristiano que trató de confluír en Trento —resultando al final rotundamente derrotado.<sup>140</sup>

No más de cuatro décadas antes, el espíritu de las reformas y las inquietudes del humanismo cristiano se habían expresado en el material preparatorio del Concilio de Letrán V, también con una singular referencia a las Indias Occidentales, aquel Nuevo Mundo cuyas enormes implicaciones para el futuro de Europa apenas se empezaban a vislumbrar. Entre el material presentado al papa León X en la víspera de ese Concilio se encontraba un ambicioso programa de reformas esbozado por dos monjes, Tommaso Giustiniani y Vincenzo Quirini, patricios venecianos que encarnando la espiritualidad reformadora habían abandonado el mundo.<sup>141</sup> En su programa aparece la evangelización de las Indias Occidentales como una de las tareas sobresalientes que el papa debería abrazar. Naturalmente hay en esta invitación la implicación de una unificación religiosa del mundo, muy distinta del sentido que, años después, el mundo católico quiso de manera unanime atribuir a la conquista espiritual: la compensación por las pérdidas que con el luteranismo y las otras herejías la Iglesia de Roma había padecido. El papado notoriamente no aceptó la invitación, dejando todo el asunto en manos de los monarcas, por lo cual, de hecho, en Trento, como hemos visto, el enorme legado del “descubrimiento” de las nuevas tierras, no sólo no constituyó un argumento de discusión, sino que estuvo totalmente ausente.

La falta de sintonía entre los dos mundos durante estos años es evidente: la Iglesia en Europa estaba enfocada hacia la herejía, hacia las amenazas de las

a las contradicciones que acompañaron su actuación como inquisidor. Véase Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, FCE, México, 2009.

<sup>140</sup> En un reciente escrito Francisco Morales sugiere esta incompatibilidad entre la visión de la Iglesia de los primeros frailes misioneros y el espíritu de la Iglesia de los obispos que se afirmará en Trento, cuando escribe que “mientras la curia romana, para contrarrestar los movimientos protestantes, estaba poniendo un fuerte énfasis en la centralización del poder eclesiástico en la persona del papa, los frailes de México tomaban como punto de referencia las tradiciones de la iglesia primitiva y seguían muy de cerca las propuestas de los reformadores protestantes”. Véase *La Iglesia de los frailes*, en Menegus, Margarita, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización ...*, *op. cit.*, pp. 13-75. Véase p. 27.

<sup>141</sup> Ozment, Steven, *The Age of Reform. 1250-1550*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1980, p. 400. Ozment cita con este propósito a la edición inglés de la gran obra de Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*. Sobre la trayectoria de los dos patricios, “hombres de grandes recursos y responsabilidades”, véase Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza*, *op. cit.*, pp. 20-21.

nuevas corrientes que desafiaban su autoridad y su magisterio sobre la cristiandad, y, si accedía a celebrar las nuevas conquistas espirituales, muy poca cosa tuvo que parecer a su mirada la “amenaza idolátrica” que llegaba de las Indias Occidentales. Zumárraga las presentaba en términos pastorales pero también políticos, y realmente la actitud distinta hacia la idolatría de los naturales representaba uno de los ámbitos en los que el contraste con el poder secular (la Audiencia, con la cual en aquellos años el obispo estaba en constante conflicto) creaba problemas funestos. Como ya en otras circunstancias, el poder eclesiástico pedía autoridad para infligir a los indios “algún piadoso castigo”, ya que “entrellos todavía hay harta idolatría, sacrificios y supersticiones”,<sup>142</sup> sustituyéndose a la justicia de los españoles, quienes, al contrario, “consienten a los indios ritos gentílicos y culto de idolatría por el interese que dellos esperan”.<sup>143</sup> Esta petición, así como las otras, nunca llegó al Concilio Universal. Ni el obispo ni sus procuradores llegaron a Trento, mientras que los embajadores de Carlos V y Felipe II no juzgaron oportuno presentar ante el Concilio los problemas religiosos de las Indias.

Regresemos ahora a las relaciones entre la Iglesia novohispana y el Consejo de la Inquisición: independientemente del peso que se le pudo dar al problema pastoral y político de la idolatría de los indios, el rigor mostrado por Zumárraga recibía estigmas contundentes, y el escenario idolátrico presentado por el obispo —que los procesos de Yanhuítlán confirmarán muy pronto— no venía interpretado por ambas partes con igual énfasis dramático. En suma, la actitud del Consejo de la Inquisición nos sugiere que el peligro representado por naturales dogmatizadores e ídólatras no gozaba en España la misma credibilidad que tenía en algunos círculos de la Nueva España. De estos círculos el deán Pedro Gómez de Maraver, motor de los procesos de Yanhuítlán, era un importante representante.

Al igual que Tello, el bachiller Pedro Gómez de Maraver se encontraba en la encrucijada de los dos temas de las Nuevas Leyes —de las cuales fue apasionado opositor— y de la idolatría de los indios, de la cual se ocupó con esmero, como prueban las informaciones que recogió alrededor de los indios de algunas áreas de su diócesis y que presentó ante Tello de Sandoval. Estas informaciones pueden leerse casi como un apéndice, un anexo a la carta<sup>144</sup> que

<sup>142</sup> *Instrucción de don fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Universal*, en Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos...*, op. cit., pp. 63-71. Véase p. 68.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Carta del presbítero Gómez de Maraver a S.M. ponderando los males de la Nueva España y abogando porque se reduzcan a la esclavitud los indios en ciertos casos*, en *Colección de documentos*

en junio del mismo año 1544 el deán dirigía al rey; carta muy famosa, en la cual el futuro obispo del Nuevo Reino de Galicia (Guadalajara) presenta con claridad los argumentos que los encomenderos y sus aliados expresaban en contra de las Nuevas Leyes. Cuando Gómez de Maraver, en su carta, aboga por la extensión y perpetuidad de la encomienda, sus argumentos no son sólo temporales (el sustento de los *hijodalgos* [hidalgos] “que han ganado y sustentado a este reino a su propia costa”), sino también pastorales, ya que los naturales, ovejas encomendadas a sus encomenderos, pastores perpetuos, “como cosa propia serán amadas y [...] doctrinadas y enseñadas en las cosas de nuestra santa fe católica”, lo que permitirá que Su Majestad pueda

rehusar de sí una muy temerosa e infernal carga de sacrificios, muertes, adoraciones, borracheras, supersticiones, idolatrías, embaucamientos, sodomías, nefandidad de comer carne humana y otras sin número de ofensas, que la mala cristiandad y fingida fée de estos naturales cada día cometen.<sup>145</sup>

Con la exclusión de la sodomía, son exactamente estos los cargos que se levantarán contra los naturales de Yañuitlán en los *Procesos*.

En contradicción evidente con la construcción teórica propuesta por Gómez de Maraver y todo el partido de los adversarios de las Nuevas Leyes, que presentaban a los encomenderos (conquistadores o colonos) como baluarte y garantía de la cristianización de los naturales del Nuevo Mundo, Francisco de las Casas, encomendero de Yanhuilán, fomentaba el paganismo de sus indios. La misma existencia de un tal encomendero debilitaba la teoría de Gómez de Maraver y justificaba los argumentos de los ambientes favorables a las Nuevas Leyes. No sorprende por lo tanto el rencor que en su contra nutrían los sostenedores de la perpetuidad de la encomienda, opositores de las Nuevas Leyes. Este rencor y la elaboración de un plan para arruinar al encomendero enemigo —y no un interés pastoral, que la carta citada seguramente no sugiere— fueron la base de la actividad de “extirpador de la idolatría” *ante litteram*, que el deán Gómez de Maraver quiso desempeñar, poniendo en marcha la máquina inquisitorial

*inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de Indias*, Ministerio de Ultramar, Madrid, 1864-1884, vol. 8, pp. 198-211. La misma *Colección* publica otra carta que, en la misma fecha, Gómez de Maraver envía al príncipe don Felipe, para que sea favorable intercesor y medianero entre el emperador y el Reino de la Nueva España, *tomando toda cruz por la redención de este Reino*, vol. 11, pp. 559-560.

<sup>145</sup> *Carta del presbítero...*, *op. cit.*, p. 208.

que, al juzgar a los señores de Yanhuitlán, principalmente implicaba a su encomendero. Este odio (cálidamente retribuido por Francisco de las Casas) fue confirmado a lo largo de los procesos en las deposiciones de los testigos que don Domingo y don Francisco presentaron en su defensa; testimonios que colocan al bachiller en una trama compleja, según la cual Gómez de Maraver, *persona apasionada*, y su aliado, *corregidor* del pueblo de Etlantongo, Martín de la Mezquita (“muy grande amigo de los indios contrarios al dicho pueblo de Yanhuitlán”), quisieron atacar al encomendero del poderoso pueblo, culpando a su cacique y gobernadores, cuya idolatría él encubría, sirviéndose para este fin de las diferencias que existían entre Yanhuitlán y otros importantes pueblos de la comarca.

#### ALIANZAS Y ENEMISTADES: LOS SEÑORÍOS, LOS FRAILES DOMINICOS, EL ENCOMENDERO

Lejos de someterse, siendo la parte vencida, a la fatalidad de la Conquista, y lejos de considerarla el máximo acontecimiento que los escritores europeos habían celebrado, los señoríos mixtecos de aquellos años se relacionaban pragmáticamente con los nuevos invasores, usando sus viejos y nuevos instrumentos políticos. En muchos señoríos de la Mixteca, el mantenimiento de una estructura de poder autóctona, aunque obviamente muy debilitada y amenazada, permitía a los señores de un determinado pueblo negociar y escoger sus alianzas y nexos. En el caso de Yanhuitlán, los principales del pueblo se habían aliado con el encomendero y habían creado una trama que incluía también las alianzas o las hostilidades entre los distintos señoríos de la comarca. Un papel muy importante en la formación de este nuevo y conflictivo tejido territorial lo tuvo la misma organización de la encomienda, que alentó nuevas pugnas o reforzó las antiguas. Durante el proceso se evidenciaron las tendencias separatistas de Suchitepeque, estancia de Yanhuitlán, que estaba bajo su cabecera en la recolección del tributo para el encomendero, lo que representaba una dependencia política considerable. Los procesos de Yanhuitlán constituyeron un buen palco escénico para estos nexos. Entre todos, los testigos más congruentes de la idolatría de los señores de Yanhuitlán fueron los principales de los pueblos cercanos de Etlantongo, Teposcolula y Nochixtlán. Rectificaciones, olvidos, imprecisiones y contradicciones se evidenciaron en los interrogatorios de muchos testigos, españoles y también indígenas (en particular, los esclavos y esclavas de los acusados); al contrario, no encontramos ninguna

modificación en las ratificaciones de los principales de los pueblos vecinos (*enemigos capitales* de Yanhuitlán y sus señores) quienes, sin vacilar, acusaron firmemente a los tres señores del poderoso pueblo enemigo.

Una fuente importante para reconstruir las relaciones entre los pueblos es la *Información* acerca de las causas judiciales promovidas por ellos, que don Domingo solicitó desde la cárcel del Santo Oficio al secretario de la Real Audiencia.<sup>146</sup> El cacique y su defensor pensaban que estos documentos, que relataban los pleitos que, desde hace unos pocos años (la referencia más antigua era de 1539) los pueblos citados tenían con Yanhuitlán, servirían para descalificar a los testigos, por no ofrecer testimonios objetivos. No sabemos si resultaron de ayuda o, al contrario, reforzaron la imagen negativa del pueblo de Yanhuitlán. De cualquier manera, son útiles para el lector, pues proporcionan información que de los mismos *Procesos* no se deduce, y ayudan a reconstruir una trama de conflictos que desde el centro, representado por la liga constituida entre Francisco de las Casas y los principales de Yanhuitlán, se extiende hacia la comarca, rompiendo los equilibrios establecidos e imponiendo nuevos arreglos. En la misma trama se coloca otro grupo de protagonistas de los *Procesos*, los *papas*. Citados por muchos de los testigos (en relación con los sacrificios humanos que era su tarea ejecutar) y finalmente, testigos (o presos), los sacerdotes indígenas sugieren de forma indirecta información **valiosa sobre las relaciones** entre los pueblos. La identificación de estos importantes personajes de la comunidad (escondidos o mimetizados entre la población) requería la colaboración de su mismo pueblo, por lo tanto, la aparición “espontánea” de los *papas* en un punto del desarrollo de la acción procesal nos ayuda a entender los movimientos que se daban alrededor del poderoso pueblo de Yanhuitlán, en los pueblos que con él mantenían relaciones de subordinación/interdependencia, relaciones que abarcaban también el campo de la administración de lo sagrado.

De hecho, la finalidad de la alianza que los señores de Yanhuitlán negociaron con su encomendero buscaba también el mantenimiento de una autonomía “religiosa” que implicaba algo más y distinto que la “libertad de culto” entendida modernamente y, conforme a lo que aparece en los *Procesos*, sugiere el intento de proteger —aún en espacios separados— a la continuidad de la estructura política de la sociedad prehispánica. El material procesal revela el papel protagónico que don Francisco, viejo gobernador del pueblo, ocupaba en esta red, y la protección que gozaba por parte del encomendero, para continuar con su

<sup>146</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 9, ff. 294r-300v.

personal idolatría y en su función de *dogmatizador*, es decir, de opositor a la predicación de la nueva religión. Fue también gracias a esta protección que la mujer del gobernador, Quocoane, siguió viviendo en la estancia de Tula, escondida y, por supuesto, no bautizada. También escondido y no bautizado permaneció su hijo, Gonzalo/Sebastián —por lo menos hasta que el encomendero lo descubrió y juzgó más oportuno que se bautizara.

Los esfuerzos de los *yyas* (señores) de Yanhuitlán para defender su autonomía y su poder, se combinaron con la codicia del encomendero, deseoso de contar con el trabajo de los macehuales a él encomendados, y permitieron que las dos partes encontraran un *modus vivendi*, basado en la explotación del trabajo de la mano de obra indígena, excluyendo a los frailes (nuevos señores del tiempo y de la obra de los indios) de los pingües recursos materiales del rico pueblo y del ejercicio de su autoridad espiritual. La resistencia que el pueblo de Yanhuitlán y también sus estancias opusieron a la construcción de la iglesia resume a la perfección el enlace entre la oposición a la santa fe católica y la falta de disponibilidad del trabajo indígena —necesario para realizar la obra y pagar los gastos de la construcción del templo— que fue al contrario dirigido hacia otros fines. Elípticamente, pero con claridad, lo refiere fray Bernardo de Santa María durante su deposición en el proceso, al lamentar que él

ha trazado en todas estancias sus iglesias y no las han hecho. Le fue preguntado si sabe quien lo estorba, dijo que le parece quieren tener otras obras los macehuales.<sup>147</sup>

Las tensiones llegaron a tal punto que, probablemente en 1541, los religiosos predicadores —que habían residido en Yanhuitlán desde 1535— abandonaron la casa, por orden del provincial Pedro Delgado, que consideraba peligrosa su estancia, a causa de las *muchas diferencias* con los naturales y con su encomendero, trasladándose entonces al pueblo amigo de Teposcolula. Este periodo (desde 1535 hasta la fecha del proceso) comprende dos generaciones de evangelizadores, y es a la segunda a la que pertenecen los cinco frailes de la orden de los predicadores que rindieron testimonio en el proceso. Como ya he señalado, si cotejamos sus deposiciones con las de los otros testigos —recordamos el prolijo y exaltado testimonio de Luis Delgado— la posición de los frailes resulta extraordinariamente prudente y sus acusaciones claramente circunscritas. Fray Marín, decidido, sostiene que don Francisco y don Juan deberían ser desterrados para la buena conversión de los naturales. Ninguna duda

<sup>147</sup> Testimonio de Bernardo de Santa María, *ibid.*, exp. 7, f. 187v.

tiene tampoco, al señalar que Francisco de las Casas es la causa por la que los pueblos sujetos de Yanhuitlán, “a pesar de ser repartimiento de españoles, no tienen iglesia ni rastro de cristiandad”.<sup>148</sup> Sin embargo, aun perteneciendo al “partido” de Gómez de Maraver en la acción contra el encomendero, enemigo de la penetración de la orden de Yanhuitlán (y en toda la Mixteca), los frailes no sólo no quisieron unirse al coro de las acusaciones más graves contra el cacique, sino que en lo que se refiere a los dos gobernadores trataron de evitar el terreno explícito de la “idolatría”. Prudencia pastoral que pudo de todos modos servirse de la falta de una clara definición doctrinaria de la idolatría de los naturales y el castigo correspondiente, en un momento en el que hasta en el término descansaban ambigüedades y significados todavía muy fluidos.

### INDIOS IDÓLATRAS, HERÉTICOS, DOGMATIZANTES Y REBELDES

Releemos la *Acusación* del fiscal, que denunciaba y acusaba a los tres señores con la fórmula general de

Hereje, apóstata de nuestra santa fe católica, factor, encubridor, defensor, participante de herejes y de sus herejías, impedidor del Santo oficio de la Inquisición, perjuro excomulgado [...].<sup>149</sup>

En estas acusaciones generales (y en los cargos específicos, resultados de los testimonios recogidos por el bachiller Gómez de Maraver), no aparece pronunciada en forma explícita la acusación de *idolatría*, cargo con el que a menudo se asocian estos procesos (y otros contemporáneos). No es inútil hacer resaltar que en los más de 250 folios que constituyen los expedientes que estamos analizando, la acusación de idolatría aparece tan sólo en los títulos que en una época posterior se les dieron a los procesos, y nunca en el texto. Mientras que los términos *ídolos* y *demonios* se repiten infinitas veces, la definición de ídólatras para los señores de Yanhuitlán aparece sólo una vez, y no en las acusaciones del fiscal, sino en las palabras que, según los testigos, Gómez de Maraver había usado durante la pelea con Francisco de las Casas.

El activismo inquisitorial de Zumárraga ofrece, quizá, la prueba más contundente de la dificultad al definir el campo que abarca el término *idolatría*,

<sup>148</sup> *Ibid.*, f. 190r.

<sup>149</sup> *Ibid.*, exp.9, f. 259r.

para los inquisidores de aquel entonces y, todavía más, para el investigador de hoy. En los numerosos procesos que el obispo de México instruyó contra los indios, aun siendo difícil desenredar las muchas acusaciones (idólatras, supersticiosos, hechiceros, dogmatizantes, herejes), que, a menudo, se superponen, sobresale que la acusación de idolatría implica el ejercicio de prácticas paganas (en especial las relacionadas con las ofrendas de sangre), pero en algunos casos se ciñe sólo a la existencia de ídolos de los antepasados, escondidos en la casa o en lugares secretos. Es posible que el futuro arzobispo tuviera conciencia de las ambigüedades de esta acusación, ya que su caso más importante —seguramente el más complicado bajo el aspecto formal, pero también apostólico— que concluyó con la sentencia del brazo secular, fue un caso de herejía y no de idolatría: don Carlos al final fue exonerado del cargo de idolatría y quedó convicto por herejía dogmatizadora.<sup>150</sup> En síntesis, cuando Tello de Sandoval cruza el océano para visitar la Nueva España, llevando, entre otros, el cargo de inquisidor apostólico, todavía no se había creado ningún precedente normativo acerca de los procesos contra los naturales y su idolatría. La actuación de Zumárraga había inclinado al Consejo de la Inquisición para ganar tiempo y posponer una normativa, tomando como única decisión anular el nombramiento de Zumárraga y revisar (en lo que se refería a los bienes, “pues la vida no se le puede remediar”) el proceso de don Carlos, tarea que, como he dicho, se le encomendó a Tello.

Regresando a los procesos de Yanhuitlán, hay que notar que en uno de los rarísimos autos que lleva la firma de Tello de Sandoval, aparece el término *herejía* para la acusación formalizada contra los señores de Yanhuitlán.<sup>151</sup> Si en el texto del *fiscal*, arriba citado, no aparece la palabra *dogmatizadora*, que a menudo calificaba a la herejía, el concepto (pero también el término) recorre todo el proceso, tratándose de personajes en posición de “dogmatizar” por el mismo papel que desempeñaban dentro de la comunidad. Aparte de los cargos específicos contra cada uno de ellos, las acusaciones comunes colocaban claramente a los tres señores en el campo de los dogmatizantes, es decir, de indios “herejes”, que entraban en competencia con los misioneros, predicando contra su enseñanza e incitando a los nativos a regresar al paganismo. La amenaza que todo esto representaba para la difusión de la fe no tenía necesidad de ser probada, pues desde varios años atrás se había concretado en la destruc-

<sup>150</sup> Véase *Proceso Inquisitorial del Cacique de Texcoco*, Publicación de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, México, 1910.

<sup>151</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 10, f. 308r.

ción de la obra de los misioneros en Yanhuatlán, lo que constituye la acusación principal contra los tres señores. Pero no se trataba sólo de la fe, y —así lo sugerían Gómez de Maraver y su partido— cobra importancia ampliar el campo de las implicaciones que estas amenazas representaban. De hecho Tello de Sandoval dos meses después de haber recibido la *Información* referente a los señores de Yanhuatlán, recibió una segunda *Información*: de ella se desprenderá otro *Proceso*, incompleto y casi desconocido, sin embargo muy significativo.

El reverendo Pedro de Olmos —con el consentimiento de Gómez de Maraver, o por su sugerencia— escribía que, pasando por Coatlán, en el camino que desde Oaxaca lo llevaba a Tututepec, donde residía, se había enterado de los sacrificios humanos que se realizaban en el pueblo. De las aclaraciones del caso estará encargado el bachiller Gómez de Maraver, como el mismo Olmos había sugerido (“porque es persona recta y que tiene mucha experiencia en las cosas de estos indios”).<sup>152</sup> El documento está fechado el 13 de diciembre de 1544: pocos meses después de su llegada a Nueva España, Tello de Sandoval se encontró ante dos casos similares, ambos relacionados con el enérgico deán de Oaxaca. Lo que convierte a esta breve información en un documento particularmente interesante, son sus referencias a una especie de red idolátrica, que el informante supone muy amenazadora y preludio de un levantamiento indígena. Olmos presenta a Coatlán como una encrucijada de idolatrías procedentes de varias regiones y suplica al señor *visitador* que los reos sean bien castigados por el Santo Oficio de la Inquisición, recomendando que no conviene que los presos

estén en la cárcel de Oaxaca por que estando allí se están en su raza, porque su sujeto llega 4 o 5 leguas de la ciudad y los mismos suyos los podrían sacar como pocos días que supieran de la cárcel. Y se fue un cacique que había muerto a un español camino de Huatulco de estos mismos de Coatlán, y, soldados, estos podría ser que pusiesen en revuelta toda la tierra, como lo tienen ellos mismos dicho que lo han de hacer.<sup>153</sup>

Imitando las amenazantes visiones de “destrucción y acabamiento en lo espiritual y temporal”, que Gómez de Maraver había sugerido en su carta al rey,

<sup>152</sup> Proceso del Santo Oficio de la Inquisición de México contra don Alonso, don Juan y don Andrés, cacique de Coatlán (Oaxaca) por idolatras. Oaxaca, 1544-1547, AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 6, f. 129r-v.

<sup>153</sup> *Ibid.*, exp. 6, f. 129r-v.

Olmos, casi con las mismas palabras, esgrime la visión de estos reos idólatras, que podrían poner “en revuelta toda la tierra”. Aunque no podemos establecer con certidumbre si estas noticias tenían o no fundamento —pero la sublevación de Tetiquipa de 1547 nos hace pensar que sí— lo que aquí importa subrayar es que, recién llegado a Nueva España, Tello de Sandoval se encontró no sólo con los problemas esperados, relativos a la oposición contra las Nuevas Leyes, sino también con las amenazas de levantamientos que pulularían entre los naturales. Reales o falsas estas amenazas, el deán Gómez de Maraver le informó sobre la doble forma en que éstas se manifestaban en Oaxaca: la resistencia a la conversión y la rebeldía contra el poder de la Monarquía. De igual manera que las consideraciones acerca de los naturales que en su carta del primero de junio Gómez de Maraver había enviado al rey, estas informaciones sonaban quizá como una advertencia a las autoridades de España para que cuidasen más la alianza con sus compatriotas, frente al peligro representado por los naturales, idólatras/hereses y, además, rebeldes. Agregándose a las contradicciones que rodeaban el tema de la conversión de los naturales, y a la ambigüedad de la reglamentación jurídica de sus “crímenes” (religiosos y no), éste fue el marco —complejo y políticamente eficaz— que el deán supo poner alrededor de su material procesal, lo que permitió que sus *Informaciones* no sólo llegaran con el *visitador*, sino que desarrollaran procesos inquisitoriales que se extendieron por tres años, ocupando toda la duración de la visita de Tello.

## SENTENCIAS Y REAJUSTES

Al final de este recorrido, nos queda todavía responder a la pregunta de ¿por qué, a pesar de la apretada red de acusaciones que alrededor de todo el pueblo de Yanhuítlán se había tejido, al cacique don Domingo no se le condenó con severidad, y se le impuso sólo el pago de una pena pecuniaria? Lejos de poder responder que don Domingo no fue penitenciado por las mismas razones por las que no se le hubiera tenido que acusar, las causas de una condena tan ligera se pueden entender mejor si a esta pregunta le anteponeamos otra: ¿por qué, además de no condenarlo, se le nombró gobernador del pueblo? Gracias a algunos estudios recientes,<sup>154</sup> la importancia de esta última pregunta para en-

<sup>154</sup> Spores, Ronald, *The Mixtec Kings...*, *op. cit.*, y *The Mixtec in Ancient and Colonial Time...*, *op. cit.*, Chance, John, *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1989 y “The Caciques of Tecali: Class and Ethnicity in

tender las relaciones entre los españoles y lo que quedaba del poder local no necesita enfatizarse. La respuesta, por otro lado, está en la misma trama de los procesos, que nos ofrece, si los analizamos atentamente, muchas claves.

Ningún principal del pueblo de Yanhuitlán atestiguó contra el cacique y los gobernadores. A diferencia de otros casos (incluyendo el notorio caso de don Carlos Chichimecatecutli), en Yanhuitlán no existía (o no logró organizarse) un grupo ni un individuo contrario a don Domingo y a los gobernadores. Sabemos que después de la captura del cacique y de don Francisco, el otro gobernador, don Juan, estaba escondiéndose, comprendiendo que pronto llegaría su turno. Había otros implicados entre los principales —tal vez todos, ya que habían participado en los sacrificios, aun cuando ellos no lo hubieran ordenado—. Capturado en la órbita del procedimiento inquisitorial, el pueblo estaba literalmente decapitado. No tenemos ninguna noticia directa sobre lo que estaba pasando en Yanhuitlán después del terremoto del encarcelamiento de las dos autoridades máximas; sin embargo, de forma indirecta, tenemos varias informaciones. Antes que nada, sabemos que el encomendero no abandonó a sus encomendados, a los que en este momento de pánico trató de aconsejar sobre qué hacer. Su preocupación primera parece haber sido desaparecer los ídolos que los señores de Yanhuitlán, con su consentimiento, no habían entregado a los frailes. Pero, ¿a cuáles autoridades se dirigía ahora el encomendero?, ¿quiénes eran los que, en sustitución de los presos, estaban tomando las decisiones que la grave situación exigía? Los nombres que se citan son los de don Juan (el gobernador, que a la sazón no había sido todavía preso), un tal don Francisco Tuerto y don Domingo Estumeca, principal que aparece en varios momentos del proceso, y que ocupaba, en el testimonio de muchos, el lugar más próximo a don Juan en el listado de los idólatras. Son ellos los que deciden entregarle los ídolos a Francisco de las Casas.<sup>155</sup>

Ahora bien, encontramos otra vez a Domingo Estumeca al final de la averiguación de Aldana: no en calidad de testigo, y hasta menos de inquirido, sino recibiendo, como carcelero comentariense, a aquellos *papas* que, por estar enfermos, no podían viajar. Mientras, por un lado, como hemos visto, se enviaba

Late Colonial Mexico”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 76, núm. 3 (agosto, 1996), Duke University, Durham, Carolina del Norte, pp. 475-502; y Terraciano, Kevin “The Colonial Mixtec Community...”, *op. cit.*

<sup>155</sup> “En ellos habían muchas piedras buenas, por ser los mejores diablos y antiguos de esta Mixteca”, según declaró Xaco, el joven *papa* que nos ha dejado, con una vivacidad que el escribano logró mantener, un relato muy detallado del suceso (AGN, *Inquisición*, vol. 37, exp. 7, f. 200v).

a México a don Juan, el tercero de los reos, por el otro, se empezaba una política de negociación con el cuarto en la lista de los idólatras, por ser, después de los arrestos de los otros, la primera autoridad en el pueblo. Yanhuitlán, es evidente, empezaba a “colaborar”, pero no había un principal más digno que el idólatra Estumeca para representar al pueblo en esta nueva fase. La muerte del encomendero, en el transcurso de 1546, aceleró la ejecución del plan. La línea de los frailes se encaminaba a afirmarse como la más sabia, colocando en una perspectiva más moderada el “complot” de Gómez de Maraver, que además iba perdiendo actualidad, desde que Tello (en sintonía con el virrey) se había mostrado tan razonable con respecto a las Nuevas Leyes. En este marco, también la amenaza de las rebeldías indígenas —que Gómez de Maraver había esgrimido ante el *visitador*, recién llegado a Nueva España— podía abogar por una política no represiva, sugiriendo al contrario la vía de la negociación con los jefes indígenas.

La posición de los frailes —dura hacia el encomendero y los dos gobernadores, y conciliadora hacia el cacique— indicaba dos preocupaciones: por un lado, la necesidad de garantizar la continuidad de la elite dirigente tradicional como protagonista del cambio que Yanhuitlán hasta aquel momento y gracias a su encomendero, había logrado evitar; por otro, los gobernadores, aliados de Francisco de las Casas contra los frailes y la fe católica, tenían que ser castigados por la mala influencia que ejercieron, como gobernantes, en los naturales, impidiendo su conversión y su involucramiento en el sistema de la Monarquía. Pero los términos de su culpabilidad, según los frailes, eran pragmáticos y escapaban al ámbito de la idolatría/heresía en el que, poco prudentemente, Gómez de Maraver había decidido moverse. Quemar ídolos y castigar a los reos<sup>156</sup> era parte de la actividad de edificación, siempre y cuando se mantuviera en el terreno local y “privado”; pero otra cosa era llevar el caso frente al visitador apostólico (y desde allá, quizás hasta España), y provocar una controversia doctrinal y política que ni Tello de Sandoval, ni los frailes, ni el obispo de Oaxaca, imaginamos, querían enfrentar.

Siendo el cacique el único que podía garantizar la continuidad y a la vez los cambios necesarios para proseguir con la evangelización, su regreso al pueblo era indispensable. Relativamente joven (tenía 35 años en 1545, cuando

<sup>156</sup> En los *Procesos* se hace referencia a estos castigos, de los cuales no conocemos la magnitud. Sabemos que fray Bernardino Minoya, al principio de la evangelización, no desdeñó usar azotes y cepos contra los encubridores (españoles) de los asesinos de los dos *pilhuanes* (los famosos niños mártires de la tradición), un caso de todos modos no relacionado con la idolatría.

fue interrogado en México), su entendimiento del nuevo orden —político, pero también existencial— si no era amplio, con seguridad era mayor que el del viejo don Francisco, y es probable que tuviera que aumentar durante su detención. Como otros principales, don Domingo fue bautizado por los primeros frailes que estuvieron en la Mixteca. El bautismo de algunos (y no de otros) de los principales parece haber sido, cuando existía la posibilidad, una decisión política de cada señorío. Independientemente del valor que en términos de conversión se le podía dar a este bautismo,<sup>157</sup> en el caso de Yanhuitlán se puede notar que la pareja real de la época no fue bautizada, mientras que don Domingo recibió el bautismo cuando todavía no estaba destinado al cacicazgo. En el mismo contexto de oportunidad política en el que se colocó su bautismo hay que situar su “idolatría”: llamado a la regencia a causa de la minoría de edad de su sobrino, los actos idolátricos eran parte de sus obligaciones de señor del pueblo y guardián de la permanencia de la tradición.

Observemos el historial matrimonial de los dos señores —muy significativos, aunque desde opuestos puntos de vista, para conquistadores y conquistados—. Don Domingo —que, al momento de su bautismo, se había casado *in facie ecclesiae* con doña Ana,<sup>158</sup> quien también recibió el bautismo en esta circunstancia— muchos años después, ya cacique, tomó por mujer, siguiendo los ritos de los antepasados, a una sobrina, hija del cacique de Tiltepeque, su hermano. Don Francisco era ya anciano cuando recibió el bautismo; estaba casado con la viuda de un hermano, Quocoane, pero escondió

<sup>157</sup> Se vale recordar que en los años del proceso no se había apagado la resonancia de la controversia a propósito del bautismo administrado a los adultos. Los misioneros de la segunda ola se adelantaban a criticar a sus predecesores, aún de su misma orden, por no requerir, en el caso de adultos, la preparación y la averiguación necesarias. En el capítulo iv del libro ii de su famosa ópera, Motolinía refiere este doloroso desgarramiento. El problema fue enfrentado por la Audiencia y los obispos, y referido al Concilio de Indias y al obispo de Sevilla, para llegar frente al papa Pablo III cuya bula de 1537, sin condenar lo actuado por los primeros misioneros, establecía algunas reglas para el futuro, al parecer sin concluir de manera definitiva la controversia, ya que todavía en 1541 los teólogos de la universidad de Salamanca “insistían firmemente sobre un adecuado tiempo de probanza y de instrucción acerca de la moralidad cristiana y de la doctrina religiosa”. Véase Foster, E. Andros, *Motolinia's History of the Indians of New Spain*, The Cortés Society, Berkeley, California, 1950, p. 13. Si Gómez de Maraver, durante su interrogatorio, se preocupó de mantener que nunca faltó la presencia de ministros (regulares o seculares) en el pueblo, los frailes seguramente eran conscientes de las infinitas limitaciones que esta “presencia” tenía y había tenido.

<sup>158</sup> En el proceso aparece, sin embargo, referencia a una esposa natural anterior, que hubiera invalidado este matrimonio, AGN, ramo *Inquisición*, vol. 37, exp. 10, f. 309.

la relación, y pudo celebrar, años después, un matrimonio cristiano con una de sus esclavas, mostrando así que abrazaba el nuevo orden al punto de romper las rígidas reglas de casta que dominaban las relaciones matrimoniales en la Mixteca. Parece que don Domingo, quizá bajo sospecha de cristianismo, tuvo que ganarse, con el nuevo matrimonio, su legitimidad pagana, tanto como don Francisco —el idólatra incorregible, incapaz de aprender la doctrina, que el proceso nos ha presentado— tenía que demostrar a los nuevos dueños su respeto para las nuevas reglas sociales, casándose, cristianamente, con una esclava. Don Francisco se revela, a lo largo del proceso, como el protagonista de la alianza con el encomendero, con quien tenía relaciones constantes. Ambos ya viejos ¿estaban pensando —por separado y conjuntamente— la manera de cómo proyectar, en el futuro, el singular arreglo que habían logrado? El bautismo del hijo escondido del gobernador, que el encomendero impuso, descubre las contradicciones que esta alianza abrigaba, destinándola a una vida corta. La idolatría del gobernador tenía una calidad distinta a otras, más contingentes; tenía una calidad proyectiva, que en la estancia de Tula asumía la fisonomía de un plan, en el cual el pasado y el futuro pudieran encontrarse. Quizá más que el gran número de *papas* que directa o indirectamente pueblan los *Procesos*, más que los sacrificios humanos y las muchas menciones de “dioses” (o “demonios”) y prácticas “idolátricas” (cuya persistencia, apenas 20 años después de una predicación sumaria, resulta totalmente obvia), es la inquietante figura de Quocoane, la que nos sugiere la conservación del viejo mundo. Su presencia en un lugar conocido y familiar para los naturales, y escondido para los nuevos amos, era un mensaje de oposición y resistencia. Don Francisco, que había logrado resistir al cambio de poder, siendo confirmado en su papel de guía en la comunidad,<sup>159</sup> tuvo que pagar este reconocimiento con una visibilidad pública que conllevó, unos años después, el bautismo y una conversión, al parecer, muy diplomática. Estas mismas condiciones no se aplicaron a su mujer, para la cual se logró mantener un espacio separado, física y simbólicamente, donde, desconocida de los españoles, podía seguir encarnando el mundo de los antepasados que su esposo, con el bautismo, públicamente había renegado. Quocoane, ya vieja, en los testimonios que la describen sumida en los sacri-

<sup>159</sup> Don Francisco declaró haber sido *gobernador* durante 25 años, lo que no sólo es un periodo extraordinariamente largo, sino que también nos lleva muy atrás en el tiempo, a una fecha que podría coincidir con la Conquista misma. ¿Fue entonces su designación por parte de los españoles (el mismo Cortés, probablemente) una rápida y conciliadora ratificación de un principal que ya desempeñaba un papel de líder en Yanhuitlán?

ficios (que ahora realiza también para los dos presos), adquiere una dimensión algo estilizada, casi abstracta. Sin embargo, fue distinto su papel cuando, todavía joven, no sólo podía conservar la tradición, sino también reproducirla, generando un hijo que, como ella, se quedara escondido, y sobre el cual tal vez se habían determinado planes de un próximo renacimiento del pueblo.

Don Francisco desaparece, posiblemente en un convento de México. A Quocoane la dejamos encadenada, al momento de ser encomendada a Gómez de Maraver. No sabemos de Gonzalo ni de Sebastián (o Gonzalo/Sebastián), a menos que fuera, *este* Sebastián, *aquel* Sebastián que estuvo al frente de la rebelión de Tetiquipa, la principal rebelión del siglo.<sup>160</sup> El joven cacique, disociado de los viejos “idólatras” y reintegrado a su pueblo —que, al no contar con un liderazgo capaz de llenar el vacío que él dejó, no lo había traicionado— era la pieza clave de la “reconquista cristiana” del pueblo idólatra, favorecida también por la muerte del encomendero y las mejores disposiciones de su heredero. Así, la gran iglesia de Yanhuítlán, digna de su riqueza e importancia, por fin, se podía construir.

## CONCLUSIONES

La acción contra los idólatras de Yanhuítlán, arrancada por el “partido” de Gómez de Maraver (que unió a clérigos, oficiales de la Corona, encomenderos y, aunque con reservas, a los misioneros del área, contra un único *encomendero*

<sup>160</sup> Refiere Andrés Cavo que en “los naturales de Tiquipan en el obispado de Oaxaca fiados en la aspereza de sus montañas, sacudieron el yugo de los Españoles, lo que sabido por Mendoza dio orden al capitán Don Tristán de Arellano, que con un destacamento partiera á aquellas partes, y prontamente sujetara á aquellos Indios, no castigando sino solamente á los que hubieran sido los autores. Arrellano con toda diligencia ejecutó su comisión, prendiendo solamente al cacique Don Sebastián, con lo cual la provincia quedó quieta”. Véase *Los tres siglos de México bajo el gobierno español hasta la entrada del Ejército Trigarante*, Jalapa, 1870, libro 4, p. 103. Véase también Paso y Troncoso, Francisco, *Epistolario de la Nueva España*, vol. v, pp. 37-41; Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz...*, *op. cit.*, p. 109; Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México, 2000 (1881), p. 202; Thiemer-Sachse, Ursula, “La insurrección de Tetiquipa-Río Hondo en 1547, México del Sur”, *Lateinamerika*, vol. 25, núm. 1 (enero, 1990), Universidad de Rostock, Rostock, pp. 34-48. La rebelión de Tetiquipa fue llevada por zapotecas, mas no hay razón para excluir ni la participación de otros grupos (especialmente los mixtecas, con los que, como hemos visto a propósito de los idólatras de Coatlán, las relaciones eran frecuentes), ni la dirección de un jefe mixteca, tratándose en especial de un personaje carismático, como es probable fuera el hijo de don Francisco y Quocoane.

rebelde), pudo desarrollarse y ampliarse por un tiempo muy largo, gracias a la particular contingencia política, que he examinado, pero también gracias a las nuevas formaciones en las que, en estos primeros años de la imposición del poder español, las antiguas relaciones de los señoríos del área se habían remodelado. De estas nuevas formaciones los españoles, nuevos amos, eran parte, y por lo tanto pudieron utilizarlas, colocándolas en su plan, pero sin entender todas sus implicaciones. La lectura atenta del papel que en las distintas fases del proceso desempeñaron los testigos indígenas nos da testimonio de que una actividad social antigua, profundamente arraigada en la tradición, seguía creando nexos, lazos entre los pueblos y sus señores; redes gobernadas por relaciones jerárquicas de pueblos sujetos, o por relaciones de interdependencia y, por temporada, de conflictividad. Estas relaciones que los españoles conceptualizaron sólo en términos de enemistad —y que, por supuesto, fomentaron— dejaron además a la historiografía contemporánea la herencia de una visión de los pueblos indígenas como mónadas aisladas, durante la época colonial y hasta la época actual. Son estas relaciones, en especial, las que es importante rescatar, por medio de investigaciones que sepan utilizar la trama que los naturales supieron tejer durante estos procesos. Para ambos —inquisidores e inculpados— el asunto en juego no era principalmente la idolatría (en el sentido de adoración de los ídolos), ni los sacrificios humanos (que, aun sin poder ser confirmados en todos los casos que la locuacidad de los testigos señaló, se probaron verosímiles) o la antropofagia (sobre la que no parece que los jueces quisieron indagar);<sup>161</sup> el asunto en juego era el nuevo equilibrio de poder entre las autoridades españolas, temporales y religiosas, y los señoríos indígenas, como entidades individuales pero también como grupos territoriales o clánicos.

Mi lectura de esos importantes documentos pretende sugerir que los procesos fueron el crisol en el que muchos elementos confluyeron, desembocando en una construcción en la que la erradicación de la religión indígena puso en marcha una dinámica compleja, donde continuidad y ruptura se entrelazaban, e individuos singulares pero, en especial, los distintos pueblos y señoríos, actuaban de manera distinta. Los mismos jueces que descubrieron y castigaron la persistencia de la idolatría, tratando de cortar el hilo de la continuidad con el

<sup>161</sup> En el mismo vol. 37 del ramo *Inquisición*, ff. 359r-60v, identificado como exp. 11bis, se encuentra otro fragmento de un proceso, que consiste en una información acerca de indios acusados de antropofagia, cuya transcripción puede encontrarse en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, año 5, núm. 4, México, 1934, pp. 169-173.

pasado que principalmente los *papas* representaban, no sólo permitieron sino que fomentaron la *agency* de los vencidos (idólatras o cristianizados, sin diferencia), que sobresalió en el papel que los naturales (caciques e principales, *papas* y esclavos), aun actuando en un escenario impuesto por los españoles, desempeñaron durante la información y la ratificación de los procesos: de manera individual, como grupos, como pueblos y como grupos de pueblos. La acción judicial antiidolátrica tuvo consecuencias que trascendieron los confines religiosos y vislumbraron el exordio de un nuevo orden político y social en la Mixteca Alta, estableciendo el nuevo papel que los distintos actores (entre los españoles y entre los naturales) tendrían que desempeñar desde ese momento en adelante.

El escenario que estos procesos nos han presentado constituye un antecedente significativo de lo que, un siglo más tarde, sucedería en otra región de la diócesis de Oaxaca, la *alcaldía mayor* de la Villa Alta, al noreste de Antequera. Allá nos trasladaremos para examinar los casos de idolatría que se concentraron durante algunas décadas, en la segunda mitad del siglo xvii. Estas “idolatrías” ponen en el escenario gestos, prácticas y ritos muy lejanos de los de sus antecesores prehispánicos, que, por el contrario, los procesos de Yanhuiltán todavía mostraban en toda su actualidad, lo que demuestra, por otra parte, que en efecto se había realizado una conquista: no “espiritual” sino, por cierto, cultural. Distinta, por supuesto, de la Mixteca (caracterizada por la pareja gobernante) había sido y seguía siendo la organización política de la Villa Alta, donde el poder, por medio de los oficiales del *Común*, descansaba en los principales, que se turnaban. Sin embargo, un elemento de continuidad —representado por una articulación social que entrelaza resistencia, rebelión e integración— recorre los lugares y los tiempos, y ata esos acontecimientos, aunque lejanos y diferentes, en una trama única, que tiene proyecciones hasta el tiempo presente.



## LOS "MÁRTIRES" DE SAN FRANCISCO CAJONOS\*

\*Fuentes: Mis fuentes para la reconstrucción de los hechos han sido varias, y de diferente procedencia. En cuanto al material del proceso, además de aquellas partes que se encuentran en el Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca, Archivo Judicial de Villa Alta (AJVA) y que han sido publicadas (véase *Los documentos de San Francisco Cajonos*, paleografía de Claudia César Ballesteros, Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, 2004), he consultado las copias manuscritas que el obispo Eulogio Gillow (o, más probable, otra persona por él encargada) realizó del material original, y que sirvieron como fuente de su obra, *Apuntes históricos*, publicada en 1889. De estas copias, en el Archivo del Arzobispado de Oaxaca he podido consultar no el original sino las fotocopias. Se trata de unas 400 páginas tamaño oficio, de clara escritura, que moderniza la ortografía y resuelve las formas abreviadas. El autor, que conoce la paleografía, no logra leer el término *tequio*, por lo que supongo no era originario de Oaxaca. En el presente artículo las indicaré con la sigla PSFCTG (Proceso San Francisco Cajonos Transcripción Gillow). Además de estas fotocopias, en el mismo archivo me permitieron consultar un volumen que recoge otra transcripción, ésta contemporánea (escrita e impresa en computadora) de casi dos centenares de fojas copiadas directamente de los originales, es decir, sin pasar por la copia de Gillow. El trabajo en apariencia no fue completado. Citaré esta transcripción con la sigla PSFCTC. (Proceso San Francisco Cajonos Transcripción Contemporánea). El archivo guarda también la transcripción de algunas fojas realizada por Nancy Farriss. Se trata, en fin, de transcripciones paleográficas de una misma fuente original, probablemente guardada en el mismo archivo de la mitra. Agradezco a Berenice Ibarra, responsable del archivo, su apoyo para consultar lo que estaba permitido. En la reconstrucción de los hechos que he realizado me pareció inútil (además de muy dificultoso) indicar la fuente específica de cada información. Señalo, sin embargo, la fuente de las citas textuales, casi siempre de la transcripción contemporánea y del expediente del AJVA. Es interesante, para futuras y más completas investigaciones, señalar que en el archivo también se puede consultar (en fotocopias) un importante material relativo a las circunstancias que permitieron al obispo Gillow enterarse del caso, así como muchos de los documentos que él utilizó para fundamentar la devoción, y que cita en el capítulo IX de *Apuntes históricos*. En lo que se refiere a los aportes contemporáneos, señalo algunas obras que citan y examinan el caso: Marroquín, Enrique, "Los mártires de Cajonos: implicaciones socioculturales de una causa de canonización", *Cuadernos del Sur*, año 2, núm. 3 (enero-abril, 1993), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Instituto Nacional

de Antropología e Historia, Oaxaca, pp. 37-58; McIntyre, Kellen Kee, "The Venerable Martyrs of Cajonos: An 1890 Painted History of Zapotec Rebellion in 1700", tesis de doctorado en Historia del Arte, The University of New Mexico, Albuquerque, Nuevo México, 1997; Yannakakis, Yanna, *The Art of Being In-between*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2008, capítulo 2; Piazza, Rosalba, "Los 'Mártires' de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", en *Historia Mexicana*, vol. LVIII, núm. 2 (octubre-diciembre, 2008), pp. 657-752; Calvo, Thomas, *Vencer la derrota. Vivir en la sierra zapoteca de México (1674-1707)*, El Colegio de Michoacán, México, 2010, pp. 28-36 y *passim*; Tavárez, David, *The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 213-218 y *passim*. Tavárez proporciona también informaciones detalladas sobre la localización del material procesal (*ibid.*, p. 325, nota núm. 69).

## INTRODUCCIÓN

### 1702: LA SENTENCIA

En enero de 1702, por orden del alcalde mayor de Villa Alta (diócesis de Oaxaca) fueron puestas 15 cabezas, ensartadas en igual número de palos, alrededor de la plaza principal del pueblo de San Francisco Cajonos. Los cuerpos de los infelices, hechos cuartos, fueron amarrados a árboles o palos a lo largo del camino que llegaba a los pueblos de San Pedro y San Miguel. Dos de las 15 cabezas estaban acompañadas por la correspondiente mano derecha.

El episodio no era común. Raramente una sentencia de la justicia del rey había sido tan feroz. Los 15 ejecutados, todos indios de San Francisco Cajonos, con excepción de uno, que era oriundo del cercano Santo Domingo Xagacia, habían sido juzgados y declarados culpables por haber asesinado, por venganza, a don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, indios de su mismo pueblo, quienes habían denunciado ante las autoridades religiosas una ceremonia idolátrica que se estaba celebrando en la casa de un principal.

### 2002: LA BEATIFICACIÓN

El 2 de agosto de 2002, en la basílica de la Virgen de Guadalupe, en la ciudad de México, el papa Juan Pablo II beatificaba a los dos indios zapotecas, Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, declarándolos mártires de la fe en cuya defensa habían muerto, más de 300 años atrás, por mano de sus mismos compañeros. Acerca de esta beatificación, cuando estaba todavía en proceso, justamente se ha afirmado que

[a]l presentar un “santo” a la veneración, la iglesia vuelve paradigmática las circunstancias de su actuación en el pasado, con lo que el muerto trasciende su es-

pacio y su tiempo, para recuperar su eficacia política en el presente. Esta situación es tanto más patente al tratarse de un caso de martirio.<sup>162</sup>

No hay que sorprenderse, entonces, si un fuego de apasionadas polémicas ideológicas quemaran los 300 años que separan los dos hechos. Éstas quedarán en el trasfondo del presente texto, que quiere sí atar los dos hechos, pero por medio de un recorrido largo y complejo, que implica el examen del contexto ideológico y social en el que, en aquel entonces, se inscribieron los dramáticos acontecimientos, devolviendo así a los dos momentos temporales (ayer y hoy) la dignidad de la investigación histórica, que legitima la pasión del combate de ideas.

<sup>162</sup> Marroquín, Enrique, "Los mártires de Cajonos"..., *op. cit.*, p. 38.

## I. EL DELITO

### LA CEREMONIA IDOLÁTRICA

La noche del 14 de septiembre de 1700 en el convento dominico del pueblo de San Francisco Cajonos llegaron dos indios a denunciar con fray Gaspar de los Reyes, ministro de la parroquia, y el anciano vicario, fray Alonso Vargas, una ceremonia idolátrica que se celebraba en la casa de un principal del pueblo. Guiados por los dos delatores y acompañados por algunos españoles que se encontraban alojados en el convento y en la casa de comunidad del pueblo, los dos religiosos se dirigieron, en silencio, hacia la casa de Joseph Flores. Estaba lloviendo y no encontraron a nadie en el camino; el pequeño grupo pudo entonces sorprender a la muchedumbre de hombres, mujeres y niños de todas las edades que ocupaban el cuarto principal de la casa. En la confusión que siguió, mientras el vicario los amonestaba con palabras duras y uno de los españoles, Balsalobre, les daba de cintarazos, todos los participantes lograron escapar. Los religiosos y los españoles recogieron entonces los objetos idolátricos (tortillas de forma no común, gallos, una cierva apenas sacrificada, *involtorios* manchados de sangre...), que fueron a depositar en las cocinas del convento. Allí los frailes y los españoles permanecieron durante lo que quedaba de la noche. Esperaban el alba para enviar mensajeros que informaran de los acontecimientos al padre provincial de Oaxaca y al alcalde mayor de Villa Alta.

En el transcurso del siguiente día, 15 de septiembre, el pueblo aparentaba tranquilidad; sin embargo en el convento (adonde habían llegado, buscando amparo, los dos delatores) los preparativos para la defensa rebullían, al punto que otros dos españoles, de paso hacia Oaxaca, fueron invitados a quedarse. Fueron cerradas las puertas del convento, mientras el capitán don Antonio de Pinelo ponía afuera a los naturales de algunos pueblos cajonos que se habían presentado en el convento como guardias, esto con la intención —afirmaron— de defenderlo en caso de un ataque. De repente el pequeño grupo encerrado en el convento oyó, en la distancia, gritos, silbidos y el redoble de un

tambor. La bulla se acercó y, en gran número, los indios levantados llegaron a la plaza del convento. Los indios que Pinelo había puesto en defensa de las puertas se unieron a los revoltosos quienes, con el rostro cubierto, llevaban en las manos lanzas, hachas, coas, machetes y palos. Eran las ocho de la noche y empezó así el temido ataque. Los revoltosos exigían que se les entregara a los dos traicioneros: no les harían daño —afirmaron— y sólo los llevarían con el alcalde mayor de Villa Alta, para que juzgara su mentira. Los sitiados contestaron negativamente, y trataron de negociar con los cabecillas del levantamiento; sin embargo no se abstuvieron de usar sus armas de fuego (mataron a un indio e hirieron a otro). Cuando la amenaza de la muchedumbre se hizo más apremiante, llegando a forzar las puertas del convento, los españoles, considerando que se habían quedado sin municiones, decidieron entregar a los dos indios. Don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles fueron atados a la picota y azotados cruelmente; luego, fueron conducidos a la cárcel de San Pedro, a una media legua de distancia.

### REPRESENTACIÓN PICTÓRICA

La iglesia de San Juan de Dios, en Oaxaca —dos cuerdas al sur del zócalo, precisamente enfrente del mercado central Benito Juárez—, es una pequeña iglesia de una sola nave. Fue erigida al final del siglo xvii, pocos años después de la canonización de San Juan de Dios, sobre las ruinas de la iglesia de Santa Catalina, la primera que se erigió después de la Conquista. Esta segunda edificación, que incluía un pequeño hospital, fue completada en 1703. Al terminar el siglo xix, después de haber pasado por los hitos de las Leyes de Reforma y la instauración del Estado laico, la pequeña iglesia estaba en ruinas. De su reconstrucción se ocupó el obispo Eulogio Gillow quien, recién llegado a su diócesis, en el clima favorable del Porfiriato, gracias a su fortuna personal (era un hacendado rico e innovador) ideó un programa de restauración de los edificios religiosos de la ciudad. San Juan de Dios fue reconstruida en piedra, y consagrada en enero de 1890. Es ésta, la actual iglesia de San Juan de Dios, entre las muchas iglesias de Oaxaca, probablemente la más frecuentada por la población indígena de la ciudad y de los pueblos del estado.

La decoración interior, contemporánea a la reconstrucción, fue de igual manera planeada por Eulogio Gillow. La única nave presenta en cada uno de los dos lados un conjunto de cuatro grandes cuadros: dos series pictóricas que, distintas entre ellas, sin embargo fueron obra del mismo autor. Mientras

la serie de la pared al norte presenta cuatro momentos de la primera evangelización de Oaxaca, la pared sur representa, en cuatro escenas dramáticas, los acontecimientos de San Francisco Cajonos que estamos analizando. El autor de los cuadros, casi nunca citado (el mismo Gillow no lo recuerda en su libro *Apuntes históricos*),<sup>163</sup> era un mestizo de Oaxaca, Urbano Olivera (1850c.–1919). Muy joven, Olivera se había ido a vivir a Tabaa, pueblo zapoteca y —nótese— de la región de los cajonos, donde se casó, imponiéndose luego como pintor en toda la región.<sup>164</sup>

La observación de los primeros tres cuadros del ciclo de la pared sur es un buen instrumento para seguir los acontecimientos de aquel septiembre de 1700, que el pintor conoció por medio del texto (o la narración oral) del obispo Gillow, a quien se debe —como veremos— el descubrimiento del material de archivo que el caso produjo. El primer cuadro (el más cercano al ábside de la pequeña iglesia) fija el momento en el que el grupo integrado por los dos religiosos, los dos indios delatores y los españoles irrumpe en la gran sala de la casa de Joseph Flores. Al grupo se le presenta en un segundo plano (la parte alta del cuadro), mientras en el primer plano la escena está ocupada por la ceremonia idolátrica. En el trasfondo, entonces, don Juan Bautista, el primero en entrar en el aposento, se ha colocado a la izquierda de la escena. En sus vestimentas se combinan los elementos indígenas (la camisa y los calzones de manta, el sombrero negro amplio y cónico, las sandalias de cuero, el sarape negro corto) con unos detalles españoles (los puños y el cuello almidonados), alusión a su noble estado, mientras su rostro reproduce los rasgos que normalmente se les atribuyen a los indios de la sierra zapoteca: “cabeza redonda y rostro ovalado color cobre, frente amplia, cejas arqueadas, grandes ojos negros de mirada inquisidora, nariz larga y ligeramente curva, labios generosos con bigotes sutiles pero de pelos gruesos, una barba oval y orejas proporcionadas”.<sup>165</sup> Jacinto

<sup>163</sup> Gillow y Zavalza, Eulogio, *Apuntes históricos por el ilustrísimo y reverendísimo Sr. Dr. Don Eulogio G. Gillow. Obispo de Antequera, Diócesis de Oaxaca*. Facsimilar de la edición de 1889 realizada por la Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, México, Ediciones Toledo, 1990.

<sup>164</sup> Tabaa se había vuelto destino de artesanos y maestros, después del redescubrimiento de unas venas de plata. Estoy en deuda con el trabajo de McIntyre, *The Venerable...*, *op. cit.*, por todas las noticias acerca del pintor, así como para su amplio examen de las telas y del papel de Gillow, quien las encargó. Algunas reproducciones de estas telas se pueden ver en el siguiente link: [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=1704](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1704) (consulta del 26 de marzo de 2014).

<sup>165</sup> Martínez Gracida, Manuel, *Los indios oaxaqueños*, 1910, fig. 73, citado por McIntyre, Kellen Kee, *The Venerable...*, *op. cit.*, p. 59, nota 12.

de los Ángeles, representado sin barba, por lo demás es similar a don Juan Bautista. Los dos sacerdotes —uno anciano, Alonso de Vargas, el vicario, y otro más joven, fray Gaspar— dan muestra de indignación y consternación. Uno de los españoles (Balsalobre) levanta la espada con el brazo derecho, y con la mano izquierda golpea el sombrero de un indio hincado. Otras cabezas de españoles aparecen en el umbral de la puerta.

Esa escena ocupa la parte superior del cuadro, donde también algunos indios, más cercanos a la puerta, están representados en el acto de reaccionar a la irrupción: algunas mujeres se cubren el rostro con el rebozo, mientras dos hombres tratan de huir agitando las antorchas.

Al contrario, el resto de la escena es tranquila: aquí ninguno de los presentes se ha percatado de la entrada de los españoles, y la ceremonia continúa. Se trata de no menos de 56 personajes —22 hombres, 23 mujeres y 11 niños de distintas edades— de los cuales muchos rezan con las manos juntas, hincados o de pie. Los hombres y los muchachos visten el traje típico del campesino indígena: camisa y calzones de manta, adornado en algunos casos por la faja roja a la cintura, típica del traje de San Francisco Cajonos. Las mujeres y las niñas visten también el traje común: un huipil blanco, largo y amarrado a la cintura, mientras el rebozo blanco esconde el pelo. Todos los personajes presentan rasgos físicos bien caracterizados, y en particular cuatro figuras masculinas emergen con más especificaciones: un lector, llevando en la mano un pergamino, el gobernador y los alcaldes del pueblo (representados con una corona de plumas coloridas —una imagen prestada de la iconografía precolonial), se distinguen muy bien de los numerosos feligreses. La gran mesa, representada con una perspectiva invertida, ofrece al observador el máximo de información: los numerosos objetos esparcidos sobre su superficie casi no se traslapan, por lo que pueden ser individualizados uno por uno, claramente, ofreciendo así una prueba explícita de la naturaleza idolátrica de la ceremonia: una corteza de palo manchada de sangre, un tenate con plumas de aves, cabellos, lana, algodón, cerdas de animales...; y luego, naturalmente, animales sacrificados (gallos de la tierra —guajalotes— y gallos), tortillas, tamales, y un guisado de ciertas especies de pequeños peces. No falta el elemento blasfemo, el que siempre se suponía acompañaba estos rituales: sobre la mesa se encontraban, según los testigos, unas pequeñas estatuas de santos, puestas boca abajo. En la tela de Olivera los santos representados son cuatro: San Francisco, Santo Domingo, el Arcángel Gabriel y —particularmente interesante, como veremos— San José. El centro de la escena está ocupado por la cierva, recién sacrificada. Abajo, a la izquierda, en un medallón se lee:

El día 14 de Septiembre de 1700 D. Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, fiscales<sup>166</sup> del curato de San Francisco Cajonos, en el distrito de Villa Alta, denunciaron ante el R.P. Cura y su Ministro un acto de idolatría que iba a celebrarse en una de las casas principales del pueblo; y, en efecto, los religiosos mencionados sorprendieron a los idólatras que en el acto huyeron abandonando los objetos del sacrificio.

El ataque al convento es el acontecimiento que Olivera elige para su segundo gran cuadro de San Juan de Dios.

En esa tela el artista representó —como es costumbre en los exvotos, un género en el que era experto— de manera simultánea acontecimientos que en realidad se dieron en secuencia, por lo que la abundancia de detalles (que en el primer cuadro se refería a los objetos) se vuelve aquí de una gran riqueza narrativa. El escenario está constituido por el complejo arquitectónico del convento, que se asoma a la plaza del pueblo. En medio, un grupo de hombres —algunos disfrazados para que no se les reconozca— empuñan el machete o la hoz, preparándose para expugnar el convento. Una escena en el trasfondo muestra a un grupo de hombres atacando el muro externo de la celda donde, presumiblemente, se habían refugiado los sitiados; desde el fondo del claustro, en otra escena, algunos hombres avanzan cargados con objetos, probablemente las cosas idólatras que se les habían confiscado la noche anterior. El cuerpo de un hombre yace, sin vida, en el suelo, vistosamente herido en el hombro. Desde el balcón de su celda se asoma fray Alonso de Vargas, enseñando la imagen de la Virgen.<sup>167</sup> Es la culminación del drama.<sup>168</sup> Dice la inscripción:

<sup>166</sup> Como se verá más adelante, la atribución a los dos delatores de este significativo cargo público es un invento del obispo Gillow, que se ha transmitido a lo largo del tiempo y, después de haber pasado, indemne, por el proceso de beatificación, ha confluído en el material hagiográfico oficial. Los fiscales representaban la autoridad eclesiástica y actuaban —según la expresión de Peter Guardino— como “policías religiosas y morales”. Véase Guardino, Peter, *The Time of Liberty...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>167</sup> Sigo una vez más el análisis de McIntyre, en la obra ya citada.

<sup>168</sup> En este cuadro, como en el tercero, que examinaremos luego, la ausencia de figuras femeninas (en evidente contraste con la presencia, hasta mayoritaria, de las mujeres en la escena de la ceremonia idólatra) no es un arbitrio del pintor, y resulta al contrario basada en todas las deposiciones recogidas durante las pesquisas. Ninguno de los testigos que refirieron los acontecimientos y señalaron algunas de las cabecillas, mencionaron la participación —aunque fuera como observadoras externas— de las mujeres.

Los idólatras de Caxonos, despechados por haber sido descubierto, sublevaron el pueblo y cebaron su encono asaltando el convento de los religiosos, de donde extrajeron a los dos Fiscales; y poseídos de un odio satánico para con la santa religión católica insultaron a los Ministros y a la veneranda imagen de María Santísima.

El tercer cuadro de San Juan de Dios continúa la narración. Al desplazar ligeramente la escena, y mostrar una perspectiva distinta de la parte más externa de la plaza enfrente de la iglesia (escenario del cuadro anterior), que permite la vista de un pequeño trozo del pueblo, Olivera representó el epílogo del ataque al convento. Los dos *fiscales* han sido entregados: amarrados a las picotas, serán cruelmente azotados. El pintor nos enseña el momento en el cual don Juan, el primero en recibir el tormento, yace sin sentido en el suelo, desfigurado. Jacinto, quien está a punto de ser amarrado a la picota, se muestra frontalmente, y desproporcionadamente más grande respecto a las otras figuras, en especial a los tres hombres que lo agarran por la vestimenta. Muchos otros personajes llenan la escena, observadores y, probablemente, cómplices del delito que se está perpetrando. En la distancia, los resplandores de un incendio alumbran la oscuridad del cielo nocturno: es la casa de don Juan Bautista, a la que le han prendido fuego. Se lee en el medallón, en el fondo, a la derecha:

Después de haber prometido, los amotinados de Cajonos que no harían daño a los V.V. Fiscales que los habían denunciado, les dieron tantos y tan crueles azotes que llegaron a caer privados de sentido. Al día siguiente, 16 de septiembre de 1700, los V.V. Mártires por resistirse a abrazar la idolatría recibieron la muerte a machetazos en el monte.

## II. LAS PESQUISAS Y EL PROCESO

### DON JOSEPH MARTÍN DE LA SIERRA Y ACEVEDO, ALGUACIL MAYOR

La última oración de la inscripción anteriormente referida anticipa bruscamente los acontecimientos, que, al contrario, nosotros seguiremos de forma lenta, por medio de una narración detallada. Empezamos, entonces, dando un paso atrás. Después de haber descubierto la ceremonia idolátrica y dispersado a los participantes, los religiosos y los españoles, encerrados en el convento, apenas rompió el alba se habían apresurado a enviar mensajeros a las autoridades secular y religiosa. Por ser un convento dominico, fue al provincial de la orden a quienes los dos frailes dirigieron una sobria misiva, de este tenor:

Muy Reverendo Padre, Nuestro Maestro Provincial: Damos cuenta a V. Reverencia como esta noche, víspera de Nuestro Padre Santo Domingo Soriano, como a las once de la noche, habiéndonos denunciado dos personas cristianas de este pueblo de San Francisco Cajonos, como actualmente estaban para hacer (en una casa) todo este dicho pueblo una idolatría general, y queriendo Dios Nuestro Señor darnos valor y llevados del celo de nuestra santa fe católica, y teniendo el fomento de siete españoles que casualmente se hallaron en este pueblo y cabecera de San Francisco, salimos para la casa en ocasión que estaba lloviendo, con tal maña y silencio, que cogimos en dos aposentos bien grandes y un patio bien dilatado, muchísimos indios e indias los más de ellos hincados, y muchísimos por los suelos postrados, y lo más sensible de todo estar las niñas y niños de rodillas y con las manos puestas. Entramos pues invocando el nombre de Dios, y fue tan grande el horror que concibieron, que echaron a huir, dejándonos las víctimas diabólicas de gallos degollados, una cierva y otras mil inmundicias que por no molestar a Vuestra Reverencia no referimos, y otras circunstancias que no relatamos. ¡Considere Vuestra Reverencia cómo podremos estar! Trajimos la cierva y gallos y otros instrumentos diabólicos, cada uno lo que pudo. Los principales que nos acompañaron con católico celo fueron el Capitán D. Antonio Pinelo, el Maestro José Balsalobre y el Maestro Diego de Mora. Vuestra Reverencia proveerá lo que

convenga, sólo si suplicamos que la comisión que el Ilustre y Venerable Cabildo hubiere de dar, sea sujeto de por allá, porque así parece será conveniente.<sup>169</sup>

Más agitado y alarmado era el tono de la misiva que los padres enviaron a la autoridad secular, el alcalde mayor don Antonio del Tojo, que residía en la Villa de San Ildefonso:

[...] Como a las once de la noche ayudándonos Dios Nuestro Señor, cogimos una idolatría general que fue milagro de Nuestro Padre Santo Domingo el que no nos matasen, por lo cual en nombre de Dios Nuestro Señor pedimos que luego, vista esta, se venga por acá, que estamos arriesgados que nos maten, ya considerará el peligro en que estamos, y así venga el mundo, que sea cuanto antes.<sup>170</sup>

La agitada carta del padre vicario llegó unas horas más tarde con el alcalde mayor, alrededor del mediodía; por las razones que presentará en un documento que veremos, del Tojo decidió no ir a San Francisco, enviando en su lugar al alguacil mayor Joseph Martín de la Sierra y Acevedo. Era éste un mercader rico e influyente, especializado en el lucrativo comercio de mantas, quien, por lo menos desde 1684 y hasta su muerte (1706),<sup>171</sup> ocupó el cargo de alguacil mayor. En este lapso de tiempo aparece en todos los casos de idolatría que he examinado, en los que actúa como acreditado ejecutor de los alcaldes mayores. En el caso de San Francisco Cajonos tuvo al principio un papel protagónico, sustituyendo casi al alcalde mayor, y actuando, en esta primera fase de la investigación, con astucia y consumada diplomacia. La correspondencia que desde el 16 de septiembre mantuvo con el alcalde mayor da testimonio de su capacidad al sugerir, con mucha habilidad, a su superior las difíciles medidas que este último habría de presentar como decisiones propias. No es difícil imaginar que, gracias a la duración de su cargo —muy larga, en especial si se compara con la continua alternancia de alcaldes mayores— su poder econó-

<sup>169</sup> Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos...*, *op. cit.*, ap. iv, pp. 131-132.

<sup>170</sup> AHAO, PSFCTC, f. 80r. En ésta como en las otras citas del documento, guiándome por la lógica he modificado, donde he podido, la transcripción que, en algunas partes, fue realizada por personas inexpertas, y no sigue ni el criterio literal ni el modernizado.

<sup>171</sup> La referencia más antigua es de 1682. AJVA, *Criminal*, leg. 3, exp. 10. Desempeñó el cargo de alguacil mayor por lo menos desde 1684 (lo encontramos citado en dos casos de idolatría de ese año) y en 1706 era todavía alguacil mayor, de acuerdo con un documento del AGN, *Oficios Vendibles*, vol. 13, exp. 23, pero murió ese mismo año, ya que en un documento del AJVA (*Civil*, leg. 7, exp. 3), fechado en 1706, aparece su viuda, doña María Martínez Solórzano.

mico se combinaba con una notable habilidad política. Igualmente fácil es imaginar sus abusos, confirmados por el material de archivo. El eficiente alguacil envía su primera carta el mismo 16 de septiembre, después de haber interrogado a los religiosos y los españoles sobre los hechos:

Señor mío, yo llegué a este pueblo de San Francisco hoy jueves al romper del día, y hallo en él conocida desobediencia a ambas majestades, pues por plena información verbal que he recibido de diez españoles anoche, como a las siete, todo este pueblo atumultuado con caja y armas, lanzas y piedras se arrojaron con muchas osadías a este convento para que los Reverendos Padres les entregasen a Don Juan Bautista y a Jacinto de los Ángeles; y que de no dárselo matarían a todos los españoles, y que no se escaparían los religiosos; y que esto fue con muchas osadías y contumelias; y que habiendo defendido de dar dichos indios por ser los denunciantes, pasaron a demostraciones de guerra, rompiendo las puertas y ventanas con piedras, lanzas y hachas, y amenazando a los dichos Reverendos Padres, que de no entregar a dichos indios les echarían el techo del convento encima y que viendo dichos diez españoles y otras personas que con ellos estaban que dichos indios, después de haber quebrado dichas puertas y ventanas querían entrarse por ellas a lograr su malicia se hallaron precisados, y viendo que a un principal llamado Ambrosio de Morga de una pedrada que le dieron en la cabeza y palos lo habían puesto en el suelo muy mal herido, [empezaron] a valerse de las armas de fuego con que se hallaban y habiendo disparado mataron a un indio que dicen es de San Pedro, atravesándolo con una bala por los costados, el cual habiendo visto, con consulta de los Reverendos Padres, se le dará sepultura eclesiástica para solicitar la pacificación; y así mismo con la propia osadía quebraron unas puertas de una despensa y sacaron de ella todas las víctimas y sacrificios que los dichos Reverendos Padres les habían cogido la noche antes en la idolatría y que recelosos del tumulto y malicia de dichos indios, y viendo que persistían con osadía y con el peligro evidente de la vida de todos, determinaron los dichos españoles a que entregaran a dichos dos indios, habiéndole protestado dichos reverendos padres que por lo que les tocaba no convenía que dichos dos indios se entregasen, por el riesgo que se les seguía en su sacerdocio, y que habiendo resuelto dichos españoles el entregárselos para evitar mayor daño, luego que los tuvieron a las manos los amaron en la picota y les dieron muchos y crueles azotes, y después se los llevaron y no se sabe dónde y pasaron a quemar la casa del dicho Juan Bautista y al presente parece que el pueblo está despoblado, y reconociendo la gravedad del caso, y la cortedad de mi entendimiento se lo participo a VM para que determine lo que tuviere por más conveniente [...]; y si VM para sus achaques no pudiera

venir se servirá de que mi compadre el Capitán Pedro Boza venga, para la disposición de los autos, y que se traiga las personas de razón<sup>172</sup> que pudiera para lo que se pueda ofrecer, respecto de que hay premisas de que están unidos los seis pueblos. En todo espero que VM me mande como a quien le ha de obedecer en todo.<sup>173</sup>

Tenemos, en esta misiva, una síntesis significativa de las que serán las deposiciones de los españoles, testigos de vista de los hechos. La alusión a la supuesta unión de los seis pueblos nos introduce al tema de la rebelión de los pueblos cajonos, que, como veremos, era muy actual en aquellos años, y cruzaba todo el material procesal con referencias implícitas o también explícitas. Algo oscura es la alusión contenida en el auto que el alcalde mayor, después de haber recibido la misiva de los padres, redacta para mandar al alguacil mayor de marchar, en lugar de él, a San Francisco Cajonos:

En la Villa Alta de San Ildefonso, en quince días del mes de Septiembre de mil y setecientos años, yo, el Capitán don Juan Antonio Mier del Tojo, alcalde mayor de esta villa y su jurisdicción por su majestad, habiendo visto la noticia que por la carta y relación de esta otra parte me dan los Reverendos Padres fray Alonso de Vargas, cura y vicario de la casa y doctrina de San Francisco Cajonos de esta dicha jurisdicción, y fray Gaspar de los Reyes ministro de dicha doctrina, que recibo hoy como a las doce del día, digo que por cuanto de dicha carta consta el recelo con que se hallan dichos reverendos padres, y que por ahora (además de los achaques que me impiden poner a caballo) me parece conveniente (y a otras personas de buen celo que me lo han insinuado) no desamparar esta Villa atendiendo a estarse en otra causa de la misma materia, y se tiene por cierto no lo ignoran los pueblos comprendidos en ella, y que de conocer desamparada esta dicha villa, puede intentar algún atrevimiento su malicia; y que de aquí puedo dar providencia para la parte que fuera necesario, mando a don Joseph Martín de la Sierra, alguacil mayor de esta jurisdicción y del Santo Tribunal de la Inquisición, que con algunas personas vaya a dicho pueblo de San Francisco Cajonos y aprehenda a las personas que por dichos Reverendos Padres le fueren señaladas, y por lo que puede acaecer se le dé comisión en forma para que averigüe y haga las informaciones

<sup>172</sup> Además de los españoles, *gente de razón* también se les definía a los indios del barrio de Analco, indios naborías descendientes de los indios aliados. Véase Chance, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, pp. 33-34 y *passim*.

<sup>173</sup> AHAO, PSFCTC, f. 81v-83r.

convenientes y que sean necesarias, portándose en todo con prudencia, disimulo, agasajo y sagacidad, de suerte que no motive alteración entre los naturales, atendiendo antes todas cosas al servicio de Dios nuestro Señor y de su majestad (que Dios lo guarde), dándome individual noticia de lo que hubiere acaecido o acaeciére, así en dicho pueblo de San Franciscos Cajonos como en los demás, para dar la providencia necesaria; así lo proveo, mando y firmo, actuando como juez receptor con los testigos de mi asistencia [...].<sup>174</sup>

Debido a las malas condiciones de los caminos, don Joseph Martín de la Sierra y sus hombres habían llegado a San Francisco al alba del día siguiente, cuando el temido ataque al convento ya se había dado, y los hechos habían tomado un cariz decididamente dramático. Sin embargo, muchas eran todavía las obligaciones del alguacil mayor, y aún más necesarias eran aquellas actitudes de simulación que Juan Antonio del Tojo le ordenaba, y que constituían, de todos modos, el trasfondo acostumbrado en las relaciones entre el poder español y los pueblos indígenas. Además de la ceremonia idolátrica, el alguacil mayor ahora tendría que investigar acerca del tumulto, culminado en el ataque al convento, y acerca del paradero de los dos delatores, quienes, a la llegada del oficial, ya no se encontraban en la cárcel de San Pedro Cajonos, donde, según habían declarado las autoridades del pueblo, habían sido llevados, en espera de la llegada de funcionarios del alcalde mayor. Aún más urgente era tratar de averiguar la veracidad de los rumores que aludían a una próxima rebelión de todos los pueblos del área. La correspondencia que don Joseph Martín envía al alcalde mayor se entrelaza con la correspondencia entre los religiosos y su provincial, y entre este último y el cabildo eclesiástico (la sede obispal de Antequera estaba vacante desde la muerte del obispo Isidro Sariñana, a fines de 1696), para finalmente volver al alcalde mayor. El peligro de una rebelión general, con epicentro en los 18 pueblos cajonos, constituye el trasfondo. Así escribe el padre Vargas al alcalde mayor:

Estos seis pueblos están unidos y tengo noticia que los doce de otro rumbo se han ofrecido a estos, porque todo me parece que están comprendidos en el abominable crimen y delito de la idolatría. Dios nuestro señor sea servido de darles conocimiento de sus torpezas y abominaciones para que arrepentidos verdaderamente consigan el perdón y su santísima gracia.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> AHAO, PSFCTC, f. 80r-81r.

<sup>175</sup> AHAO, PSFCTC, f. 10r.

A pesar de la astucia y cautela de los españoles, la investigación no lograba dar resultados. Con respecto al paradero de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, los oficiales del pueblo declararon que, cediendo a sus ruegos, y por la intercesión de sus familiares, a los dos presos les fue permitido salir del pueblo, en exilio voluntario por la vergüenza que sentían. En cuanto a la supuesta rebelión, las noticias no se filtraban, y los indios, según los españoles, daban otra vez prueba de su doble juego, mostrándose totalmente apaciguados.

Mientras tanto, los dos religiosos esperaban indicaciones de Oaxaca. El cabildo eclesiástico, ya analizada la situación, decidió no enviar a San Francisco Cajonos al juez que anteriormente había nombrado para investigar sobre la idolatría y, por las mismas razones de prudencia que aconsejaban simular el perdón, decidió reabrir las puertas de la iglesia (que había permanecido inaccesible durante todo este tiempo) y exhortó a los indios a arrepentirse. Reunidos en el cementerio, los naturales recitaron el acto de contrición, fueron absueltos por el padre vicario y, por lo tanto, fueron readmitidos en la iglesia. El solemne acto fue puntualmente registrado por el alguacil mayor, quien informó a su alcalde mayor:

Y como a las ocho de ella [la mañana] estando juntos la mayor parte del pueblo, de hombres y mujeres, salieron a la puerta de la iglesia dichos dos reverendos padres y el reverendo padre cura y vicario les hizo hacer y decir la protestación de la Fe, precediendo una plática que les hizo, que le aseguro a Vuestra Merced que me enterneció lo eficaz de las razones de ella.<sup>176</sup>

Sin embargo, el 20 de septiembre, cuando fueron abiertas las puertas de la iglesia, faltaba mucho para que las autoridades descubrieran, aunque sospechándola, la ejecución de los dos delatores por el Común, y —como resulta de la correspondencia de los religiosos y de las autoridades españolas— el perdón que, en el medio de las pesquisas, en aquella circunstancia se pronunció, estaba muy lejos de ser incondicional y aún menos definitivo. Muy bien lo comprendieron las autoridades del mismo pueblo, que siguieron escondiendo prudentemente los hechos, aparentando un arrepentimiento que —ellos mismos lo entendían perfectamente— nadie tomaba por sincero entre los españoles, fuesen religiosos o funcionarios seculares. Durante los días en que el alguacil mayor permaneció en el pueblo, se respiraba un clima de sospechas, y las simulaciones eran recíprocas, como la correspondencia señala.

<sup>176</sup> AHAO, PSFCTC, f. 15r.

## TESTIGOS

El material documental, que naturalmente no nos dice mucho acerca de las acciones (y hasta menos de los pensamientos secretos) de los pueblos atemorizados, al contrario nos permite seguir de cerca los rodeos en las informaciones, las dudas, los temores, las sospechas y las estratagemas de las autoridades españolas, religiosas pero en especial temporales, por la naturaleza de los documentos de los que disponemos. Las sospechas alrededor del paradero de los dos delatores se volvían más certeras, igual que los temores de un levantamiento de San Francisco, con la participación de todos los pueblos cajonos. El corregidor en Antequera y el alcalde mayor en Villa Alta empezaron a recoger las deposiciones de los testigos directos de los acontecimientos, los mismos que habían dado testimonio, en forma colectiva, al alguacil mayor, y que ahora eran interrogados en forma individual por las dos máximas autoridades españolas locales. Las deposiciones de estos testigos, en apariencia repetitivas, constituyen una lectura interesante, y merecerían un análisis comparado, dirigido a cotejar los distintos enfoques que, a pesar del consenso general en cuanto al conjunto de los hechos, cada testigo aportó. Me limito aquí a referir sólo dos de ellos.

A principios de octubre, ante don Pedro Nuñez de Villavicencio y Orosco, corregidor de Antequera, dio su testimonio el capitán Antonio Rodríguez Pinelo, protagonista de los hechos desde el episodio inicial, es decir, el descubrimiento de la ceremonia idolátrica. Bajo juramento el anciano capitán declaró que el día 14 de septiembre a las nueve de la noche,

estando ya acostado en la comunidad del pueblo de San Francisco Cajonos de la jurisdicción de la Villa Alta, le enviaron un recado los Reverendos Padres Fr. Alonso de Vargas, vicario y Fr. Gaspar de los Reyes, ministros de doctrina de aquel partido, advirtiéndole que convenía al servicio de Dios nuestro señor el que se levantara y les fuere a acompañar para dicha diligencia muy de su obligación, y que habiéndolo hecho así, como a la once horas de la noche fue en compañía de los dichos Reverendos Padres, de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, naturales de dicho pueblo, y de Diego de Mora, oficial de herrero, Joseph de Barzalobre, maestro carpintero, Manuel Rodríguez y Diego Bohorquez, muchachos, a una casa que está detrás de la Iglesia de dicho pueblo que le dijeron ser de un indio llamado Joseph Flores, y que llegando al patio de ella vio con la luz que comunicaban unos ocotes que tenían encendidos en dicho patio, y con otras luces que

llevaban consigo, en un cuarto o sala de la dicha casa, muchos indios e indias y muchachos de diferentes edades que a su parecer era la mayor parte de los naturales del dicho pueblo, los cuales, habiéndolos sentido, se fueron saliendo tapándose las caras por que no lo conociesen, y dejaron sólo el dicho cuarto, o sala, y a la puerta de ella un indio del dicho pueblo que le dijeron a este testigo se llamaba Sebastián García o Sebastián Martín, de mediana edad, el cual les pidió perdón a dichos reverendos padres, y les dijo que era verdad que era cómplice en la maldad de idolatría que allí se había cometido, y que habiendo entrado dentro del dicho cuarto o sala vio en un poyo o mesa dos escudillas llenas de sangre, una vela de cera delgada, ardiendo, y tres o cuatro imágenes de santos de pintura mexicana vueltos boca abajo y una corteza de palo que llaman *yxcamatl* a manera de papel, de buen tamaño, manchada con algunas gotas de sangre, y dentro de un tanate, algunos gallos de la tierra muertos y pelados, y unos tamales, y una cierva que tenía rota la panza, la cual acabó de morir delante de este testigo y de las demás personas, y que en un palo vio colgado un gallo de la tierra degollado, y que la cabeza la tenía amarrada en los pies, y que en un rincón de la dicha casa vio unos envoltorios de la cascara de dicho palo que estaban amarrados con unos nudos y atrechos. Y que a dichos reverendos padres los oyó decir que todo lo referido eran víctimas e instrumentos de la idolatría actual que se había estado cometiendo en aquella casa, y que dichos reverendos padres lo pasaron todo al convento, y que en la celda de dicho padre fray Gaspar de los Reyes se abrió uno de dichos envoltorios y vio que tenía dentro algunos cabellos de algodón y plumas de aves, y que habiéndolo encerrado todo en una despensa, dicho reverendo padre y vicario se fueron a recoger. Y que el día siguiente, miércoles, como a medio día, corrieron en el dicho pueblo varias voces que en substancia eran de que todos los naturales del dicho pueblo estaban atumultuados y convocados para arrojarse al convento a sacar a los dichos Diego de Mora y Joseph de Balzalobre y otras disposiciones bárbaras que se decía tenían por haberlos cogidos en la dicha idolatría, y que esto lo participaban algunos naturales, asegurándolo por muy cierto. Y que el dicho reverendo padre vicario envió a llamar a los naturales de los pueblos de San Pedro, San Miguel y Santo Domingo Xagacia para que los acompañasen por lo que pudiese suceder, y que habiendo venido estos el dicho día miércoles, en la noche, habiendo dos o tres lumbradas en la plaza y enfrente del convento, y recogiendo-se en él este testigo con dichos reverendos padres, personas referidas, Francisco Ruiz Mexía, herrero, y tres hijos suyos, como a las ocho horas de la noche oyó que tocaban una caja de guerra, la cual fue llegando a la plaza en donde vio este testigo mucho curso de indio que le seguían armados de palos, y que habiendo dado un silbo, comenzó mucha gritería y alaridos entre ellos, y que los naturales de los

dichos pueblos de San Pedro, San Miguel y Santo Domingo, que estaban a las puertas y ventanas de dicho convento comenzaron a empedrarlas, y viniéndose el demás concurso con ellos, hicieron todo lo propio, causando con las piedras que arrojaban y vocinglería notable confusión, y rompieron las puertas de la portería de dicho convento y se entraron dentro de él y quebraron la puerta de la dispensa y sacaron de ella las dichas víctimas e instrumentos de la idolatría, y que para este efecto venían disfrazados, y que para intimidarlos, este testigo, el dicho Francisco Ruiz Mexía, y un hijo suyo dispararon las armas de fuego que tenían y que llamando al dicho padre vicario por su nombre le decían a altas voces, que les entregase a los dichos don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles o que morirían todos. Y que desde la ventana de la celda de dicho padre fray Gaspar de los Reyes vio este testigo a un indio pequeño de cuerpo, amestizado, que decía en alta voz: “A, frailes cornudos, ahora moriréis todos si no nos entregáis a don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles”, que fueron los que vinieron a dar parte, y que éste, dando de patadas en el suelo y muy encolerizado decía: “Toquen la caja, que este es chico pleito, y los padres no tienen que meterse con nosotros”. Y que el dicho padre vicario desde la dicha ventana los persuadía a que se sosegasen y que si querían dinero u otra cosa que se lo pidiesen, y que no podía ni debía entregarles las personas que le pedían, y que se lo rogaba por el amor de Dios, y por la Virgen Santísima, cuya imagen tenía en las manos. Y que ellos decían: “Quita allá tu Virgen, que no queremos nada sino que nos entreguen los indios que pedimos, o habéis de morir todos”, y que, subiéndose muchos naturales al techo de la dicha celda donde los tenían sitiados, comenzaron a destechar y que este testigo, viendo que se les había acabado la pólvora y balas, y que no tenían defensa alguna para recibir aquella muchedumbre de gente, entró en consulta con los dichos Diego de Mora, Joseph de Barsalobre, Francisco Mexía y sus tres hijos, y Manuel Rodríguez y Juan Tirado, que también se halló en esta ocasión, proponiéndoles el conflicto en que se hallaban, y peligro de sus vidas sino entregaban a los dichos don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles. Y que de común acuerdo de todos salió determinado el que los entregasen, pues era menos inconveniente ya que no lo podían defender y estaban a riesgo de morir todos. Y que los dichos reverendos padres hicieron varias protestas diciendo que no cooperaban con ello ni tenían intención de entregarlos, sino sólo cumplir con los estatutos y obligaciones de su estado, y que habiendo pactado con dichos naturales este testigo y los demás referidos el que no les habían de hacer daño alguno a los susodichos, y habiéndolo así prometido, se los entregaron y teniéndolos a las manos los azotaron en la picota, dándoles muchos y crueles azotes, y que los pacientes, mientras tuvieron aliento, llamaban a voces a Dios y a la Virgen Santísima, y que aquella misma noche quemaron la casa al dicho don Juan Bau-

tista, y que dichos indios pusieron en el corredor del dicho convento un indio muerto, diciendo que se llamaba Juan y que era del pueblo de San Pedro y que se retiraron todos, y que al otro día, jueves, por la mañana, le derrumbaron otra casa al dicho don Juan Bautista.<sup>177</sup>

A José de la Trinidad, mulato de 12 años, esclavo del capitán don Antonio Pinelo, *por su corta edad y aspecto* no se le pidió el juramento previsto por la normativa, sin embargo se le instó a decir la verdad, por ser cristiano, y guardar el secreto. De forma excepcional, por la misma informalidad del interrogatorio, la deposición de este niño fue trascrita en primera persona:

Señor, yo fui con mi amo don Antonio al pueblo de San Francisco de la Villa Alta, y una noche, después que nos habíamos acostado vinieron a llamar a mi amo que estaba en la comunidad, que se levantase y fuese con los padres a ver a los indios que estaban idolatrando en la casa de un indio y se levantó mi amo y se vistió y yo también fui al convento y luego fuimos con los padres y con Balzalobre y con don Juan Bautista y con Jacinto y otra gente en una casa que está detrás de la iglesia del pueblo de San Francisco y allí estaban [...] muchos indios y también las indias con sus hijos en los brazos y muchachos hincados de rodillas, y entramos dentro de un jacal y estaba un venado medio muerto y encima de una mesa estaban los santos al revés y había gallos de la tierra y tamales y dichos gallos estaban colgados en unos palos y los padres se lo llevaron todo al convento y lo encerraron, y después, dicho día querían los indios venir al convento a matar a los padres y a los que estaban con ellos y a la noche se juntaron muchos indios en la plaza, que traían monteras y máscaras, y palos y machetes y se juntaron con los de San Pedro que estaban junto al convento, y tocaban el tambor, y daban muchos gritos y decían: "Ah, cornudos frailes, aquí habéis de morir", y tiraban muchas piedras y quebraron las puertas de la portería y quemaron la casa de don Juan Bautista y los padres daban muchos gritos y decían: "Estaos quietos, hijos, no tiréis piedras, sosegaos"; y ellos decían: "No queremos, fray Alonso, danos a don Juan y a Jacinto", y los padres decían: "No nos metemos en nada"; y el padre vicario tenía una Virgen en las manos y mi amo y los demás españoles decían: "Ya se acabó la pólvora, ya no tenemos remedio, ahora nos han de matar a todos, sino entregamos a don Juan y Jacinto"; y mi amo decía a los indios, que si querían dinero se lo daría, y los indios decían: "No queremos sino a don Juan y Jacinto". Y que estaban arriba de la celda quitando las tejas y querían quitar las tablas y hacían mucho ruido; y

<sup>177</sup> *Ibid.*, f. 125r-129r.

les entregaron a don Juan y Jacinto, y luego los amarraron a la picota y los azotaron, y luego se fueron a dormir todos los indios, y vi que estaba un indio muerto. Y otro día vinieron a pedirle perdón los alcaldes y el gobernador y los indios al padre vicario; y vino el alguacil mayor de la Villa Alta y el domingo no vinieron los indios a misa y dicho día se juntaron los indios e indias del pueblo para que los absolviese el padre vicario, y se hincaron de rodillas, y luego me vine con mi amo y se acabó todo. Y los indios decían: “Si esto no se acaba y nos prenden hemos de morir y se acabará el pueblo”; y también decían todos que llevaron a don Juan y Jacinto a la cárcel de San Pedro, y que los habían matado. Y habiéndole hecho otras preguntas, [el testigo] dijo: yo no sé más, ya tengo dicho todo lo que sé, y todo lo que vi; y habiéndole leído esta deposición dijo es así verdad haberla hecho según y cómo en ella se contiene y que no tiene que añadir ni quitar. [...].<sup>178</sup>

Don Joseph Martín de la Sierra, quien —como ya se dijo— llegó demasiado tarde para poder prevenir el ataque al convento, se dedicó por un lado a pacificar a los revoltosos, asegurándoles que se les perdonaría, y de que se les juzgaría con benevolencia; por el otro a indagar sobre el paradero de los dos denunciante, y sobre la supuesta rebelión de los seis (o más) pueblos cajonos. Acerca de esta última, además de los testigos directos de los acontecimientos, fueron interrogados todos los que se suponía podrían proporcionar elementos de acusación sobre los hechos idolátricos (por ejemplo indios de los mismos pueblos pero que se habían ido a vivir a otros), mientras, muchos testimonios sugerían que por medio de mensajeros, que sigilosamente recorrían toda la región, se estaría creando una red (tan amplia como toda la jurisdicción, con la única exclusión de los mixes) de pueblos listos para rebelarse en caso de que se hubieran implementado medidas represivas contra San Francisco. Como era costumbre en el imaginario de los españoles, la rebelión se entrelazaba con la idolatría. Las pesquisas dirigidas a descubrir el paradero de los dos indios confirmaban las sospechas de que la versión de los hechos, tal como la habían presentado las autoridades del pueblo, no era sincera. Por medio de investigaciones de las que tenemos algunas huellas (deposiciones de españoles y de indios que confirmaban los rumores que ya circulaban), no pasó mucho tiempo para que se difundiera la certidumbre sobre la ejecución de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles. Más específicamente, se suponía que los dos denunciante, detenidos en la cárcel de San Pedro sólo el tiempo necesario para volver en sí, desde allá habían sido llevados

<sup>178</sup> *Ibid.*, f. 161v-162v.

al monte en donde, según voz común, les quitaron los brazos y sacaron los corazones que arrojaron a los perros que a este fin llevaban y no queriéndolos comer, los arrojaron en un río, procediendo a pegarle fuego a los cuerpos hasta que los consumieron.<sup>179</sup>

Es lo que refiere el fiscal de la Audiencia de México, sobre la base del informe que el alcalde mayor había enviado al virrey. En efecto, tomando en cuenta la gravedad de los hechos (que abarcaban en sucesión los delitos de idolatría, tumulto y homicidio), Mier del Tojo había pedido la intervención de la Real Audiencia, a la que envió el material documental (el mismo que he presentado de manera somera, y que constituye una parte del expediente que se guarda en el AJVA). Siguió una intensa correspondencia entre el virrey (y su fiscal), el alcalde mayor y, en algunos momentos, el corregidor de Antequera. El virrey y la audiencia no se atrevían a tomar una decisión, por no tener los conocimientos necesarios de la geografía de la región y la situación específica de los pueblos implicados en los hechos delictuosos. Frente a la prudencia e incertidumbre de México, don Juan Antonio Mier del Tojo era el más deseoso de intervenir con medidas punitivas, y sugería diferentes estrategias para poder agarrar y prender a los supuestos culpables, insistiendo, junto con su asesor, el licenciado Francisco Manuel González, sobre la necesidad de una punición ejemplar que no sólo frenara la difusión de la idolatría, sino que también fomentara su denuncia por parte de los mismos indios. En marzo de 1701 —todavía no se había podido prender a los supuestos reos— el alcalde mayor hacía notar que si la idolatría cundía en toda las doctrinas de Villa Alta, una de las razones se encontraba en la falta de castigo para los reos de San Francisco. Abogaba entonces por una acción decisiva que, afirmaba,

también servirá de aliento a la fidelidad de los buenos indios para que denuncien las idolatrías con el valor y celo que de otra suerte descaecería en ellos totalmente, y así vieren (como todos lo esperan de la grandeza y piedad de Vuestra Excelencia) remunerada y como desagaviada la fidelidad de los dichos don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles en los pobres de sus mujeres e hijos, serán sus muertes y tormentos para los indios fieles no horror que les atemorice sino un incentivo que los estimules a imitarlos.<sup>180</sup>

<sup>179</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 18, f. 1v.

<sup>180</sup> *Ibid.*, f. 7r.

Don Juan Antonio Mier del Tojo, sin embargo, excluía una intervención armada, juzgándola no realista, porque la posición del pueblo (ubicado en el camino que llevaba de Oaxaca a la Villa Alta) hacía particularmente difícil actuar con el secreto necesario para el buen resultado de una acción militar; además, las cuestiones económicas tenían un gran peso, ya que ¿quiénes iban a pagar a las tropas, gente pobre que no podría ser recompensada con los bienes de los reos, igual o aun más pobres que ellos? Los documentos callan durante algunos meses, hasta finales de marzo cuando, como veremos más adelante, el Común presenta su versión de los hechos.

### RATIFICACIÓN Y SENTENCIA

A final de agosto de 1701, confirmada —probablemente gracias al descubrimiento de los cuerpos de las dos víctimas— la sospecha de la ejecución de los dos *fiscales*, el alcalde mayor, asesorado por el licenciado Francisco Manuel González, juez de la Real Cámara, vecino de Antequera, instruyó el proceso, incriminando a 34 indios, casi todos principales del pueblo de San Francisco (entre ellos naturalmente el gobernador y los dos alcaldes del año de 1700) además de algunos oficiales de cuatro de los otros pueblos cajonos.<sup>181</sup> Por no poseer los documentos de la aprehensión e interrogatorio (la *sumaria*) es difícil establecer el papel de estos reos en los hechos delictuosos, sin embargo, gracias a las actas de la ratificación, que nos han llegado, es posible reconstruir, aunque en términos generales, la trama de los acontecimientos: la junta que los indios de los seis pueblos realizaron en la casa de Sebastián Martín, la decisión de la ejecución de los dos informantes, el sorteo (o la designación) de los dos hombres que darían, materialmente, el golpe final a los dos presos, ya postrados por los tormentos. La ratificación, documentada por el expediente del AJVA, se dio entre el 12 y el 14 de diciembre: un lapso de tiempo, corto de manera extraordinaria, a lo largo del cual fueron llamados a dar testimonio el nuevo gobernador y un alcalde del pueblo, para pasar luego a interrogar, bajo tormentos, a los 34 reos. Entre los primeros fue llamado a ratificar Francisco López, quien, durante la *sumaria*,

<sup>181</sup> De ellos, 25 eran de San Francisco y los restantes nueve eran de los pueblos de Santo Domingo Xagacia, San Miguel, San Pedro y San Mateo. En ausencia de la *sumaria*, no es posible conocer cuáles fueron las pruebas en contra de estos hombres, casi todos nombres nuevos con respecto a una primera lista de supuestos culpables redactada por el abogado González.

había confesado haber ejecutado materialmente a don Juan Bautista y haber bebido su sangre:

En dicha Villa alta en doce día del mes de Diciembre [...] estando en la sala donde se acostumbra ponerse a cuestión de tormentos a los delincuentes, para efecto de ratificarse como testigo, hice parecer ante mí a un indio que mediante los intérpretes de esta causa dijo llamarse Francisco López [...] y puesto por mano de Antonio Vásquez en el tormento se le preguntó dijese la verdad cerca de la muerte [...], y habiendo de mi mandado el referido Antonio Vásquez dado una vuelta, el referido Francisco López dijo: "Señor, espera, por Dios". Y dijo que lo que tenía confesado era la verdad, y habiéndole leído y dado a entender dicha su confesión según consta a las fojas 11, 12 y 13 de estos autos, dijo que la hizo y confesó según y cómo con ella se contiene y que es la verdad excepto el que tiene de edad veinte años poco más o menos según le parece y que el haber ido y dado muerte al dicho don Juan Bautista no fue forzado sino de su voluntad y que es verdad y confiesa se halló en la casa de Sebastián Martín en la junta que se hizo para determinar, como determinaron, dichas muertes y que en ella estaban todos los oficiales de república del dicho pueblo de San Francisco Cajonos, y demás principales y macehuales y del pueblo de San Matheo, San Pablo, Santo Domingo y San Miguel, y Pedro Martín, alcalde, y Pascual Pérez, alcalde; y que aunque vio y conoció a los de otros pueblos, no sabe sus nombres, que a él que no vio ni sabe si estuvo es don Pedro, alcalde que era del pueblo dicho de San Pedro y que es verdad que vio este que confiesa que Nicolás de Aquino dio muerte al dicho Jacinto de los Ángeles y de la sangre que vertía el cuerpo bebió y que este que confiesa bebió una poca de la de don Juan Bautista y que la bebieron y que el referido Martín de la Cruz les dijo que la bebiesen para que pudieran andar bien. Y que es verdad que éste que confiesa con el referido machetillo y Nicolás de Aquino con el que tenía les dieron en la cabeza diferentes heridas y les cortaron casi todo el pescuezo; y que todo es la verdad.<sup>182</sup>

Luego fue llamado a ratificar Nicolás de Aquino. Él también fue colocado en la máquina de tormentos, y ratificó su confesión anterior, agregando otras informaciones:

a la ejecución de dichas muertes fueron Juan Ciprián y Juan de Aquino de dicho pueblo de San Francisco Cajonos y que éste que confiesa le dio otras heridas en

<sup>182</sup> *Ibid.*, f. 20r-21v.

la cabeza y le medio cortó el pescuezo al dicho don Jacinto de los Ángeles y bebió de la sangre que vertía y lo mismo vio hizo el dicho Francisco López con don Juan Bautista y que el beber dicha sangre fue porque les dijeron Nicolás Antonio del pueblo de Santo Domingo y Nicolás Bartolo del de San Francisco hiciesen porque no tuviesen miedo y pudiesen caminar y que todo lo llevado dicho es verdad como lo [ilegible] y confiesa que pasado un mes después de haber ejecutado dichas muertes por mandado de don Cristóbal Robles, alcalde que era, y Pascual Luis, regidor, fue en compañía de Jacinto el chucho, Felipe Baltasar y Nicolás Tin a enterrar dichos cadáveres y con efecto lo ejecutaron y enterraron en un hoyo que por el efecto hicieron los cuatros en lo bajo del sitio donde mataron a los dos referidos indios y que como lleva declarado y confesado es la verdad so cargo de dicho juramento.<sup>183</sup>

Ambos —Francisco López y Nicolás Aquino— serán en el número de entre los 15 condenados a la pena capital sin apelación. Entre ellos se encuentra también Cristóbal Robles, alcalde de San Francisco en 1700, quien, puesto a tormentos, dijo

ay Jesús, María y Joseph, ya tengo dicho que no fue solo la ejecución de dichas muertes por mi palabra sino por la de todos los naturales de mi pueblo y oficiales de república de los de San Pablo, San Matheo, Santo Domingo, San Miguel y San Pedro.<sup>184</sup>

Fueron 17 los reos que, aunque condenados a la pena capital, se beneficiarían de la apelación. Entre ellos se encontraba Joseph Flores, el maestro de idolatrías en cuya casa se había celebrado la supuesta ceremonia idolátrica, de la que era el principal oficiante. Además de ser interrogado sobre la muerte de los dos denunciantes, Joseph Flores fue cuestionado acerca de su oficio de sacerdote. Bajo tormentos, él también ratificó su confesión y añadió (a los que probablemente había proporcionado durante la *sumaria*) los nombres de otros sacerdotes idolatras de distintos pueblos de la comarca.

Un análisis más detallado de las declaraciones de los reos, seguramente útil para profundizar aspectos de las dinámicas internas en el pueblo y entre los pueblos, excede a este escrito. Me ciño aquí a decir que la escena se repite con una cierta uniformidad, mientras que —como ya he dicho— tratándose

<sup>183</sup> *Ibid.*, f. 22r-22v.

<sup>184</sup> *Ibid.*, f. 23 r-23v.

sólo de una ratificación, las declaraciones de los presos no permiten una reconstrucción satisfactoria de los hechos.

El 22 de diciembre Diego Bella, vecino de Villa Alta y defensor de oficio de los acusados, presentó su defensa, en la que, además de señalar puntos específicos que exculpaban, en su opinión, a los distintos acusados, abogó a cuestiones generales, contenidas en la normativa que regulaba el derecho indiano, y a las disposiciones que, durante el proceso, habían llegado de la Audiencia:

Lo primero, porque arreglándose Vuestra Merced al superior despacho que está por principio de estos autos, debe aún en caso de merecer mis partes alguna pena, que ésta sea con la benignidad y moderación con que se deben mirar los indios, a quienes por tan repetidas cédulas ampara su Majestad (que Dios guarde) Re Fernando, a su miseria y cortísima capacidad.<sup>185</sup>

Esta última, añadió el defensor, se comprueba fácilmente por las confesiones de sus partes: ellos, "por su natura pusilánime", por el temor que frente a la justicia se experimenta aun "en hombres españoles y de muy diferente calidad", han admitido culpas sin entenderlas. Diego Bella insiste sobre un aspecto: el delito fue de todo el pueblo, y no sólo de sus oficiales (el alcalde Cristóbal de Robles ya lo había enfatizado). Fueron los macehuales ("el ímpetu del macehualaje") quienes, con la fuerza de sus amenazas, obligaron a los oficiales a decretar la ejecución de los dos delatores.

El mismo día todos los autos fueron enviados al asesor de Antequera, y el 7 de enero se emitió la sentencia. De los 34 reos, 15 (todos de San Francisco Cajonos, aparte uno, de Santo Domingo Xagacia) fueron condenados a la pena de muerte, sin posibilidad de apelación; en la sentencia se disponía también acerca de la exposición de los cadáveres. El 9 de enero el alcalde mayor, presente el abogado defensor y por medio del intérprete, leyó, notificó y explicó la sentencia a los 15 presos,

los cuales dijeron que lo oyen y que el referido delito lo hizo todo el Común, que porqué lo han de pagar solos, y el dicho su curador dijo que hablando con el debido respeto se apelaba en nombre de sus partes para ante los señores de la real sala del crimen de la real audiencia de esta Nueva España.<sup>186</sup>

<sup>185</sup> *Ibid.*, f. 46v.

<sup>186</sup> *Ibid.*, f. 53v.

La apelación, que la sentencia excluía, no tuvo lugar, y dos días después, el 11 de enero, el alcalde notificó que la sentencia había sido ejecutada. También se ejecutó pronto la sentencia para otros dos reos: Ambrosio Contreras de la Cruz (quien es probable que demostrara no haber estado presente en el pueblo durante los hechos) fue condenado a 200 azotes y a 10 años de suspensión de los oficios públicos; para Gabriel Flores, del pueblo de Santa Lucía (acusado, al parecer, no del asesinato de los dos “fiscales”, sino más bien sólo de prácticas idolátricas) la sentencia dictó 10 años de destierro y 200 azotes, “que mando se den [...] paseándole por dichas calles con corozca, untado de miel y salpicado de plumas y vuelto a la plaza pública de esta Villa, sea amarrado a una escalera y así esté expuesto al sol por el espacio de una hora.”<sup>187</sup> El mismo día Mier del Tojo encargó a don Joseph Martín de la Sierra de hacer conducir al pueblo de San Francisco Cajonos

las cabezas y demás cuartos de los referidos reos y en el circuito de la plaza de dicho pueblo haga poner en estacas las cabezas de los susodichos y en las que se pusiesen las de Francisco López y Nicolás de Aquino se pongan las manos derechas de los susodichos y los cuartos de todos por el camino real que de dicho pueblo de San Francisco va al de San Pedro y San Miguel, y por voz de pregonero que publique su delito hagan saber no sea nadie osado a quitarlos so la misma pena y por ello se le despache mandamiento a la forma del pregón.<sup>188</sup>

<sup>187</sup> *Ibid.*, f. 52r.

<sup>188</sup> *Ibid.*, f. 54r-54v.



### III. SEGUIMIENTO

#### LA APELACIÓN Y REVOCACIÓN DE LA SENTENCIA DE LOS 17 REOS

Los restantes 17 reos fueron sentenciados también a la pena capital, sin embargo, la sentencia suspendía la ejecución de la pena, hasta la ratificación de la Sala del Crimen de la Real Audiencia. En la práctica, se les concedía a los 17 condenados el derecho de apelar, y por lo tanto, cuando el 13 de enero el alcalde mayor notificó la sentencia a los presos, ellos, por voz de Diego Bella, afirmaron que lo interpondrían. Las actas registran también una voz inconforme: Joseph Flores, el maestro de idolatría anfitrión de la ceremonia inculpada, con sarcasmo pidió que “se ejecute en él la sentencia y mas que lo ahorquen y hagan cuartos que con eso de aquí a cinco años no lo llamarán a que se ejercite en él lo mismo.”<sup>189</sup> El material procesal fue enviado a la Real Cámara del Crimen, y el alcalde mayor acompañó el envío con otra más de sus declaraciones de intransigencia sobre el castigo que se tendría que reservar a los 17 apelantes, a los que consideraba tan culpables como a los 15 reos ya ejecutados, en especial aquel Joseph Flores, principal celebrante de la ceremonia idolátrica que estaba en el origen de todos los hechos delictuosos.

No tenemos las actas del juicio de apelación, sin embargo tenemos la impugnación de todo el proceso instruido por el alcalde mayor Mier del Tojo, que fue presentada el 7 de junio del mismo año 1701, por el abogado Cristóbal Moreno Ávalo, en nombre de Joseph de Ledesma, representante de los 17 reos en México. En este documento importante —que por fortuna se encuentra al final del expediente del AJVA— se enlistan todas las irregularidades en las que incurrieron el alcalde mayor y su asesor; irregularidades que imponen —afirma Moreno Ávalo— a “declarar por nulos dichos autos y por atentada la justicia que se ejecutó por dicho Alcalde Mayor en los quince reos, o a lo menos en los trece”,<sup>190</sup> a dejar libres a los 17 presos, y también a condenar al alcalde

<sup>189</sup> *Ibid.*, f. 56r.

<sup>190</sup> *Ibid.*, f. 62r. Se consideran aparte los dos ejecutores materiales del asesinato.

mayor y a su asesor. En cuanto a este último, se expresan dudas de que se trate realmente de un abogado de la Real Audiencia, por lo que pide certificación. Lo requerido fue verificado, y en el mismo documento fue agregada una breve nota: "El 11 de Julio de 1702 se dio testimonio de ser abogado de esta Real Audiencia Don Francisco Manuel González y se entregó al procurador".<sup>191</sup>

La cuestión sobre el destino de los 17 reos ha quedado fuera del panorama de las polémicas que han acompañado la beatificación de los dos venerables; una ausencia injustificable, que descubre las finalidades meramente apologéticas de un debate que, al contrario, merece asumir un alcance histórico, fundando los juicios sobre un abanico de elementos (hechos e ideas) más amplio del que hasta el momento ha sido tomado en cuenta.

Eulogio Gillow, el obispo al cual se debe el hallazgo del material procesal (además de la reconstrucción de las huellas de la devoción popular hacia los dos mártires), se limitó a suponer el destino de los 17 presos, sugiriendo que resultaran, al final, indultados. Así escribió en *Apuntes históricos*:

Nos inclinamos a creer que la prudencia tan consumada del Virrey, del Real Acuerdo y de las demás autoridades, que tanto brilla en esta causa, atendiendo al carácter de los indios, a la ausencia de no pocos de ellos de sus pueblos, y temiendo tal vez el levantamiento de los diez y ocho que estaban ya coligados, o, lo que es más probable, mirando únicamente al mayor bien espiritual de dichos indios, que era el primordial objeto á que se dirigían las Reales Cédulas y el celo de las autoridades, haya obligado al Supremo Gobierno a disimular en ella, contentándose solamente con el ejemplar castigo realizado por el Alcalde de la Villa Alta en los quince primeros reos á quienes hizo pagar sus crímenes con la pena capital.<sup>192</sup>

En el trascurso de mi investigación encontré dos documentos que, aunque ajenos al curso del proceso de la **Cámara del Crimen**, nos proporcionan información definitiva acerca de la sentencia que esta instancia dictaminó y sus razones. El primer documento se encuentra, de manera inesperada, en el Archivo Judicial de Villa Alta, dentro de un expediente que trata sobre la fuga de unos reos de la cárcel pública de esta villa.<sup>193</sup> Se trata de siete fojas en las que se presentan, y brevemente se resumen, todos los documentos judiciales de Villa Alta de los años de 1702 a 1705. Entre ellos está citado un documento

<sup>191</sup> *Ibid.*, f. 63v.

<sup>192</sup> Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos...*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>193</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 14.

(obviamente perdido), en el que consta que en 1703<sup>194</sup> la Real Audiencia revocó la sentencia de muerte dictada por el alcalde mayor don Juan Antonio Mier del Tojo en contra de los 17 reos del proceso de San Francisco Cajonos. De forma contraria a lo que opina Gillow, los 17 presos no fueron reenviados a sus pueblos, pues la pena fue sólo conmutada en penas, menores por supuesto, pero seguramente no benévolas: azotes, 4 o 8 años de “servicio a su Majestad en el presidio de la Vera Cruz”, suspensión de los oficios públicos, etc.<sup>195</sup> La Real Audiencia, sin embargo, no sólo revocó la condena a la pena capital de los 17 apelantes, sino que también —hecho aún **más significativo**— **estigmatizó** la sentencia ya pronunciada (y ejecutada) por Mier del Tojo y su asesor contra los 15 reos. Los señores de la Audiencia declararon “haber excedido el Alcalde Mayor y asesor, quien no se arregló a las disposiciones legales por no haber dado cuenta como debía a la Real Sala” y condenaron al licenciado don Francisco Manuel González a una multa de 500 pesos y a un año de suspensión del oficio de abogado, “apercibiéndole se arreglase a dar parte, siendo materias de esta gravedad.”<sup>196</sup> No sabemos si y cómo el alcalde mayor pagó su culpa, y si esta mancha aceleró su salida del cargo (antes de agosto de 1702), ni si influyó sobre su juicio de residencia, el informe que todos los altos oficiales (alcaldes mayores y corregidores) presentaban cuando dejaban el cargo.

A la luz de lo anterior, la visión de los hechos propuesta por Gillow, quien en *Apuntes históricos* nos ha transmitido la idea que una coincidencia de juicio entre el alcalde mayor y la Audiencia acompañara las pesquisas, el proceso y, en fin, la sentencias, resulta sin fundamento.

## EL INDULTO DEL VIRREY

Hasta más evidente resultará el error de Gillow a la luz de otro documento, que se encuentra en el AGN.<sup>197</sup> La fecha, referida en el catálogo como 1708, en realidad es del 13 de febrero de 1703. Esta equivocación, además de la engañosa colocación en el ramo *Tierras*, ha contribuido a que este documento, importan-

<sup>194</sup> No se precisa el mes. Seguramente después del 13 de febrero, tomando en cuenta el documento que posteriormente citaré.

<sup>195</sup> Aparentemente el obispo Maldonado escogió y sentenció por idolatría a 11 de los 17 reos. Véase Tavárez 2011, p. 219.

<sup>196</sup> *Ibid.*, f. 34v.

<sup>197</sup> AGN, *Tierras*, tomo 2958, exp. 204.

tísimo para entender algunos nudos del caso de San Francisco Cajonos, pasara desapercibido. Se trata de una real provisión que ampara a los indios de los seis pueblos de Cajonos frente al gobernador de San Francisco y a sus alcaldes, quienes, según afirma el procurador de los naturales (aquel Joseph de Ledema que ya hemos encontrado), intentan aprehenderlos. Es febrero de 1703: poco más de un año ha transcurrido desde la feroz sentencia y (lo refiere el mismo documento) la apelación de los 17 reos está todavía pendiente en la Real Cámara del Crimen. Los seis pueblos viven todavía en zozobra, y muchos naturales siguen escondiéndose en el monte. ¿Qué temen? El documento dice, claramente, que son amenazados por las autoridades de San Francisco: los alcaldes y el gobernador Gabriel de los Ángeles, que aparece en el proceso ya en 1701, sustituyendo a don Joseph de Celís, el gobernador anterior, citado muchas veces como maestro de idolatrías, y protagonista de los hechos delictuosos.<sup>198</sup> Detrás de estos personajes podemos ver al mismo poder temporal, o sea al alcalde mayor, del cual ellos, en estos momentos excepcionales, fueron expresión, porque es muy obvio pensar que después de los dramáticos hechos, ya en la elecciones de 1701, el alcalde mayor se habría preocupado porque los gobernadores y los alcaldes de los seis pueblos "rebeldes" estuviesen bajo su estricto control,<sup>199</sup> para poder exigir su colaboración en la captura de aquellos indios quienes, por sentirse todavía amenazados por la represión (a la que en un primer momento habían logrado escaparse), seguían escondidos en el monte. En esta circunstancia específica el alcalde mayor ya no es Mier del Tojo, ni aquel Diego de Rivera y Cotes que encontraremos luego, y del cual hablaremos de forma extensa, sino más bien don Francisco Benítez Maldonado que quedó en

<sup>198</sup> A don Joseph de Celís no lo encontramos entre los reos y sentenciados, por lo que es lícito pensar que haya huido del pueblo, o haya muerto antes del proceso; o bien fue uno de los cinco detenidos por el tribunal eclesiástico.

<sup>199</sup> La intervención del alcalde mayor, sin embargo, no fue siempre adecuada, ya que entre los reos encontramos también al alcalde de San Miguel en 1701. Debo señalar que, al contrario de lo que sucedía en otras regiones (por ejemplo Chiapas, y otras alcaldías de la audiencia de Guatemala), en la alcaldía mayor de la Villa Alta, por lo menos en los años que considero, el gobernador no era designado por el alcalde mayor, cuya función era ratificar la elección llevada a cabo en el pueblo. Sin embargo, en especial en momentos candentes, lo anterior no excluía la posibilidad para el alcalde mayor de influir en las elecciones, como resulta también de otros documentos que citaré más adelante. Para unas reflexiones muy agudas acerca de las elecciones en los pueblos de indios, véase Owensby, Brian P. *Empire of Law...*, *op. cit.*, pp. 212-220 y *passim*. Las disputas alrededor de las elecciones —afirma el autor— revelan "how tightly geared the república de españoles and república de indios were to each other and how that gearing could be made to drive disparate interests" (p. 215).

el cargo durante un tiempo muy corto (agosto de 1702– febrero de 1703), recibiendo la pesada herencia de la sentencia de Mier del Tojo (que, de todas formas, la Audiencia no había todavía estigmatizado).<sup>200</sup>

¿A qué apela, entonces, el procurador de los indios, pidiendo amparo por el mismo soberano? La respuesta es tan clara como inesperada: el amparo se exige “en conformidad del indulto que les concedió el Ex.mo señor Virrey conde de Moctezuma”. ¿De qué indulto se trata? La fecha, referida en la misma Provisión, es del 24 de agosto de 1701, y el virrey Sarmiento Valladares, conocido como conde de Moctezuma, es obviamente el mismo virrey quien, en los primeros meses, mantuvo con el alcalde mayor Mier del Tojo una intensa correspondencia sobre el difícil caso de San Francisco. ¿Es posible que de un documento tan importante no haya quedado ninguna huella? Podemos conseguir una respuesta —compleja— si leemos, una vez más y con más atención, el material disponible.

Como ya se dijo, después de haber concluido el proceso con la ejecución de los 15 reos, Mier del Tojo envió al virrey y a su Audiencia el expediente, acompañándolo con un auto en el que, además de otras recomendaciones, expresaba su firme opinión favorable a la pena capital también para los otros 17 apelantes. De este auto me interesa señalar el incipit, en el cual el alto oficial afirma haber instruido el proceso, que acababa de concluirse, “en ejecución y cumplimiento de un mandamiento del superior gobierno de este reino del día veinte y cuatro de agosto del año próximo pasado.”<sup>201</sup> No poseemos el texto de este despacho, por lo que es muy difícil entender cómo pudo suceder que el alcalde mayor interpretara como una autorización para proceder contra los seis pueblos, después de tantos titubeos, a un mandamiento que la misma Audiencia, que lo había producido, presenta ahora como indulto. La contradicción es impactante. ¿Tal vez la respuesta se encuentra en el lapso de tiempo que pasó entre el momento en que el mandamiento fue expedido y el 13 de febrero de 1703, fecha de la provisión del rey? Por supuesto que el factor tiempo tuvo que desempeñar un papel importante, llevando consigo dudas e inconformidades sobre el fallo del alcalde mayor y su asesor. De hecho, a principio de junio de 1702, el defensor de los 17 acusados, Moreno Ávalo, al analizar las numerosas

<sup>200</sup> El mismo documento nos informa que la apelación sigue todavía pendiente y, sin poder establecer cuándo se dictó la sentencia definitiva, podemos afirmar que fue después del 13 de febrero de 1703.

<sup>201</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 18, f. 60r.

incongruencias e irregularidades del proceso,<sup>202</sup> se refiere precisamente a este despacho ("mal entendido" por el asesor y alcalde mayor, precisa), en el cual, en virtud del voto consultivo del Real Acuerdo,<sup>203</sup> el virrey, recibiendo información de que los indios de los seis pueblos estaban sosegados,

les remitió el delito del levantamiento y tumulto, sin entenderse remitido y perdonado él de la idolatría, ni el delito de los ejecutores de las muertes del dicho don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, para que el eclesiástico conociese del uno y la justicia real castigase a los agresores y ejecutores de dichas muertes.<sup>204</sup>

El despacho, entonces, fue mal interpretado: por haber indultado el delito de tumulto, se autorizaba el castigo únicamente de los ejecutores materiales de aquel único delito que caía bajo la jurisdicción de la justicia real, o sea el ase-

<sup>202</sup> Por ser una buena síntesis de los aspectos propiamente jurídicos del caso, vale la pena citar todo el largo pasaje de Gillow: "Dicho defensor basaba su petición en las razones siguientes: Primera: Que atendidos los autos de la materia, se hallaba la causa en términos de una mera sumaria. Segunda: que el Alcalde Mayor y el Asesor habían entendido mal el despacho que su Alteza en virtud del voto consultivo del real Acuerdo les había mandado. Tercera: Que habiéndose ejecutado la ratificación sin más diligencias y careamientos, se había pronunciado la sentencia sin apelación a los quince de muerte, á los dos de azotes, y emplumado uno, y tasando las costas á su arbitrio. Cuarta: que prescindiendo de dos reos, Nicolás de Aquino y Francisco López, que confesaron ellos mismos haber ejecutado las muertes, los demás no debían haber sido ajusticiados, porque el despacho de su Alteza, mal entendido por dicho Alcalde y Asesor, indultaba á los tumultuantes y sediciosos; y por lo que hacía a la idolatría se había declarado deber conocer el eclesiástico, y por consiguiente era claro el error que se había cometido, y por lo tanto era digno el Asesor, caso que fuese Abogado, de grave pena. Quinta: El haber negado en todos quince, y á los dos azotados, las apelaciones para ante Su Alteza, yendo en esto contra la cédula novísima que mandaba no se ejecutase sentencia sin dar cuenta, ó á lo menos consultar. Sexta: El haber exigido las ratificaciones en tortura, porque no había autor ni derecho que apoyara semejante manera de proceder. Séptima: Que se había obrado por antojo al condenar á otros diez y siete á la pena ordinaria de muerte y a Gabriel Flores por sortilego, porque ni éstos ni los trece ajusticiados habían ejecutado las muertes: que del tumulto se hallaban libres por el citado despacho, y que por las idolatrías no era [el alcalde mayor] Juez competente". Gillow, *Eulogio, Apuntes históricos...*, *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>203</sup> El real acuerdo del 22 de enero de 1701 consideraba la posibilidad de "solicitar por medios secretos y prudenciales, haber a las manos los principales motores de las idolatrías, tumulto y muertes que se suponen hechas de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, prenderlos fuera de los pueblos y sustanciarles las causas, y ejecutados en estos el castigo, perdonar e indultar a los demás, para que la desesperación en ellos no haga imposible la reducción al gremio de la Santa Iglesia y dominio de su Majestad". (AHAO, PSFCTG, p. 423)

<sup>204</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 18, f. 62v.

sinato de los dos informantes. Eliminado el aspecto “colectivo” del delito, por decirlo así (por ser este aspecto absorbido por el indulto), resultaban culpables sólo los dos ejecutores materiales de la muerte: Francisco López y Nicolás de Aquino, los únicos que confesaron el delito.

Atemos cabos: además de proporcionarnos las informaciones que nos hacían falta sobre el paradero de los 17 indultados, los dos documentos que acabo de presentar apuntan no sólo titubeos y dudas, sino también contrastes y conflictos en el ejercicio del poder, que Eulogio Gillow con toda evidencia no quiso captar, y por ende nos ofrecen elementos importantes para un análisis crítico del caso de Cajonos. Nos percatamos, de esta manera, que al principio de 1703 las aguas seguían muy agitadas, y la durísima sentencia del alcalde mayor —que todavía no había sido estigmatizada por las autoridades de México— seguía pesando en la comarca, obligando a muchos de los indios de los seis pueblos a esconderse. La real provisión especificaba que el indulto del virrey, según las leyes del reino, perdonaba a los indios implicados en el levantamiento, remitiéndoles la pena correspondiente en virtud de tres consideraciones: los naturales se encontraban ahora sosegados, conscientes de sus errores, y arrepentidos; el Real Acuerdo (llamado a expresar su voto consultivo) se había declarado contrario a que se perturbara la tranquilidad de los naturales; la ejecución de un plan represivo conllevaba gastos considerables para la Real Hacienda.<sup>205</sup> Se puede advertir fácilmente que éstos son los mismos argumentos que fueron discutidos entre la Audiencia, el alcalde mayor de Villa Alta y el corregidor de Oaxaca, durante las primeras semanas que siguieron a los dramáticos hechos de San Francisco. Finalmente, en la real provisión encontramos también indicios acerca de la relación con la justicia eclesiástica, ya que el indulto no se aplicaba al

delito de idolatría cometido por dichos indios, por tocar su conocimiento a la jurisdicción eclesiástica, cuyo juez podía proceder a su obligación y castigo contra los que resultasen reos y culpados; para cuyo efecto mandó a los naturales que no lo fuesen [reos], a los españoles [y] demás suerte de gentes que habitasen en aquella jurisdicción, diesen unos y otros el favor y auxilio que por parte de dicho juez eclesiástico se les pidiesen y necesitasen ante quien[es] ocurriesen a proponer los recursos que les conviniese.<sup>206</sup>

<sup>205</sup> AGN, *Tierras*, vol. 2958, exp. 204, ff. 264v.-265r.

<sup>206</sup> *Ibid.*, f. 265r.

El edicto, por lo tanto, limitó el procedimiento al castigo únicamente de los que constase haber sido responsables de las muertes de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles. Esta misma fue la argumentación del defensor de los 17 reos: el proceso habría tenido que perseguir sólo a los asesinos de los dos indios.

En las conclusiones de estas notas, relativas al aspecto estrictamente judicial de los hechos de San Francisco Cajonos, podemos hacer hincapié en el rigor de la sentencia, que, casi única en el panorama judicial de la época colonial, fue probablemente el resultado de un error de evaluación del alcalde mayor y su asesor, pero también de las ambigüedades de la Audiencia. Ante la ausencia del texto, es difícil pronunciarse sobre la claridad del despacho respecto al tema del indulto, quedando la duda de si éste pudo ser una interpretación posterior. Por su parte, parece bastante claro, que después de la sentencia extraordinariamente severa de los 15 reos, la fuga de muchos de los indios de los seis pueblos (amenazados por su mismo gobernador y alcaldes, quienes obviamente también estaban atemorizados y listos a obedecer al alcalde mayor) preocupó mucho a la Real Cámara, que decidió finalmente revocar la pena capital de los 17 indios indultados, y estigmatizar la ejecución de los 15 reos, castigando a don Juan Antonio Mier del Tojo y a su asesor.<sup>207</sup>

Asimismo, resulta evidente que se buscó diferenciar la causa secular de la eclesiástica, después de haber limitado la primera sólo al asesinato de los dos informantes, e indultando entonces a los responsables de tumulto y sublevación.<sup>208</sup> Mientras, las sentencias aplicadas a los otros 17 indios (seguramente

<sup>207</sup> No sabemos en qué consistió el castigo para el alcalde mayor, que por esta fecha ya había terminado su mandato. En cuanto al licenciado González, su nombre aparece otra vez en algunos documentos de 1706.

<sup>208</sup> Sobre el tema de los motines y tumultos la bibliografía es muy amplia. Guardino, señalando su frecuencia en la Villa Alta, subraya que los tumultos en sí no fueron un desafío a la legitimidad del Estado y, si bien "formaban parte de un repertorio político más amplio, sus motivos eran locales y específicos". Lo anterior es confirmado por la misma respuesta de las autoridades españolas que por lo general no emprendían una represión violenta. Véase Guardino, Peter, *"El carácter tumultuoso de esta gente": el tumulto y la legitimidad en los pueblos oaxaqueños, 1768-1853*, en Brian F. Connaughton (coordinador), *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003. Felipe Castro proponía una visión similar cuando afirmaba que "la respuesta preferida [de las autoridades] cuando la amenaza de los insurrectos no era inmediata, y sobre todo cuando no se ponían en cuestión simultáneamente la lealtad a 'ambas majestades', la divina y la humana, era una cuidadosa combinación de concesiones, castigos individuales ejemplarizantes y perdones más o menos amplios". Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva Ley y Nuevo Rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, El Colegio

no tenues, y graduadas de una manera que, en ausencia de la *sumaria*, no podemos entender) nos hace suponer que la Audiencia juzgó culpables del asesinato a los 17 reos, aunque en grados distintos; sin embargo, no quiso aplicar la pena capital —la cual era bastante rara en toda la tradición penal de los dominios de ultramar, que la pronunció casi sólo en los casos de rebelión a la autoridad del Estado.<sup>209</sup>

#### EL CUARTO CUADRO: EL OBISPO EULOGIO GILLOW Y EL PROYECTO DE CANONIZACIÓN

Entremos ahora una vez más en la iglesia de San Juan de Dios y dirijamos nuestra atención al cuarto de los cuadros de Olivera. El lienzo presenta, igual que en el segundo y tercer cuadro, la plaza del pueblo, desde una perspectiva que, esta vez, enseña la fachada de la iglesia y, en primer plano, el camposanto, donde se van reuniendo los feligreses, una muchedumbre de hombres, mujeres<sup>210</sup> y niños, representados en actitud de plegaria y devoción. De forma distinta a las otras tres telas, que se concentran en el episodio objeto de la narración, que ocupa todo el espacio, y casi pareciera rebasar el marco, en este caso la narración del episodio es representada en escala reducida, y ocupa nada más una cuarta parte del cuadro (exactamente el cuadrante inferior, a la izquierda del observador). La iglesia, el convento, el cementerio se inscriben, entonces, en un amplio paisaje, en el trasfondo de un peñasco boscoso que, en las laderas, declina suavemente y por donde se extienden las casas de adobe y de tejas del pueblo. Se aprecia, en este cuadro, una rara combinación de tensión y serenidad, que lo vuelve “no resuelto”, ambiguo —como no resuelto y ambiguo tuvo que ser, en este punto, el relato que Urbano Olivera oyó por boca de Eulogio Gillow—. El obispo Gillow había llegado a Oaxaca en 1887 y, en enero del siguiente año, dio inicio a la visita de su vasto e intransitable territorio.<sup>211</sup> En la

de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, p. 33. Ambos autores se inspiran en el clásico estudio de Taylor, William, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford, California, 1979.

<sup>209</sup> Los ejemplos cronológicamente más cercanos a nuestro caso son muy famosos: “el fuego de la inobediencia” en Tehuantepec, Nexapa e Ixtepec y la rebelión de Cancuc.

<sup>210</sup> Reaparecen las mujeres quienes, como he notado, están ausentes en el segundo y tercer cuadro.

<sup>211</sup> Sobre Eulogio Gillow es clásico el estudio de Esparza, Manuel, *Gillow durante el porfiriato y la revolución en Oaxaca 1887-1922*, Secretaría de Administración del Gobierno de Oaxaca,

Sierra Norte, en el territorio que durante la época habsbúrgica fue la alcaldía mayor de Villa Alta, y más específicamente en el área llamada Cajonos, se encontró con la persistencia de las mismas prácticas idolátricas detectadas en aquellos tiempos. Paradoja sólo aparente, Gillow se encontró con una inesperada devoción: precisamente en el área más apestada por el horrible pecado, se guardaba la memoria de dos mártires, don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, los dos indios zapotecas del pueblo de San Francisco Cajonos quienes, en 1700, habían muerto en defensa de la fe, en manos de los idólatras de su misma comunidad. Los dos indios, afirma Gillow (erróneamente, como veremos), aquel año eran *fiscales* del pueblo, es decir que cubrían el cargo religioso de mayor responsabilidad y que los hacía colaboradores del cura y del poder eclesiástico en general. El obispo llevó a cabo una pequeña investigación, encontró los restos mortales de los dos *fiscales* y recogió varias tradiciones orales, que refirió en su libro, *Apuntes históricos*:

Margarita Velasco, natural de Santa María Yalina, de ochenta años de edad, y descendiente del venerable Fiscal Jacinto de los Ángeles, confiesa, que aunque no recuerde los hechos relativos a los mártires de Caxonos, tiene sin embargo muy presente que, siendo niña, cuando hacía travesuras, sus padres le mandaban fuese a rezar al Santo, es decir, que se hincase y rezase ante la imagen pintada al óleo en un lienzo cuya figura decían era el retrato de su abuelo (término general entre los indígenas para indicar todos sus antepasados). El cuadro era del tamaño de una puerta común, y la figura que representaba de tamaño natural, vestida con una capa negra recogida en la cintura por un cordón de color claro, a la manera de los que llevan los religiosos, el cual pendía de los dos lados, teniendo una borla en cada una de las extremidades; en la cabeza tenía un adorno a manera de resplandor, un rosario grande de cuentas negras, como el que usan los dominicos, colgaba del cuello, y en las manos una vara parecida a la de los fiscales de los pueblos, en cuya extremidad se reconocía una azucena blanca de Castilla, en los dos lados de la figura unas azucenas pintadas en el lienzo, y al fin de dicho cuadro unas letras también pintadas.<sup>212</sup>

Oaxaca, 1985. Véase también Valverde Tellez, Emeterio, Obispo de León, *Bio-bibliografía Eclesiástica mexicana*, Editorial Jus, México, 1949, vol. 1, pp. 339-344. Para un agudo examen de la personalidad y el rol que Gillow desempeñó en la revitalización del catolicismo y su lugar en las disputas concernientes al papel de la Iglesia en la historia mexicana, véase Wright-Rios, Edward, *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2009.

<sup>212</sup> Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos...*, *op. cit.*, pp. 191-192.

Otro testigo, don José de los Santos Robles, fue capaz, según el obispo, de proporcionar datos acerca de la prueba a la que los dos *fiscales* fueron sometidos por sus verdugos, refiriendo el diálogo que tuvo lugar en la cárcel de San Pedro Cajonos, donde los dos denunciados fueron conducidos:

Preguntados por los idólatras por qué habían entregado a los Sacerdotes del Ídolo y a la Idolatría, contestaron los Fiscales: *que habían denunciado el acto de la idolatría, porque era mucha la malicia, y porque los del pueblo no querían reconocer el Cristianismo*. Viendo que los mártires se sostenían en sus sentimientos católicos, los pasaron a la cárcel de San Miguel [sic] y allí les intimaron la sentencia de que serían ejecutados, *porque no querían retractarse del Cristianismo y seguir las prácticas de la idolatría*.<sup>213</sup>

La última parte del diálogo se pronunciaría, según el testigo, en otro pueblo, Santo Domingo Xagacia:

*Si no entregan todo lo que se llevaron los Padres, ahora mismo les quitamos la vida*. Contestaron los fiscales: *que estaban conformes, pues morían por la Religión verdadera y no por engaños de hombres del mundo*.<sup>214</sup>

Gillow —quien, con el uso de las cursivas, enfatiza las frases más significativas pronunciadas por los dos mártires— hallaba en lo anterior las pruebas suficientes para justificar la causa de canonización de los dos indios, que ya antaño algunos sacerdotes habían querido instruir, sin poder ni siquiera empezar, por falta de recursos:

Afirman varios testigos haber oído lamentarse a dos de los Señores Sacerdotes que fueron Curas de la Parroquia de Caxonos, de no contar con recursos para practicar las diligencias y promover la causa de canonización de dichos Venerables, manifestando a los fieles repetidas veces los deseos vehementes que en este punto abrigaban, y guardando con exquisito cuidado tanto ellos como los que les sucedieron en el desempeño de aquella Parroquia, igualmente que algunos fieles de San Francisco Caxonos, varios de los documentos pertenecientes a la causa de los Venerables Mártires.<sup>215</sup>

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 193.

Precisamente estos documentos<sup>216</sup> constituyen la fuente para la narración de los hechos de San Francisco Cajonos, que ocupa las páginas centrales de *Apuntes histórico*, que el obispo publicó en 1889. Gillow abre su tratado —un texto complejo, que dibuja la historia de la evangelización en la diócesis de Oaxaca— con el tema de la religión autóctona, a la que presenta en los términos, que habían sido acostumbrados en varios tratados de épocas anteriores— de engaño del demonio, que se servía de estos pueblos para pervertir al mundo y había borrado las huellas de una primera evangelización, prehispánica.<sup>217</sup> La exposición de Gillow continúa con el relato de la predicación cristiana que acompañó la Conquista española, y luego pasa a referir acerca de las prácticas paganas (que, en especial en el área de los Cajonos de Villa Alta, siguieron mucho después de la evangelización). Gillow, que había encargado a alguien (probablemente a su confesor, el padre jesuita Manuel Piñón) de la identificación y transcripción del material relativo a la causa de los dos mártires, nos ofrece una narración muy detallada y pormenorizada. Transcribiendo a veces casi de manera textual el material, pero también omitiendo o confundiendo de forma significativa datos y detalles, llega entonces a la presentación de los acontecimientos que llevaron al asesinato de los dos mártires: el delito, las pesquisas, el proceso —los mismos hechos que he narrado, utilizando en gran medida el mismo material que Gillow consultó.

La última parte del libro, que termina con un apéndice de materiales originales, es reservada a los tiempos presentes: las idolatrías todavía practicadas en el área, pero también la devoción hacia los dos mártires, que el obispo había comprobado durante su visita pastoral. El intento apologético de la obra, y el proyecto de postular la causa de canonización son claramente enunciados:

Confesamos ingenuamente que el presente escrito adolece del defecto de ser demasiado difuso, mas invitamos el lector a que se fije en la naturaleza del asunto que se ha venido tratando y en los escasos conocimientos que comúnmente se tiene de la idolatría que han practicado los indios, y no podrá menos de convenir en que era preciso descender a los numerosos detalles a fin de poder dar una idea

<sup>216</sup> En *Apuntes históricos* (cap. ix) Gillow nos proporciona información acerca de los hallazgos de los documentos.

<sup>217</sup> Gillow sorprendentemente abraza la tesis —ya planteada en la época de la Conquista— de una primera predicación en tierra americana llevada a cabo por el apóstol Santo Tomás.

adecuada acerca del asunto que nos viene ocupando. Hemos tenido presente que, si para los que vivimos en México hay aún muchos pormenores que ignoramos acerca de los instintos, creencias y costumbres de la raza indígena, esta ignorancia tiene por qué ser mucho mayor, cuando se trata de personas extrañas, que no tienen sino una idea muy remota de dicha raza, y de sus usos, hábitos y tendencias. Era esto tan más necesario, cuando que el asunto habrá de sujetarse más tarde al riguroso examen de la curia romana, siendo además conveniente el presentar ante los católicos del Continente Americano, el acto más heroico de virtud cristiana, practicado por miembros de una raza que se ha visto por una inmensa mayoría como de seres degradados, incapaces de las inspiraciones sublimes del alma e ineptos, casi por completo, para los arranques nobles y generosos del corazón. Para fijar bien el mérito que tuvo el martirio de estos Venerables Fiscales, tampoco hay que perder de vista que se trataba de dos razas distintas, la española y la indígena americana, la una conquistadora y la otra conquistada, y cada una con sus costumbres, tradiciones, creencias, idiomas y tendencias diversas, con diferente modo de ser social y con leyes bastante distintas, tanto en el orden religioso como en el civil, y por consiguiente, el haberse opuesto a la idolatría y colocado frente a frente a sus compatriotas, realza más y más su religioso heroísmo y acendrada fe católica.

Pasemos, pues, a relatar ya el acto solemne de idolatría que motivó la muerte gloriosa de los Venerables Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, tratando en seguida detalladamente de su martirio, y haciendo por fin algunas apreciaciones que demuestren el interés especial que presenta esta causa para la raza indígena, y den una prueba más de la acción benéfica de la Iglesia católica sobre los pueblos, al ampararlos siempre, ennoblecerlos y guiarlos por el recto camino de la felicidad verdadera.<sup>218</sup>

Si *Apuntes históricos* es un tratado apologético, explícitamente dirigido a la canonización de los dos mártires, los cuatro cuadros de San Juan de Dios son la representación visual de la parte narrativa de este libro. La correspondencia entre el texto de Gillow y los lienzos de San Juan de Dios es incontrovertible, y comprueba la hipótesis de que el dinámico obispo por medio de estos cuadros quería informar e involucrar en el proyecto de instrucción del proceso romano también a aquel público popular que *Apuntes históricos*, dirigido a un restringido círculo de personas cultas, no podía alcanzar. La representación pictórica de la heroica muerte de los dos *fiscales*, indios, sin embargo cristianos,

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

colocada en el trasfondo de las culpas de los pueblos idólatras, representaba un medio muy eficaz de propaganda de la fe, y de aquella devoción hacia los dos mártires que merecía difundirse más allá de la sierra zapoteca donde Gillow la había hallado. Ninguna iglesia era más apta para este fin que la pequeña iglesia de San Juan de Dios, meta obligada para los indígenas que transitaban en esta zona de la ciudad, dedicada al comercio. Sin embargo, si lo observamos con atención crítica, en el cuarto cuadro, que concluye el recuento, se aprecian algunas contradicciones. Antes que nada, mientras que en el caso de los primeros tres lienzos los episodios representados son incontrovertibles, hasta en los detalles, que corresponden casi literalmente a la narración del obispo, en el caso del cuarto cuadro la referencia específica a un hecho relatado en *Apuntes histórico* es problemática. Tampoco nos presta ayuda la inscripción que, como en los otros cuadros, está puesta en una esquina del lienzo. En las otras tres telas la referencia, precisa y detallada, nos permitía identificar fácilmente la escena representada. No es así en este cuarto cuadro. Dice la inscripción:

Después del martirio de los V.V. don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, el pueblo pidió perdón de aquel delito y, con autorización de la S. Mitra, se le dio la absolución públicamente después de haber hecho solemnes actos de fe católica.

Hay que subrayar el anacronismo de la expresión “después del martirio”, en la que no queda claro si se refiere al tiempo del delito o de su descubrimiento (que, como sabemos, se dio muchos meses más tarde). En realidad, los mismos documentos —que, como he dicho, Gillow bien conoció, refiriéndolos extensamente en su libro— informan que “después del martirio” de los dos *fiscales*, o de todas formas en el momento en que empezaban a surgir las sospechas de su paradero, muchos habitantes, en especial entre los principales, se mantenían escondidos, y el pueblo, lejos de pedir perdón, estaba por un lado confeccionando su propia versión de los hechos, y del otro se preparaba a responder a una eventual represión de las autoridades seculares. En cuanto a las autoridades religiosas, sí sabemos que realizaron una ceremonia de reparación, la que hemos apuntado, cuyo carácter, sin embargo, no parece ajustarse de manera convincente a la escena presentada por el cuadro en cuestión. De hecho, los antecedentes de aquella ceremonia —durante la cual, como se recordará, el padre Vargas había pronunciado un sermón que conmovió a nuestro alguacil mayor— están muy bien documentados por el material a nuestra disposición, que vale la pena examinar.

Inmediatamente después del asalto al convento, y por ende mucho antes de que fuera confirmada la sospecha de la ejecución de los dos informantes, el cabildo de la catedral dio, al igual que las autoridades seculares, prueba de prudencia y, reconociendo que el delito de idolatría se había complicado de manera imprevista, decidió suspender, por el momento, la encuesta eclesiástica que había dispuesto después de recibir información del acto idolátrico. Enviando al virrey las tres misivas que los dos religiosos habían escrito al padre provincial, los señores del cabildo de la catedral (quienes las habían recibido por el provincial) escribieron que

Reconociendo la alteración y sublevación de los pueblos, y lo que han empezado a ejecutar de desacatos e irreverencias, así a sus curas, como a la inmunidad del convento, ha acordado este Cabildo suspender el conocimiento del delito de idolatría, para que tenía despachada su comisión, esperando el tiempo y la ocasión oportuna que convenga para su conocimiento y castigo. Reconoce este Cabildo es muy necesario, que para que no pase adelante esta alteración y moción de los indios, interponga Vuestra Excelencia su autoridad y mandato, mandándoles con alguna amenaza se quieten, obedezcan, y reverencien a sus curas ministros, sobre que este Cabildo hace y hará cuanto pueda porque se mantengan en paz, cristiandad y quietud [...].<sup>219</sup>

El Cabildo, junto con el provincial, daba mandato al padre vicario Alonso de Vargas, quien, escribiendo al alcalde mayor de Villa Alta, así explicaba su cometido:

Muy señor y amigo mío, ayer domingo a las oraciones llegó mi correo trayéndome carta de mi Padre juntamente de los señores del muy ilustre Cabildo en que me concedieron autoridad para poder absolver al común de este pueblo de San Francisco, habiendo suspendido por ahora el enviar el juez que tenían sus señorías nombrado para las averiguaciones, por discurrir ser así conveniente para pacificarlos, asentando ante con ellos el que entreguen a los dos denunciadores, si todavía viven; y si —lo que Dios no permita— ya son muertos, no nos demos por entendidos, y pasemos a ejecutar lo que se nos ordena, lo cual tengo ya ejecutado según y cómo me dicen.<sup>220</sup>

<sup>219</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 18, f. 59r.

<sup>220</sup> *Ibid.*, f. 13r.

El alcalde mayor recibe una comunicación más explícita por su alguacil:

Anoche les vino su correo a los reverendos padres con carta del reverendo padre provincial en que dice que su Reverendísimo pasó en persona a consultar con el ilustre Deán y Cabildo sede vacante el caso; y los señores, en atención a que el delito es del común, y a los inconvenientes que le pueden originar, de enviar el juez que tenían determinado enviar, lo suspendieron, y en carta misiva firmada de cuatro señores capitulares, le dan facultad para que juntasen el común de este pueblo y les hiciesen saber las culpas que habían cometido y que restituyesen a la iglesia los dos denunciantes, y que de estar muertos —lo cual Dios no permita— no hablasen de ello y lo absolviesen con la ceremonia que previene el Ritual Romano.<sup>221</sup>

El perdón solicitado por el Común y la absolución otorgada por la Mitra se colocan, entonces, en el medio de las pesquisas y sospechas recíprocas, por lo que resultan necesariamente insinceros, todo lo contrario a incondicionales y aún menos definitivos. La apertura de la iglesia y la readmisión de los feligreses fue un acontecimiento lleno de tensiones, nada solemne y muy lejos de representar, como la iconografía del cuadro de Olivera y su inscripción quieren sugerir, la gloriosa y edificante conclusión de los trágicos hechos. Posiblemente no se deba excluir que el cuadro, más que la representación de un momento específico de la crónica de aquellos días dramáticos, podría referirse, simbólicamente, al perdón que, pocos años después, el obispo Ángel Maldonado concedería a los pueblos idólatras de la comarca —un dato que, sin embargo, Gillow no refiere (y veremos el por qué) en ninguna parte de su libro.

En fin, lo que me parece razonable, y hasta obvio, afirmar, es que nos encontramos frente a un doble brinco no solo temporal, sino también de registro. Si el libro del obispo tenía, en las intenciones de su autor, también el valor de documentación histórica, en el ciclo pictórico, eminentemente hagiográfico y edificante, muchas cosas podían quedarse ausentes. Además del secreto actuar de los pueblos involucrados, quedaron fuera los titubeos, los oportunismos y los cálculos diplomáticos de las autoridades españolas, así temporales como religiosas, y todos sus actos específicos. Hasta el último, y seguramente no insignificante: aquella intervención de la justicia secular que mató e hizo pedazos a los 15 supuestos responsables de la muerte de los dos mártires (un hecho —hay que enfatizarlo— que Gillow no sólo no calla, sino que al contrario refiere

<sup>221</sup> *Ibid.*, f. 15r.

con evidente aprobación). Más que al deseo de tomar distancia de la dura condena de las autoridades seculares, la serena escena que el cuadro nos presenta responde a la exigencia de concluir el ciclo de la narración que, necesariamente, tenía que terminar en la gloria.

El cuarto cuadro nos hace vislumbrar el sueño de Gillow, es decir, la canonización de los dos mártires, que sellaría aquella devoción “desde abajo” que el obispo halló en el área donde los dos zapotecas habían vivido y habían sido ejecutados. Hoy en día podría leerse como una anticipación a la beatificación que, 300 años después de los hechos, y más de un siglo después de la realización del cuadro, Juan Pablo II pronunció en la Basílica de la Virgen de Guadalupe. Concluyendo el ciclo pictórico de la nave sur de la iglesia, colocado después de las tres dramáticas escenas del triple pecado, la cuarta tela de San Juan de Dios cierra definitivamente el círculo y, en una atmósfera de pacificación y edificación, expulsa para siempre de la memoria la ejecución de los 15 condenados, naturales del mismo pueblo de los dos mártires beatificados. Debemos entonces estar agradecidos por las polémicas que han acompañado el proceso de beatificación, permitiéndonos no olvidar la que podemos considerar como la obra faltante en el ciclo de cuadros que, por mandato de Gillow, pintó Urbano Olivera: una tela que narrara la sentencia, y su brutal representación en el pueblo principal y en el camino que lleva a los otros pueblos implicados.

### ¿UN PROCESO PARA IDOLATRÍA?

*Apuntes históricos*, de Eulogio Gillow, que he utilizado no como fuente, sino más como uno de los *hechos* de este interesante caso que cruza tres siglos, paradójicamente ha constituido la fuente principal —cuando no la única— de todos los que, con acentos distintos y a menudo encontrados, se han ocupado de esta historia. A la reconstrucción de los complejos hechos, que Gillow propuso, se le ha considerado incontrovertible, y no sólo por los que han abrazado y llevado a término su proyecto de beatificación, sino también por los que se han opuesto al uso edificante de una página nada limpia de la historia de la Nueva España. Más que la manipulación de las fuentes por parte de Gillow (que fue hábil y sutil, y merecería un análisis específico), me importa señalar que aquellas críticas, que se mueven en un terreno meramente ideológico, sin dedicarse al análisis de los hechos, resultan muy inadecuadas. Al contrario, los crudos hechos, en esta historia, cuentan y —si son bien escudriñados—

ofrecen muchos elementos de información, abriendo el camino hacia una interpretación fundamentada. No es casual que, finalizando este recorrido, que nos ha llevado a reexaminar los documentos analizados por Gillow, y a buscar nuevos, nos encontramos con un resultado paradójico: de este caso, que con esmero el obispo quiso transmitir a la posteridad como el caso de un pueblo idólatra, no tenemos ninguna información significativa precisamente en la vertiente de la "idolatría", mientras que por el contrario, según la sentencia, se trató de un caso de doble homicidio, adscrito a un gran número de personas de un mismo Común. Si se excluyen los testimonios de los españoles que vieron la escena de la ceremonia que se celebraba en la casa de Joseph Flores, lo que queda del material del proceso no nos proporciona elementos para considerar que fuera el aspecto de la idolatría el que más preocupó a las autoridades, en especial en México. Podemos suponer que otro proceso se fulminó en el ámbito eclesiástico, y por cierto, como se deduce de una alusión en uno de los autos del alcalde mayor,<sup>222</sup> otros cinco reos se encontraban en la cárcel eclesiástica de Antequera; pero ésta es otra historia, y nos faltan elementos para investigarla.

Podemos concluir que la idolatría se volvió el tema principal de la narración de Gillow, pues su libro, *Apuntes históricos*, fue concebido casi como una *Positio*<sup>223</sup> para servir como fundamento de la instrucción del proceso de canonización de los dos mártires que el ambicioso obispo vislumbraba, y del cual el tema de la idolatría era la pieza fundamental: fue por la delación de este pecado que el pueblo de idólatras dio la muerte a los dos *fiscales*, cuyo sacrificio, motivado por la defensa de la fe amenazada por sus compatriotas, posee las características canónicas para volverse martirio en el nombre de la fe. De la misma manera, no es sorprendente que don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles se volvieran, en la *Positio* de Gillow, *fiscales* del pueblo, o sea las autoridades más cercanas a aquel poder eclesiástico que, en ausencia del cura, tenían que representar. Ya se demostró que en los mismos documentos citados por Gillow en ningún punto se definen a los dos indios como *fiscales*;<sup>224</sup> añado que la lectura directa de los documentos nos informa que, lejos de ser

<sup>222</sup> "Los cinco reos que el juez eclesiástico de Oaxaca tiene en su cárcel, como de los autos parece, son principalísimos en la ejecución de las muertes y también otros que están ausentes". AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 18, f. 60r. De estos cinco reos no conocemos la identidad, si se excluye a Nicolás Valencia, regidor.

<sup>223</sup> Lo sugiere justamente McIntyre, *The Venerable...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 51, nota núm. 78.

martirizados en defensa de la fe, los dos verdaderos fiscales del pueblo, en aquel fatal año de 1700, se encontraron entre los reos: uno, Francisco Hernández (o Lucas) fue uno de los 15 ejecutados; el otro (Jacinto de la Cruz o de los Ángeles),<sup>225</sup> uno de los 17 de la apelación, fue condenado por la Cámara del Crimen a recibir cien azotes y cuatro años de presidio. En los documentos don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles no tienen, para 1700, ningún cargo. En la primera misiva que los dos religiosos envían al padre provincial, los dos denunciantes son “dos personas cristianas”; otras veces son “los denunciantes” o, sencillamente, “los dos indios”. Resulta sorprendente que tales —es decir, fiscales— los dos beatos sigan apareciendo en el material oficial, producido por el proceso de beatificación y entregado por ese medio a la devoción. El título de *fiscales* es entonces una invención, muy significativa, de Gillow, que con este detalle comienza a construir su propia historia: la de un pueblo dividido por la línea que separa a la idolatría y la rebelión de la ortodoxia y la fidelidad a los religiosos, preparando de esta manera el tema del martirio para la fe y la santificación. En los complejos acontecimientos de San Francisco Cajonos, Gillow capta sólo el tema de la idolatría, y lo sobrepone en un caso judicial en el cual, por cierto, no era predominante,<sup>226</sup> colocándolo hábilmente en el trasfondo de las temáticas (todas relacionadas con la evangelización y las supuestas respuestas de la “raza” indígena) importantes para su visión pastoral y social. La visión de los indígenas como una raza inferior que sólo gracias al mensaje cristiano (mensaje civilizador en un sentido amplio) puede ser redimida, se acoplaba con la historia de dos santos indígenas, martirizados en defensa de la fe por sus propios compañeros idólatras.<sup>227</sup> Esta construcción

<sup>225</sup> ¿Fue esa homonimia la que determinó o facilitó el error de Gillow? Lo descarto, orientándome a pensar que se trata de una coincidencia. Las homonimias, como se aprecia en otros casos, eran frecuentes, por lo que casi siempre se corregían con un doble nombre.

<sup>226</sup> El caso de Betaza, que referiré en breve, es seguramente una fuente más interesante sobre este tema, debido a las informaciones que proporciona sobre los rituales autóctonos, pero aún más sobre las dinámicas entre pueblos y, en especial, dentro del mismo pueblo.

<sup>227</sup> Además de lo que ya he citado, vale la pena referir otro párrafo de Gillow quien, reajustando liberalmente las declaraciones de los testigos, construye, junto con la extrañeza proclamada por los dos religiosos ante la decisión de entregar, sin ninguna garantía, a los dos informantes, la explícita y consciente voluntad de los dos *fiscales* de morir por la causa de la fe. Refiere el obispo que, en el momento en que se preparaban a entregar a los dos indios, “vieron y oyeron los españoles que don Juan Bautista, arrojando al suelo las armas de fuego que tenía, dijo: ‘vamos a morir por la ley de Dios: como yo tenga a su Divina Majestad, no temo nada, ni he menester armas’. De la misma manera vieron y oyeron, que Jacinto de los Ángeles pidió a los religiosos que lo confesasen, y que si era posible le diesen la comunión, y que él iría sin armas a morir

hagiográfica del dinámico obispo de ninguna manera puede representar la fuente, y ni siquiera *una* de las fuentes. La narración de Gillow, al contrario, para nosotros representa un *hecho*: uno de los muchos hechos de un drama que se extiende en el tiempo, empezando con la evangelización, continuando con el episodio de San Francisco Cajonos y, casi dos siglos más tarde, con el descubrimiento de aquellos acontecimientos por parte de un importante prelado, para concluir en nuestros tiempos con la beatificación de los dos zapotecas.

Por lo anterior, aun reconociendo la importancia del papel que las polémicas que han acompañado la beatificación de los dos denunciantes han tenido en la intención de recuperar la memoria histórica de un hecho, de ninguna manera secundario, como lo fue la durísima sentencia de la justicia española, es necesario recordar, una vez más, que muchas veces estas polémicas han desembocado en una calle sin salida, empantanándose en el esencialismo de categorías estáticas, insignificantes bajo el perfil historiográfico. Siguiendo las huellas de Gillow, el caso de Cajonos se arriesga a ser examinado sólo bajo la categoría de "religión" (religión zapoteca *versus* religión católica): todo el episodio será interpretado como un conflicto entre las autoridades (temporales y religiosas) españolas, que defendían la ortodoxia católica, por un lado; y por el otro las poblaciones autóctonas quienes seguían realizando sus ceremonias prehispánicas. Paradójicamente, por esa vía, el tema de la idolatría, tema central en el libro de Gillow, recibe autorización y confirmación también por parte de los que no comparten la visión religiosa, política y social del arzobispo porfiriano.

Una lectura atenta del material procesal y de otro que encontraremos ampliando los linderos, al contrario nos indica que el tema de la idolatría no es el único, ni siquiera el principal, entre los aspectos historiográficos que el caso de Cajonos ilumina; aún más, nos indica todos los errores implícitos en proyectar en nuestra investigación histórica la idea de idolatría que guiaba a Gillow en su reconstrucción de los hechos. El obispo, preocupado por defender el papel de la Iglesia en la construcción del Estado mexicano, miraba sin ninguna perspectiva histórica a la idolatría que la Iglesia y la Corona española

también por la ley de Dios. A estas razones le consolaron y exhortaron los religiosos, y habiendo hecho los dos un acto de contrición, fueron absueltos por el Reverendo Padre Vicario. Asegurándose de nuevo D. Antonio Pinelo de que los indios no harían daño alguno a los fiscales, sino que sólo los pondrían en la cárcel, los entregó, y en el acto mismo dijeron los Padres que protestaban contra semejante resolución, y que ellos no participaban ni convenían en manera alguna en aquella entrega". (*Apuntes históricos...*, *op. cit.*, p. 111).

habían perseguido. Sin dedicarse a indagar sobre el fenómeno, Gillow se preocupó esencialmente de desarrollar su retrato de la historia oaxaqueña: una progresiva afirmación del Evangelio, que abre caminos a pesar de la resistencia y rechazo de los indios infieles y la recaída en la idolatría de los neófitos. Lo anterior confirma la indiferencia e incompreensión de Gillow frente a las complejas facetas de la religiosidad indígena así como la falta de contexto pastoral y doctrinario, que caracterizó su breve interés hacia el caso de los dos mártires zapotecas. Por ende cobra sentido afirmar que *Apuntes históricos* más que una fuente sobre la idolatría de los pueblos zapotecas terminando el seiscientos resulta ser una referencia confiable de aquel peculiar clima del catolicismo oaxaqueño entre finales del ochocientos y principios del siglo xx, que Edward Wright-Ríos ha reconstruido eficazmente, indicando el papel protagónico que desempeñó el prelado. Más complejo debe ser entonces nuestro recorrido, más amplio nuestro horizonte interpretativo, más variopintos nuestros “apuntes históricos”, si queremos intentar responder a las numerosas preguntas que este entramado de acontecimientos nos solicita.



III

CONTRA LAS DOS MAJESTADES: IDOLATRÍA  
EN VILLA ALTA (1650-1735)



## INTRODUCCIÓN

### LA IDOLATRÍA EN EL SIGLO XVII: ENTRE PECADO Y CRIMEN

Los dos casos que he presentado en los capítulos anteriores, colocándose a los dos extremos de un amplio arco temporal, reflejan los profundos cambios que, a lo largo de aquellos 150 años, se habían dado ya sea en el mundo indígena, o en el de los españoles. Por lo que se refiere a este último, las conexiones intrínsecas que el terreno de la idolatría entrelaza con el del ejercicio del poder, el cual, por la naturaleza misma del material histórico, aparece siempre represivo, sin ningún matiz, conllevan el riesgo de que subestimemos las implicaciones doctrinarias que confluían en el tema, en un debate que, aunque destinado a empobrecerse con el tiempo, fue al principio de alto perfil teológico y pastoral. En el mundo indígena, por otro lado, cada caso (distinto en el tiempo, en el espacio y en la casualidad que caracteriza cualesquiera acaecimientos humanos específicos) contribuye a crear una trama —ella también destinada a modificarse con los años— siempre cargada de indicaciones importantes para la comprensión de algunos nudos cruciales de la historia de la Nueva España y, más en general, capaz de recordarnos de manera muy sugestiva que siempre, en todas las *historias*, la subalternidad y la disparidad del poder representan un elemento dinámico y nunca dado por sentado en el hacerse de la *Historia*.

El primer caso examinado —los procesos de Yanhuitlán— nos sugiere que, usada sin rigor doctrinal y con desaprensión moral, la categoría “idolatría” podía servir de acuerdo con intereses personales, de casta o de grupo político, en especial al juntarse con otros elementos llenos de tensiones del mundo de los conquistadores. Sin embargo, en los procedimientos jurídicos se evidencia la búsqueda de antídotos contra el arbitrio mientras, en general, dentro y fuera de los tribunales, en esta primera fase de la evangelización y organización del poder español no parece que la lucha antiidolátrica haya sido llevada a cabo con ligereza por las autoridades, fueran religiosas o seculares.

La presente investigación analiza el tema de la idolatría en su vertiente extrema: la del castigo jurídico —que además, a partir del siglo xvii, será pro-

bablemente el único aspecto que sobrevive, por haberse agotado la temporada más fértil de la producción teórica alrededor del tema—. Privilegiando las manifestaciones empíricas —los hechos delictuosos—, los documentos procesales contribuyen a que perdamos de vista la elaboración teórica que se produjo alrededor del concepto, lo que pone en marcha un círculo vicioso que ha favorecido la carencia de estudios que coloquen estos hechos en un contexto histórico y conceptual más amplio, capaz de detectar los lazos que atan a *las idolatrías* del Nuevo Mundo con la elaboración doctrinal y pastoral de la Iglesia postridentina, lazos que naturalmente existieron y que es importante tratar de desentrañar. No enfrentaré de manera directa este tema; sin embargo, trataré de mantenerlo en el trasfondo, al analizar la narración específica del florecer de los procesos criminales, tanto eclesiásticos como seculares.

Más allá entonces de la evidente opacidad de este tipo de fuente en lo que se refiere al debate teológico y doctrinal, no será inútil intentar agotar los documentos, buscando entre líneas los indicios significativos para la comprensión del complejo recorrido que acompañó el surgimiento, la afirmación y el declive de esta categoría, en especial allá donde los argumentos teológicos se entrelazan con las facetas del dominio político. Como resultará evidente por el recorrido que emprenderemos en esta sección, al principio de las últimas décadas del siglo xvii, y cruzando el siglo hasta las primeras décadas del siguiente, la persecución de la idolatría se deslinda de sus conexiones doctrinarias, se burocratiza y se seculariza, volviéndose más un asunto de inobservancia al poder colonial que ofensa a la ley divina: más crimen en la acepción moderna que pecado, esto a pesar de la conexión entre los dos ámbitos, constantemente reafirmada en la fórmula de “delito contra las dos Majestades”. El tema de la idolatría se deslinda del terreno propio de la antropología misionera que lo había descubierto, junto con el descubrimiento de las religiones y las culturas nativas —sus indecibles horrores pero también sus sorprendentes logros—. El interés por la cultura autóctona se había eclipsado, quedando tan sólo el lugar común de la “incomprensibilidad” del indio. El dominico Ximénez narra haber conocido en 1690, en el convento de Sacapulas (en el actual departamento de El Quiché, Guatemala), al centenario fray Juan de San Joseph. El viejo dominico ya había perdido la razón y, al oír tocar el *tum*, un instrumento indígena, le previno: “No oiga aquel tum, que allí tienen pacto con el demonio los indios, yo lo sé muy bien”. Ximénez nos informa que muchos años atrás el fraile

viendo los despropósitos de los indios y sus cosas tan fuera de toda razón, se empeñó a entender a los indios y trató de hermanarse tanto con ellos, que entraba en

sus juntas y consejos y bebía de sus bebidas en sus ámbitos como uno de sus principales, aunque sin dar motivo a que le perdiesen el decoro [...]. Y al cabo de más de 30 años que había gastado en esto, concluyó diciendo que no había podido acabar de conocer a los indios ni comprenderlos, pero cómo los había de comprender, si en eso se puede decir que son como Dios incomprendibles [...].<sup>228</sup>

En plena posesión de sus capacidades, también un inquisidor, en los mismos años del viejo fray Juan de San Joseph, dudaba sobre su capacidad para comprender —y por lo tanto juzgar y dictar sentencia— a un indio (aunque considerado como mestizo) como Matheo Pérez, cuyo trágico caso presentaré más adelante.

### IDOLATRÍA Y CONVERSIÓN: UNA MIRADA DESDE EUROPA

Los documentos, objeto de mi estudio, dibujan una escena histórica de la que aquella conversión “reflexiva”, de la que hemos discurrido en la introducción, resulta ausente, a raíz, antes que nada, de la misma actitud de la Iglesia novohispana, poco interesada en abrir espacios para una pastoral más atenta y más consciente de las necesidades espirituales individuales. Mientras el cristianismo en Europa (tanto en la Iglesia de Roma como en la Iglesia reformada, aunque con razones doctrinarias y recorridos pastorales diferentes) dirigía su atención hacia la conversión del alma individual, en la Nueva España la conversión —en especial cuando es dirigida al mundo indígena— sigue siendo un hecho exclusivamente “transitivo”: acompañado o no por la fuerza y la violencia, pero siempre sustancialmente impositivo. Un fenómeno que con más evidencia se registra en los años de rebrote de la persecución de la idolatría. Las investigaciones acerca de los actos idolátricos de los individuos, y en especial de los pueblos, y por ende los procesos y las sentencias, se vuelven los aspectos más visibles de la Iglesia, y sustituyen otros gestos pastorales, reduciendo su papel activo casi sólo al aspecto punitivo.

Si tratamos ahora de ampliar nuestro campo visual, dirigiendo la mirada hacia (y, por supuesto, desde) Europa, llama la atención, antes que otra cosa, que el empobrecimiento de la vocación misionera y pastoral en la Nueva España

<sup>228</sup> Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, libro v, paleografía y edición del doctor F. Gall, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1973, [c.1720], cap. 53, pp. 291-292.

coincida con la renovación institucional y espiritual de la Iglesia de Roma, donde, pasando —aunque tangencialmente— por Trento y seguidamente a la constitución de la Propaganda Fide (1622), prorrumpía una nueva ola de fervor misionero, cuyo carácter distintivo parece ser el de prestar, aun cuando se dirigía a toda una población, una atención nueva hacia la conversión individual. Más sorprendente resulta la comparación si consideramos que el programa de reforma aplicará muchas de las ideas, experiencias y estructuras fruto de la actividad misionera en el Nuevo Mundo y en especial en la Nueva España. Consideremos dos elementos constituyentes de la reforma católica: la parroquia y el código de los sacramentos. Como John Bossy lo ha señalado,<sup>229</sup> en los últimos siglos de la Edad Media, la parroquia, aun siendo entidad territorial cardinal y fuente de identidad, todavía no constituía el fundamento de la Iglesia como institución; no es incorrecto por lo tanto afirmar que la población, aun identificándose con su propia parroquia, no tenía algún sentido de *obligación* parroquial. La parroquia, por supuesto, existía, pero era uno de los lugares emblemáticos de una colectividad que difícilmente podía definirse cristiana y católica como lo entendió la Iglesia después de Trento. Más adelante y en consecuencia de las labores de Trento, la parroquia debía volverse otra cosa: por ende se establecieron toda una serie de prohibiciones de lo que se hacía dentro o alrededor (física y simbólicamente) de la iglesia parroquial (comer, danzar...), pero también y principalmente una serie de obligaciones sacramentales que definían la pertenencia a la comunidad eclesial, administradas por el cura y acuciosamente anotadas en los libros parroquiales. Si ahora dirigimos la mirada a la doctrina de los misioneros en la Nueva España, especialmente en el valle de México, no podemos evitar notar, con involuntario anacronismo, que la *doctrina*, esta entidad tan típicamente americana, es extraordinariamente parecida a la imagen de unidad mínima territorial, a la célula del catolicismo que desde Trento ha sido la parroquia. Pero, a diferencia de la nueva creación tridentina, que de todas formas encuentra en la parroquia de la Edad Media un antecedente geográfico e histórico ya identificado, la doctrina/parroquia de los misioneros en la Nueva España nace de la nada; nace como instrumento para que la vida individual y colectiva cambie su rumbo y su ritmo, y para que los individuos se adhieran a una confesión religiosa, mediante una opción personal; en una palabra, nace como *el lugar de la conversión*. Y fue exactamente el elemento de la conversión el que retomó la iglesia barroca

<sup>229</sup> Bossy, John, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", *Past and Present*, vol. 47, núm. 1 (mayo, 1970), The Past and Present Society, Oxford, pp. 51-70.

en misión en sus mismos territorios supuestamente ya cristianizados, a los cuales se empezó a volver la mirada como a tierras de misiones, con la conciencia de que no existía un cristianismo por *default*.

Otro elemento que merece atención es el bagaje de reflexiones acerca de la formación doctrinaria y moral del clero, que la experiencia americana ofrece a Europa y que, sugiero, no fue extraña a las medidas pastorales postridentinas. El conflicto entre el clero regular y el secular en la evangelización de América tuvo naturalmente sus especificidades y, cruzando los dos siglos del dominio de la monarquía habsbúrgica, se articuló en numerosas vertientes, que casi siempre entrelazaban lo temporal con lo espiritual. Lo que aquí me interesa señalar es un aspecto muy específico: la figura del sacerdote pastor de almas. En los años que anteceden al concilio tridentino, dentro del cuerpo eclesiástico el ejercicio del gobierno pastoral (contrapuesto al gobierno político de una curia siempre más mundana) se delegaba de tal manera que “la administración de los sacramentos se confiaba a capellanes poco preparados y mal pagados; el momento formativo de la predicación y el judicial del fuero interno (la confesión) o externo (la inquisición contra la herejía) se habían convertido en tareas casi exclusivas de los frailes, a los cuales, como instrumentos propios, el papado había concedido grandes privilegios”.<sup>230</sup> La necesidad de restaurar dignidad, poder y funciones al cuerpo eclesiástico, especialmente al episcopado, fue uno de los retos que enfrentó la asamblea reunida en Trento. El espectáculo ofrecido por la curia romana y todas sus emanaciones postulaba fuertemente una reforma de las figuras clave de la institución eclesiástica, y de ambos cleros, regular y secular. Los frailes misioneros en América con su vida ejemplar, su dedicación y su organización respondían muy bien a los anhelos de reforma que se vivían en Europa, mientras que el rechazo por ellos expresados hacia el clero secular, que seguramente no encontraba en la reforma católica postridentina un eco positivo, servía de todas formas para definir algunos de los problemas que los seculares representaban tanto en América como en Europa y, de forma parcial, para indicar una línea para su solución. Las sugerencias que llegaban de la Nueva España en los primeros años de la evangelización eran algo extremistas —como las que proponía el obispo Zumárraga en las instrucciones a sus procuradores ante el Concilio Universal—<sup>231</sup> y

<sup>230</sup> Prospero, Adriano, *El concilio de Trento...*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>231</sup> Aparte de la recomendación de que no se “envíen a estas partes clérigos si no fueren muy examinados en bondad de vida y suficiencia de letras”, es interesante señalar la necesidad de regular la vida del clérigo que Zumárraga implica cuando expresa entre los puntos impor-

seguramente inaceptables en la letra, pero significativas y compartidas en el espíritu.

El espacio donde más interesante —y compleja— se hace la comparación entre las disposiciones postridentinas y las experiencias de la iglesia misionera de la Nueva España lo recubre la observancia de los sacramentos (naturalmente de *algunos* sacramentos).<sup>232</sup> Una vez más en el marco de la “anticipación” de

tantes que el Concilio debe tomar en examen para las Indias, “que los clérigos destas partes vivan todos con el prelado suyo en comunidad, según y de manera de los primeros clérigos o canónigos regulares. Que moren dentro de un claustro e duerman en un dormitorio y coman en un refitorio y vistan de un vestuario común y honesto, y no salgan fuera sin compañero y sin licencia de su prelado” (Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos...*, op. cit., p. 66). Con la institución de los seminarios, como lugar de formación del clero, la Iglesia de la reforma postridentina, aun si rechaza con fuerza la idea de Zumárraga de la vida en común también para los seculares, parece sin embargo acoger la necesidad de conformidad y respeto de las reglas, necesarios en la siembra de una nueva figura de pastor de las almas. Por otro lado, con respecto a la carta citada, en los años venideros las posiciones de Zumárraga se harían más y más radicales y, en el umbral de la muerte terrenal, ocurrida a mediado de 1548, su aversión hacia los clérigos que llegaban a la Nueva España se teñía de tonos dramáticos. Le ardía en especial la amarga contienda con el clérigo Juan Díaz, el pícaro que lo había tenido en jaque durante los años de su labor de inquisidor. Culpable de un sinnúmero de delitos, para alejar la atención de su persona, Juan Díaz había orquestado la construcción de las pruebas de la idolatría de tres principales del pueblo, a los que Zumárraga había entonces condenado injustamente, sin poder, por otro lado, lograr, cuando éste y todos los demás delitos fueron manifiestos, castigar al infame clérigo debidamente. De esta fase final da testimonio la carta que en 1547 el prelado envió a Tello de Sandoval. Véase Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malquerido...*, op. cit.

<sup>232</sup> Frente a la gran importancia que asumieron el matrimonio y la confesión, resalta la resistencia de la Iglesia americana hacia el acceso de los naturales a la comunión sacramental; en cuanto al sacerdocio, los naturales no fueron admitidos, sino con muchas reservas que desvirtuaron la formación de un clero nativo. Se trata de temas que esperan contribuciones más rigurosas bajo el perfil histórico, que completen o, eventualmente, corrijan los análisis que, a veces desde una perspectiva apologética, se han basado en particular sobre el material doctrinario de la Iglesia misma, con el riesgo de un alto nivel de autoreferencialidad. Véase Morales Valerio, Francisco, *México: la evangelización fundante (siglo xvi)*, en Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, vol. 1, pp. 125-144, véase pp. 138-139; Llaguno, José, A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Mexicano (1585)*, Porrúa, México, 1963; y Piazza, Rosalba, *Colonizzazione ed Evangelizzazione. L'Europa e l'indiano d'America*, Dehoniane, Bolonia, 1992, pp. 33-40. Una presentación crítica de las fuentes puede encontrarse en Poole, Stafford, “Church Law of Ordination of Indians & Castas in New Spain”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, núm. 4 (noviembre, 1981), Duke University, Durham, Carolina del Norte, pp. 637-650. Una contribución novedosa es el artículo de Hyland, Sabine Patricia, “Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian Priesthood: A Seventeenth-Century Dispute”, en *The Catholic His-*

Trento que representa la experiencia de la misión novohispana, se podría observar que el énfasis sobre la interpenetración entre el matrimonio y la conversión (o sea el bautismo), aunque motivado por el esmero en extirpar la poligamia, casi parece introducir aquel “viraje tridentino en la normativa matrimonial” que coloca el contrato conyugal totalmente en el espacio eclesiástico, sacándolo de los escenarios familiares.<sup>233</sup> Pero además y encima del matrimonio, el sacramento que, después del bautismo, recibió más atención en la Nueva España fue la penitencia o confesión. Es este un tema que dejo para después, cuándo, terminada la narración y el examen de los documentos, las evidencias (o, en algunos casos, aun sólo las sugerencias) necesarias para intentar unas conclusiones serán más significativas.

## LOS PROCESOS IDOLÁTRICOS EN LA DIÓCESIS DE OAXACA

La idolatría de los indios, en los años que consideramos, fue conocida tanto por los tribunales eclesiásticos como por los temporales: ambos juzgaban un mismo delito aplicando una justicia que en ambos casos era humana. Para entender esta aparente paradoja hay que tomar en cuenta algunos elementos que caracterizaron la idea de justicia y, por lo tanto, el ejercicio jurídico de aquella época. En primer lugar, es cierto que en la historia de la Iglesia no habían faltado intentos de normar de manera integral la vida del cristiano, con la unificación de los diferentes fueros y fusionando en una única jurisdicción la dialéctica entre la justicia de Dios y la justicia de los hombres; sin embargo, el más significativo de ellos —que se dio entre el siglo XIII y el XIV, con los papas juristas—<sup>234</sup> no logró afirmarse, y el derecho eclesiástico quedó plasmado como derecho humano, y no aspiró a sustituir a Dios.<sup>235</sup> Por cierto,

*tological Review*, vol. 84, núm. 3 (julio, 1998) The Catholic University of America, Washington, D.C., pp. 431-454.

<sup>233</sup> La expresión es de Adriano Prospero, quien desarrolla unas estimulantes consideraciones sobre las implicaciones que este viraje tuvo en el terreno social y cultural europeo, véase *El Concilio de Trento...*, *op. cit.*, pp. 115-117. Véase también Bossy, John, “The Counter-Reformation”..., *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>234</sup> Uno de los ejemplos más famosos de esta tendencia la encarnó Bonifacio VIII, quien declaró, en 1302, la existencia de una sola ley, que descendía directamente de Dios. De ella el papa era el único intérprete autorizado en la Tierra.

<sup>235</sup> Véase Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 104-106 y *passim*.

un elemento novedoso y contradictorio se introduciría a través del sacramento de la penitencia, en sus complejas facetas de confesión, absolución y pena; sin embargo, la teología católica dominante lo consideró un “tercer fuero” y no lo asimiló con el derecho eclesiástico, que siguió siendo nada más que una aproximación —humana— al ideal divino, en última instancia incognoscible para los hombres. La justicia de la Iglesia, por ende, no pretende coincidir con la justicia divina, y la ley que administra es la ley de la Iglesia como realidad histórica y terrenal. Nada sorprendente, después de todo, en un universo jurídico pluralista como fue el del antiguo régimen, acostumbrado a una multiplicidad de cuerpos, a una constelación de poderes.

Debido a las características de nuestras fuentes, dejaremos a un lado el tema del derecho eclesiástico, ya que en las páginas que siguen nos encontraremos con el poder temporal, y con los peculiares dispositivos de la justicia de la monarquía católica, caracterizada, como se ha escrito, por un “orden jurídico [...] tradicional y pluralista, trascendente y jurisprudencial, entitativamente incapacitado para conformar una justicia legal (o sea de leyes), siendo al contrario una justicia judicial, o sea de magistrados”.<sup>236</sup> La importancia del rol de los jueces (que ha sido señalada por varios autores) se debe conjugar con el papel que, en el derecho castellano, el rey progresivamente consolida, y que lo vuelve fuente de la jurisdicción y garante de la justicia. Al rey le corresponde “la potestad necesaria para corregir los agravios que el ejercicio de la primera (la jurisdicción) cause en la segunda (la justicia)”.<sup>237</sup> El rey es entonces el juez de los jueces. Las implicaciones que esta idea, tan enraizada en la conciencia del súbdito de la sociedad del antiguo régimen, tuvo entre los naturales de los pueblos de indios son objeto de análisis recientes, que proporcionan novedosas y estimulantes observaciones, dirigidas a definir lo que los naturales alcanzaban a ver cuando, según una expresión muy eficaz, entrecerraban los ojos para ver a su

<sup>236</sup> Garriga, Carlos, *Justicia animada: dispositivos de la justicia en la monarquía católica*, en Martha Lorente Sariñena (coord.), *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2007, pp. 61-104, véase p. 63.

<sup>237</sup> *Ibid.* Abunda el autor: “En un marco definido por la pluralidad y el conflicto jurisdiccional, el oficio del rey consiste en el mantenimiento de un orden que se identifica con la justicia y justifica la formación de ciertos dispositivos, ya sea para corregir la *mengua de la justicia*, ya sea para oír y reparar en la Corte (siempre itinerante) las quejas y peticiones contra los agravios. [...] En la segunda mitad del siglo XIV resultaron forjados ciertos procedimientos ad hoc (pesquisas generales, recursos) y condensados los órganos básicos (corregidores, Audiencia) precisos para hacer efectiva la *mayoría de justicia* que el rey postulaba y terminó por reconocerse”. (pp. 65-66.)

rey.<sup>238</sup> Aquella justicia, aquellos magistrados y, antes que nada, aquellos reyes, eran entonces los protagonistas de las importantes escenografías construidas por los actos jurídicos (desde el confesional —como veremos— hasta el proceso, pasando por pesquisas e informaciones de varios tipos) llamados a juzgar la idolatría. Igualmente importante, por otro lado, es la manera en que esta última venía conceptualizada y expresada en la vida diaria. A finales del siglo xvii, de hecho, podemos imaginar que la palabra y el concepto estaban difundidos y compartidos: hecho a un lado el debate doctrinario y pastoral, para verdugos y víctimas quedaba como único criterio la observación de los actos exteriores en los que los individuos (y en especial, como veremos, las comunidades) expresaban su relación con lo sagrado (o con lo que se había establecido definir como tal). Esta relación, así como la concepción misma de lo sagrado, contrariamente a lo sucedido durante los primeros años de la evangelización, ya no constituía en esa etapa un tema de interés e investigación para los españoles, religiosos o seglares. De los primitivos debates y elaboraciones antropológicas y teológicas que descubrían al otro, no quedaba mucho más que la idea —a menudo privada de su trasfondo doctrinario— de que los ritos y el culto autóctonos representarían una forma de adoración al Diablo.

A raíz del bajo perfil pastoral de la Iglesia americana en los años considerados, era posible que la expresión ritual de la cultura indígena prehispánica, que había sobrevivido y se había mezclado con formas e ideas introducidas por la evangelización, no fuera incompatible con los caracteres “exteriores” (o sea observados desde afuera, y siempre de manera decontextualizada) que garantizaban la ortodoxia, señalando, por lo tanto, su opuesto: la idolatría. Sin embargo, cuando, acercando la mirada, una incompatibilidad se hacía manifiesta (y muchos eran los indicios: el sacrificio ritual de un animal, la presencia de una imagen extraña en el panteón cristiano, el uso del calendario prehispánico, la gestualidad, las danzas y músicas autóctonas...), las autoridades españolas hablaban de idolatría —una definición que entró ineluctablemente en el vocabulario de todos los actores, incluyendo, naturalmente, a los acusados—. Un indicio significativo del modo en el que las autoridades enfrentaron este fenómeno es que en el uso común de los documentos, la palabra se articula con mucha frecuencia en su forma plural, para indicar ya no la idea abstracta, sino las ceremonias mismas y, a veces, hasta las *cosas idólatricas*, o sea los objetos usados en las ceremonias.

En la Nueva España, a pesar de la tibia participación de las autoridades,

<sup>238</sup> Véase Owensby, Brian P., *Empire of Law...*, *op. cit.*, p. 34.

religiosas y seculares, no faltó una significativa producción desde abajo, por parte de atentos observadores que, con sus tratados, advertían a los curas de indios contra la aparente inocencia de muchas prácticas locales, instruyéndolos acerca de los innumerables hechos idolátricos que, en potencia, se escondían en todos los momentos de la vida, familiar y comunitaria, de su rebaño. En el México central, los célebres tratados de Hernando Ruiz de Alarcón y de Jacinto de la Serna fueron concluidos, respectivamente, en 1629 y a finales de los años cincuenta. Alarcón, hermano del dramaturgo Juan Ruiz, era cura de la parroquia de Atenango (actualmente en el estado de Guerrero) y, también gracias a su conocimiento del náhuatl, había sido nombrado juez eclesiástico, con autoridad sobre un área que hoy corresponde al norte de Guerrero y a parte del estado de Morelos, mientras Jacinto de la Serna, también cura de indios, fue varias veces rector de la universidad de México y visitador general de su arzobispado.<sup>239</sup>

En la diócesis de Oaxaca los procesos de Yanhuatlán, analizados en el primer capítulo, abren y cierran una temporada corta y, durante un siglo, son escasas las intervenciones de la justicia temporal y religiosa sobre la idolatría indígena. En 1653, sin embargo, estalló un caso destinado a cobrar notoriedad entre los contemporáneos (y, limitadamente, entre los estudiosos de hoy). En 1634, el bachiller Gonzalo de Balsalobre, cura de San Miguel Sola (hoy Sola

<sup>239</sup> Véase Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven dentro de los indios naturales desta Nueva España*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, vol. xx, pp. 17-180. Véase Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. 104, Imprenta de José Perales y Martínez, Madrid, 1892. David Tavárez (*The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 62-101 y *passim*) nos proporciona informaciones acuciosas sobre dichos tratados, a los que coloca en un recorrido lineal de políticas de extirpación, que constituye el motivo conductor de su texto. Al contrario, opino que el mismo itinerario de estos tratados —que siguieron circulando en forma manuscrita, y fueron publicados, por su interés anticuario, hasta finales del siglo xix— confirman el escaso interés de las autoridades hacia una sistemática acción de erradicación. David Tavárez (“*Las guerras invisibles: Respuesta a R. Piazza*”, *Historia mexicana*, vol. lxxii, núm. 1 (julio-septiembre, 2012), El Colegio de México, México, pp. 1267-1284, véase p. 1275) afirma que estos textos, como muchos otros, no se publicaron debido a la censura contra aquellos manuscritos que describiesen las devociones indígenas clandestinas, que, es notorio, caracterizó la política de la Corona después de 1570. Este argumento, mientras apunta al indudable temor hacia la difusión de la idolatría, confirma la ausencia de orquestación de campañas de erradicación, que al contrario hubieran aprovechado de los instrumentos informativos que dichos tratados querían divulgar entre los sacerdotes encargados de la *cura animarum* de los indios.

de Vega), había procesado a un indio, que poseía y utilizaba para sus adivinaciones un texto ritual, que el religioso hizo quemar. Casi dos décadas después, Balsalobre descubrió que el maestro de idolatrías (así se empezó a llamar a los depositarios de las prácticas tradicionales), ya muy viejo, nunca había dejado de ejercer su oficio, transmitiéndolo también a su hijo, mientras la circulación de esos textos rituales, transcritos y a veces traducidos de un idioma a otro de los tantos idiomas indígenas del obispado de Oaxaca, seguía inmutable y sin sanción. El cura inició una investigación detallada de las prácticas idolátricas de su rebaño, llenando varios expedientes con los interrogatorios, que en 1656 resumió y mandó a la imprenta con el título de *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*.<sup>240</sup> En estos interrogatorios sorprende la franqueza con la que la mayoría de los acusados confesó su culpa, pero también la levedad de las sentencias, ya que en muchos casos se determinaron sólo penas eclesiásticas (como asistir a una misa especial, rezar el rosario, etc.). El caso trascendió por haber puesto en marcha un serio conflicto de competencia entre la Inquisición y el obispo de Oaxaca, Evía y Valdez, quien fue acusado por el tribunal mexicano por atribuirse indebidamente el título de Inquisidor en su obra *Instrucción y práctica*, que el obispo había escrito para que complementara al librito de Balsalobre, y al igual que éste, llegara a todos sus ministros. El enfrentamiento concluyó con el parecer del fiscal de la Audiencia, quien confirmó lo establecido por la cédula que instituyó el Santo Oficio mexicano, y que quedará sin alteración durante toda su vida: el tribunal mexicano no trataba causas de indios, “hasta que la Fe estuviese en ellos más asentada”; contra los *indios idólatras, dogmatizadores y hechiceros* procederían los obispos ordinarios, mientras que los jueces seculares juzgarían “los casos de los que con hechizo y yerbas mata[ba]n y malifica[ba]n a otros”.<sup>241</sup>

Distintamente de los pecados contra la fe de españoles, mestizos, negros y mulatos, bien documentados en el enorme fondo *Inquisición* del Archivo

<sup>240</sup> La contienda que brotó entre las distintas instancias terminó estableciendo que el material, requerido por el Santo Oficio mexicano, regresara a Oaxaca. Sin embargo, los expedientes originales permanecieron en los archivos del Santo Oficio, y se encuentran por lo tanto en el ramo *Inquisición* del AGN, donde han sido analizados por Heinrich Berlin. Véase Berlin, Heinrich, “Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México”, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Ed. Toledo, México, 1988. Véase también Tavárez, David, *The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 112-123 y *passim*.

<sup>241</sup> Berlin reproduce el parecer del fiscal de la Audiencia. Véase Berlin, Heinrich, “Las antiguas creencias”..., *op. cit.*, p. 128.

General de la Nación, en el caso de la idolatría de los indios de Oaxaca no poseemos nada parecido, debido a la ausencia (o inaccesibilidad) del material producido por el tribunal eclesiástico. Debemos entonces confiar en otras fuentes. Entre ellas, el rico Archivo Judicial de la Villa Alta es insustituible, gracias también a una cierta elasticidad de las disposiciones, que, diversamente de lo que la ley establecía, no reservaron para el poder civil sólo los casos de maleficio. Tenemos por lo tanto varias informaciones, pesquisas y procesos por idolatría que, como en el caso de los “mártires” de San Francisco Cajonos, sobre todo si son complementados con otras fuentes, iluminan temas distintos, ofreciendo también muchos elementos narrativos y descriptivos. Finalmente, el mismo AGN puede reservarnos sorpresas: es inesperado el material que, gracias a una incierta definición “racial”, ha permitido que pudiéramos enterarnos del caso de un mixe, Matheo Pérez, gobernador de Santiago Atitlán (en la alcaldía mayor de Villa Alta), juzgado por el Santo Oficio de México.

## I. EL PROCESO CONTRA MATHEO PÉREZ, MESTIZO\*

### PRÓLOGO

La delación de sus enemigos dentro de su mismo pueblo de Santiago Atitlán, además de los atentos cazadores de idolatría de la justicia eclesiástica y del Santo Oficio están en el origen del caso de Matheo Pérez, un dudoso mestizo, gobernador del pueblo, cuyo proceso por idolatría terminó delante del Tribunal de la Inquisición de México, al final del siglo xvii. Se trata de una historia humana y judicial que esconde, entre sus recovecos, interesantes sugerencias historiográficas, mereciendo entonces una narración pormenorizada. Gracias a su larga duración, el caso de Matheo Pérez nos permite arriesgar hipótesis acerca de las mutaciones que, durante aquellas dos décadas (desde el fin de los años sesenta hasta el final de los ochenta), se produjeron en el ámbito de las relaciones, entrelazadas, entre los varios actores (el alcalde mayor, las distintas instancias religiosas, las comunidades indígenas y en especial sus autoridades). Además, un hecho excepcional, de Matheo Pérez se ocuparon nada menos que tres instancias judiciales: la justicia secular de Villa Alta, la justicia eclesiástica de Oaxaca y finalmente, por ser “tenido por mestizo”, el Santo Oficio, que no sólo investigó sobre su caso (cosa no muy común pero sí prevista por la normativa) sino que —esto sí, hecho excepcional— lo sentenció. Gracias a este complejo *iter*, contamos

\* Registrado con el título *Contra Matheo Pérez, (dice ser) mestizo, por pacto con el demonio. Villa Alta, 1670*, el proceso contra Matheo Pérez se encuentra en AGN, ramo *Inquisición*, tomo 615, exp. 1, ff. 1-212. En el tomo 746 se encuentran algunas páginas (ff. 57r-62v) del mismo proceso (*Contra Mateo Pérez, por idolatría. Villa Alta, 1687*). Aparte de un artículo de quien escribe (“Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México”, *Desacatos, Revista de Antropología Social*, núm. 11 (primavera, 2003), CIESAS, México, pp. 132-148), este interesante caso no ha recibido la atención que merece. Lo mencionan escuetamente Chance, John, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, p. 134, y Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World...*, *op. cit.*, pp. 52-53. El documento del AGN no aparece en Greenberg, James B., *Guía a los documentos para la historia mixe*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1993.

también con el material de la causa eclesiástica (que naturalmente fue enviada al Santo Oficio de México) —un material excepcional, pues, como ya dijimos, probablemente el material inquisitorial del obispado de Oaxaca no se ha conservado.

Matheo Pérez, gobernador de Santiago Atitlán, pueblo mixe de Villa Alta, entraba a la cárcel secreta del Santo Oficio en abril de 1687. Condenado por la justicia eclesiástica, tenía ya dos años y seis meses de estar preso en la cárcel de la cabecera, San Ildefonso de la Villa Alta. El prolongado encierro se manifestaba en la mala condición en que se encontraba su vestimenta que, como era norma, viene detalladamente descrita:

[T]raía puesto en su persona un capisayo de paño verde viejo y unos calzones de paño azul viejos. Un ceñidor blanco de algodón con listas azules. Al pescuezo un paño de algodón coyote y un ceñidor como él de arriba. Una camisa y calzones de manta y en las piernas unos pedazos de manta y unas medias muy viejas de Inglaterra y unos zapatos de vaca muy viejos. Un sombrero viejo.<sup>242</sup>

También se describen los objetos que Matheo llevaba consigo. En las bolsillas del ceñidor

se le halló un papel de aquarterón escrito en idioma mexicano, con una firma que dice: Matheo Pérez. Y a la vuelta ocho renglones en lengua castellana con una firma que dice: Matheo Pérez. [...]. En el pecho un catequismo y otro librito que se intitula Los misterios y la pasión y muerte de Cristo. Item al cuello dos rosarios de coyol, el uno con una medalla de bronce y una cruz de palo, con los extremos de plata.<sup>243</sup>

Con el preso llegaba también su equipaje: unas talegitas donde guardaba cosas de uso común (yesca, eslabón y pedernales; un pedazo de peine y un espejito; un recato para hacer calceta; cuerdas de guitarra...), pero también unos libros.

El dicho Matheo Pérez —concluye el auto—

es un hombre de mediano cuerpo, de buenas carnes color moreno, amestizado o aindiado, de edad que dijo ser de cincuenta y cinco años, el pelo liso y de buena cara.<sup>244</sup>

<sup>242</sup> AGN, *Inquisición*, tomo 615, exp. 1, f. 152r.

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> *Ibid.*

Amestizado o aindiado: punto clave del caso procesal de Matheo Pérez, en este primer documento del proceso del Santo Oficio la incertidumbre se basa en los rasgos somáticos, pero también en su vestimenta y en los objetos que llevaba consigo: los zapatos, las medias, los pantalones encima de los calzones de manta, igual que los papeles y los libros, eran cosas que no concordaban con un indio. En fin, ¿era un indio que se “amestizaba”? O, al contrario, un mestizo que se había “aindiado”, vuelto igual a un indio? Durante el proceso los criterios para definir su “nación” se vuelven más complejos, como veremos. Por otro lado, su misma aparición en el Tribunal del Santo Oficio de México implicaba que, independientemente de su apariencia, a Matheo Pérez se le había clasificado por mestizo, ya que los indios habían quedado excluidos de la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición.

Matheo Pérez había sido autoridad del pueblo: alcalde, fiscal de la iglesia y, lo que es más importante, gobernador por muchos años. Según sus mismas palabras, su padre —también Matheo— ya difunto,

fue mestizo y muy inteligente en la lengua castellana y procuró siempre educarle bien y enseñarle la doctrina cristiana, la cual sabía y había procurado enseñar a los naturales.<sup>245</sup>

Cuando, siguiendo la norma del Santo Oficio, se le pregunta si es cristiano bautizado y si conoce la doctrina,

signose y santiguose y dijo el Padre Nuestro y Avemaría y Credo y Salve Regina, los mandamientos [...] todo bien dicho en romance castellano y dio bastante razón e inteligencia de las demás doctrinas cristianas.<sup>246</sup>

Añadió que sabía leer y escribir,<sup>247</sup> tocar guitarra y arpa, cantar y danzar. Afirmó, además,

que todos sus padres y abuelos han sido y son cristianos católicos romanos y de nación indios, excepto el dicho Matheo Pérez padre de éste, que le tenían por mestizo, aunque fue gobernador de los naturales de dicho pueblo veinte y cinco

<sup>245</sup> *Ibid.*, f. 102v.

<sup>246</sup> *Ibid.*, f. 155v.

<sup>247</sup> Su firma aparece en todos los autos del proceso.

años, más o menos, y éste, como lleva declarado, lo ha sido ocho años, sin contradicción ni pleito, así en dicho oficio de gobernador como de los demás oficios que ha tenido en dicho pueblo,<sup>248</sup>

y que como indios ambos habían participado en el ejercicio de otros oficios y en el pago de los tributos.

### 1662-1683: LOS ANTECEDENTES

El proceso frente al Santo Oficio es el último acto de un drama empezado muchos años atrás. Los rumores que acusaban de idolatría a Matheo Pérez eran muchos, en el pueblo de Atitlán y en general en la jurisdicción de Villa Alta, llegando obviamente hasta el obispado de Oaxaca. Son estos los años en los cuales los casos de idólatras empiezan a recibir atención especial por parte de las autoridades religiosas y temporales. Desde 1662, cuando empieza su carrera política, como alcalde, Matheo había sido acusado varias veces, por españoles y por naturales de su mismo pueblo. En 1671<sup>249</sup> (cuando fungía como gobernador, y no por primera vez) habían también logrado detenerlo en la cárcel de Villa Alta. Sin embargo, salió pronto ya que gozaba de la protección, como veremos, del alcalde mayor, Niño de Tabora, quien, según afirmó en su testimonio el fraile Diego de Varga, “estuvo en este tiempo sin hacer ninguna diligencia hasta que fray Domingo Gómez fue a dicho pueblo de

<sup>248</sup> *Ibid.*, f. 155r.

<sup>249</sup> Acerca de los acontecimientos de 1671 tenemos varios datos proporcionados por la *Información* que en agosto de aquel año don Domingo Gómez, asistente de la casa de Juquila (de la doctrina de Juquila dependía Santiago Atitlán) presentó al obispo Monterroso, de quien había recibido la comisión de indagar el caso. Éste empieza con una denuncia de Juan Pacheco, natural y *cacique* (así viene definido por los otros naturales) de Santiago Atitlán, que en marzo se había presentado ante el sacerdote para denunciar a Matheo Pérez. Cuenta Pacheco que en enero de aquel año, Matheo Pérez, siendo reelecto gobernador, desde San Ildefonso de Villa Alta (donde había ido para ratificar su elección) escribió “al alcalde de dicho pueblo que llamase a su mujer, Martha Juana, y que en compañía de los regidores hiciesen sacrificios”. Pacheco relata otros sacrificios, realizados en la iglesia de la comunidad, que consistían principalmente en degollar gallos, gallinas de la tierra, etc. El sacerdote acuerda con Pacheco una cita para encontrar a Pérez y sus cómplices con las manos en la masa. El día escogido fue el 22 de julio, fecha probablemente relacionada con la fiesta de Santiago, patrón del pueblo, pero también “abogado” de Matheo Pérez, como él mismo dirá durante el proceso.

Atilán con comisión del Ill.mo. obispo de Oaxaca”.<sup>250</sup> El alcalde se ve obligado a colaborar, pero de mala gana, tanto que los dos españoles, que por fin envía para que juntos con el sacerdote puedan hallar a los acusados sacrificando en una ceremonia idolátrica, no actúan adecuadamente, y la expedición concluye en un fracaso, al no lograr conseguir las evidencias que se necesitaban. Por lo tanto, a pesar de que en esta fecha fueron presos muchos indios (entre ellos naturalmente Matheo Pérez), el alcalde mayor pudo prontamente liberarlos.<sup>251</sup>

Durante los años que siguen, sus enemigos dentro del pueblo (especialmente Juan Pacheco, *cacique*) y los atentos cazadores de idolatría (designados por la justicia ordinaria eclesiástica, pero también por el Santo Oficio) no habían dejado de buscar pruebas en su contra,<sup>252</sup> hasta llegar el año 1684, cuando a Matheo Pérez (gobernador también en esta ocasión, su octavo y último año) lo encontramos otra vez preso en la cárcel de San Ildelfonso. Esta segunda —y más efectiva— detención nace de una violenta pelea que se había originado en el reproche que Matheo Pérez, en calidad de gobernador, había hecho al alcalde Melchor Hernández, por los supuestos abusos que había cometido hacia una mujer, al exigirle por segunda vez el tributo de una manta. El origen de la pelea, sin embargo, se queda a un lado, porque Hernández —ofreciendo el pretexto que se buscaba— levanta contra su gobernador otro tipo de inculpación, ésta más grave que el hecho de haberle pegado durante la pelea. Melchor, “para descargo de su conciencia, le daba noticia al señor Alcalde Mayor que durante una junta en la cual se le tomaba cuenta al alcalde del año anterior”, éste —un tal Gaspar Nicolás— a propósito del dinero que sobró (49 pesos),

<sup>250</sup> *Ibid.*, f. 35r. Entre 1665 y 1678 fue obispo de Oaxaca el dominico Tomás de Monterroso. David Tavárez, *The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 170-171, cita una carta que el prelado escribió al pontífice Clemente X, en la que denuncia y describe unas prácticas idolátricas de los indios de su diócesis.

<sup>251</sup> De otra encarcelación en Villa Alta, transferencia a Oaxaca frente al obispo y perdón de éste, tenemos informaciones indirectas (véase más adelante la declaración del mismo reo).

<sup>252</sup> No son muchos los documentos que se han quedado de este afán, pero lo que hay son suficientes para reconstruir algunos hechos. Durante estos años Andrés Gonzalo Calderón, capellán de Oaxaca y, probablemente, encargado por el Santo Oficio de investigar casos de indios, jugó un rol importante, pues, al parecer sin conocimiento por parte del obispo —como resulta de una carta algo ambigua (véase f. 3r)— el emprendedor capellán estaba promoviendo la información alrededor de la “nación” de Matheo Pérez, o sea si fuera indio o, como comúnmente se decía en el pueblo, mestizo. El encargado de la averiguación será fray Miguel Garcés (vicario del partido de Totontepeque y vicario foráneo por el obispo de la jurisdicción y doctrina de la Villa Alta), que empieza a reunir evidencias, por medio de testigos y de las partidas de bautismo.

pidió “le pasasen en descargo ocho pesos que había gastado en cera para la iglesia”. Los naturales presentes no aceptaron esta justificación de gasto —tenían pagada, dijeron, toda la cera que acostumbraban gastar en cada año—. Arrinconado, Gaspar admitió que

dichos ocho pesos los había gastado por orden del dicho Matheo Pérez, que le dijo comprar tres gallos y tres perrillos recién nacidos, para ofrecerles a Dios para que no cayese algún rayo y les quemase la iglesia o les quebrase las campanas.<sup>253</sup>

Las oscuras palabras de Gaspar se explicarán poco a poco (aunque no completamente) durante la investigación del juez eclesiástico; pero desde ahora se entiende la alusión a una ceremonia idolátrica, con los habituales sacrificios de animales.

Mientras que Melchor Hernández y Matheo Pérez se quedan presos, el alcalde mayor Alonso Muñoz de Castiblanque pronto interroga a todos los oficiales presentes en la junta citada.<sup>254</sup> Ellos confirman fielmente la versión de Melchor Hernández, pero agregan que Matheo Pérez,

estando presente, le replicó [a Gaspar] amonestándole mirase bien lo que decía y le persuadía no le levantase testimonio, con otras palabras muy decentes y católicas [...] que él [Matheo Pérez] se tenía por católico cristiano y que entonces don Juan Pacheco cacique de dicho su pueblo se dirigió al dicho Matheo Pérez y pidió que se callase y que no buscase pleitos.<sup>255</sup>

A este punto (octubre de 1684), el alcalde mayor remite la causa a la justicia eclesiástica.

### LA CAUSA ECLESIASTICA: ENERO-ABRIL DE 1685

El 25 de enero de 1685 el obispo Sariñana y Cuenca instituye una comisión encomendada a fray Alonso de Vargas (que hemos ya encontrado, como vicario del convento de San Francisco Cajonos), cura ministro de la Casa y Partido

<sup>253</sup> AGN, *Inquisición*, tomo 615, exp. 1, f. 79v.

<sup>254</sup> Son Diego Melchor, alcalde; Juan Sánchez, regidor; Pascual Sánchez y Gaspar Lucas, alguaciles mayores; Melchor Simón, Juan [ilegible] y Jerónimo Joseph, alguaciles; y Juan Lucas, escribano.

<sup>255</sup> *Ibid.*, f. 84r-84v.

de Villa Alta. El proceso se desarrollará en la casa de los dominicos. Por primera vez, escuchamos a Matheo Pérez:

a este confesante el dicho de Gaspar Nicolás le había causado grande espanto, por ser cristiano y creer en un solo Dios verdadero, Creador de cielo y tierra [...] y era cristiano y temía a Dios, aunque era un pobre mestizo.<sup>256</sup>

Su defensor, Joseph Antonio, atribuyó como un acto de malicia la acusación de Gaspar y recordó que también las denuncias anteriores habían llegado de sus enemigos,

como lo es Juan Pacheco, desde el tiempo que su padre, Matheo Pérez, denunció a don Diego Pacheco, su padre, y se le fulminó causa de idolatría y se le probó por la justicia secular y fue castigado.<sup>257</sup>

La causa se queda estancada, hasta que se presenta Martha María, esposa de Domingo Pérez, uno de los oficiales que, según las acusaciones, había participado en la ceremonia idolátrica. Martha María resulta testigo de vista de algunos hechos que, con toda evidencia, preparaban la ceremonia aludida por Gaspar.

Dijo que para descargo de su conciencia hace su declaración que es la verdad que una vez como a la media noche, tres días antes de San Pedro Apóstol por el año 1683, estando acostada en su tapete vio entrar a su marido Domingo Pérez en compañía de don Pascual Mathías, Nicolás Ximénez, Gaspar Nicolás y Jacinto Vázquez, naturales de dicho pueblo, y que con la claridad de una lumbrada que ella tenía puesta en un rincón del aposento vio y pudo distinguir que el dicho don Pascual Mathía traía tres gallos, que Nicolás Ximénez traía un gallo de la tierra y Domingo Pérez, su marido, traía tres perrillos recién nacidos y Jacinto Vázquez a otro gallo de la tierra y habiendo entrado dentro el aposento no hablaron, sino que volviéndose salieron con dichos instrumentos.<sup>258</sup>

La mujer se quedó acostada y al amanecer vio regresar al esposo quien, sin hablarle, se acostó y se durmió. El día después —sigue relatando Martha Ma-

<sup>256</sup> *Ibid.*, f. 101r y 101v. Matheo Pérez seguirá definiéndose “mestizo” aun cuando le hubiera sido ventajoso no hacerlo.

<sup>257</sup> *Ibid.*, f. 104r.

<sup>258</sup> *Ibid.*, f. 109r -109v.

ría— su esposo “le dijo que se había ido a un negocio y no pudo saber ni entender otra cosa”.<sup>259</sup> A principios de febrero —concluye Martha María— Domingo se había ido del pueblo.

El testimonio de Martha María representa un viraje decisivo: el pueblo empieza a “colaborar”, y “espontáneamente” aparecen algunos testigos para confirmar indirecta o directamente varios acontecimientos. Probablemente avisado por el defensor (en consideración de la presencia de testigos de vista), Matheo Pérez en su confesión del 5 de marzo admite la veracidad del hecho narrado por los testigos. El juez fray Alonso Vargas anotó que Matheo Pérez

quería declarar la mera verdad porque se consideraba mortal y porque no quería lo cogiese la muerte antes de confesar su culpa y que ya que Dios le daba tiempo para poderlo hacer, venía a limpiar su alma y que lo que más le agravia y siente [es] que habiendo ya en otra ocasión incurrido en el crimen de idolatría y habiéndose entonces el juez apiadado de él prometiendo la enmienda, no cumplió con esto y que así arrodillado y postrado a mis pies confesaba su culpa.<sup>260</sup>

Otra vez el preso hace referencia a un sueño y confiesa haber ordenado y realizado la ceremonia, por el espanto y temor que le había causado. El juez ordena la búsqueda de los inculpados —es decir de los individuos que acompañaron a Matheo Pérez en la realización de la ceremonia idolátrica— quienes resultaron ser los oficiales de 1683, el mismo en el que se llevó a cabo la ceremonia. De ellos, uno se presenta espontáneamente y confirma haber participado en la entrega de los animales (pero no más que esto). De los restantes —todos ya ausentes del pueblo— dos nunca aparecieron, y fueron sentenciados en contumacia, mientras que los otros dos fueron entregados por el alcalde del pueblo donde se habían escondido.<sup>261</sup> Un año después, en

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, f. 116r.

<sup>261</sup> Son el alcalde Gaspar Nicolás y el regidor Domingo Pérez. Gaspar negó haber participado en la ceremonia, y además afirmó haber rechazado la propuesta de Domingo Pérez, que lo invitaba a participar, con estas palabras: “Mira, Domingo, lo que haces, que ahora once o doce años que estuviste preso y Matheo Pérez también por la idolatría en la cárcel de la Villa y que llevándote Nicolás de Yenís vecino de la Villa y juntamente Matheo Pérez a Oaxaca ante el señor Obispo, te huiste y no te castigaron y con el tiempo se olvidaron de ti y ahora quieres volver a hacer la idolatría”. (*Ibid.*, f. 123r-123v). Se procede con carear a los dos oficiales (Jacinto Ximénez y Gaspar Nicolás, que siguen negando) con Matheo Pérez, después que éste ha confesado. Matheo se dirige a

abril de 1686, fueron sentenciados todos los acusados, con excepción de Melchor Hernández (que al principio del año había muerto), y Matheo Pérez, para el cual se opinó fuera “necesario proceder a cierta diligencia”. Los reos fueron condenados a recibir cien azotes (“que se le den en las espaldas desnudas de la cintura para arriba [...] y corona en la cabeza, soga en la garganta, vela verde en la mano”)<sup>262</sup> y a la reclusión en un lugar a establecer (nótese que no se había todavía construido la cárcel perpetua, un proyecto que el obispo Sariñana realizó algunos años después). Resultaron sospechosos Juan Pacheco y Martha María: debían ser amonestados y se les castigaría si hubiera otra ocasión. Martha María debería vivir con el esposo: “se sacará del depósito en que está en casa del alférez Pedro Borsa vecino de dicha Villa Alta para que se venga con dicho su marido a esta ciudad donde haga vida marital con él, sin que pueda ser apremiada o compelida a servir[...] donde dicho su marido estuviese recluido”.<sup>263</sup> Los sentenciados fueron enviados a las obras de construcción de la iglesia del Convento de Nuestra Señora de las Mercedes, para ser instruidos en la doctrina cristiana, pagando con su trabajo la comida y el vestuario que allí recibieran. Permanece entonces Matheo Pérez en la cárcel de San Ildefonso de la Villa Alta. En agosto fue reconocido *idólatra formal, apóstata contumaz*, por una junta de calificación integrada por un miembro de cada uno de las cuatro órdenes. Los *dichos y hechos que se han de calificar*<sup>264</sup> recogían en varios capítulos el resultado del proceso de 1685, pero también de las muchas investigaciones que las distintas instancias habían realizado durante más de un decenio. Las palabras con las que inicia el documento definen muy bien la peculiaridad del caso: “Un hombre mestizo que ha sido mucho años gobernador en un pueblo de indios mandó otros indios hacer sacrificios[...].”<sup>265</sup> Éste es el largo camino que lleva a Matheo Pérez, en abril de 1687, frente al Tribunal de la Inquisición.

ellos: “No niegues la verdad, Nicolás Ximénez, que eres cristiano...” (f. 121v), y “Cómo, Gaspar Nicolás, quieres negar la verdad de lo que pasó...” (f. 125r). Al contrario, Domingo Pérez confiesa su culpa: siendo preguntado si es idólatra, dijo que sí, “por haberle quitado la adoración a Dios nuestro señor y dándosela al demonio” (f. 126v). La declaración de Domingo Pérez es muy detallada y confirma la de Matheo Pérez.

<sup>262</sup> *Ibid.*, f. 145v.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*, f. 73r-75v.

<sup>265</sup> *Ibid.*, f. 73r.

## EL PROCESO DEL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN DE MÉXICO (ABRIL-DICIEMBRE DE 1687)

A pesar de las enfermedades que padeció en la prisión (se había también “quebrado”, según afirmó el cirujano, al haber caído de su cabalgadura cuando lo trajeron a México), en todos los documentos que el proceso mexicano nos ha consignado, Matheo Pérez aparece muy bien ubicado y protagonista de su caso. En la primera audiencia, respondiendo a las preguntas de rigor, Matheo presenta lúcidamente a su persona y su caso, sintetizando de forma adecuada todo el suceso de la pelea con Melchor Hernández, y la acusación de éste frente al alcalde mayor de Villa Alta. No se hace referencia a la presencia de intérpretes, por lo que se deduce que el interrogatorio se realizó en español, idioma que Matheo evidentemente dominaba. Sin embargo, al momento de relatar el sueño de las campanas y del rayo, que tanto lo había trastornado, su discurso se vuelve muy confuso —o, por los menos, confusas resultan las notas del escribano— y, en contraste con la confesión consignada al tribunal eclesiástico, Matheo parece negar la realidad de la ceremonia idolátrica.<sup>266</sup> La causa sigue su curso normal, realizando, entre el 5 y 12 de mayo, las tres amonestaciones previstas para los acusados. Durante la segunda amonestación, el 9 de mayo, por iniciativa propia Matheo Pérez declaró tener entre sus papeles un libro, en el que se encontraba “un pliego cocido [...] el cual está escrito en lengua zapoteca de mano y letra de Rafael Gutiérrez indio, ya difunto”. Se trataba, explicó el acusado, de la confesión que Melchor Hernández había dictado en la cárcel de la Villa Alta, pidiéndole perdón de haberlo injustamente acusado de idolatría:

[...] En el cual dicho papel pide perdón a este reo de haber levantado que idolatraba, siendo falso, y que por esta razón estaba padeciendo éste en la cárcel de dicha Villa Alta, y que cuando el dicho Melchor Hernández escribió [dictó] dicho papel y le pidió perdón a éste, se hallaron presentes más de cincuenta indios y los más de ellos oficiales de la República del Pueblo de Santiago de Chuapa.<sup>267</sup>

<sup>266</sup> *Ibid.*, f. 157v.

<sup>267</sup> *Ibid.*, f. 159r.

El inquisidor, entonces, mandó traer el dicho libro con el papel en lengua zapoteca, que fue rubricado, y que de hecho se encuentra añadido al final de todo el expediente, como veremos. No hay otras audiencias durante más de un mes. El acusado, también en consideración de sus precarias condiciones de salud, había sido trasladado desde la cárcel secreta a una celda (que compartió con otro preso) de la cárcel común, que se asomaba al patio. El 23 de junio, antes de la comparecencia del acusado, los inquisidores Juan Gómez de Mier y don Juan de Armento y Don discuten si deben considerar a Matheo Pérez como mestizo, expresando opiniones encontradas. Prevalece el parecer de Armento que apela a las diligencias hechas por el Santo Oficio y a las mismas declaraciones del acusado, para afirmar que se le debe considerar como mestizo. La causa siguió su curso. En agosto de 1687 el fiscal presentó su *Publicación* que en 28 puntos resume los diversos acontecimientos y fases de los procesos anteriores, concluyéndose con la acusa general de

Idólatra formal, apostata de nuestra santa fe católica, y sospechoso vehemente en ella y con pacto al menos implícito con el demonio. Sortilego y supersticioso y acostumbrado a cometer otros muchos más o menos graves delitos [...].<sup>268</sup>

La respuesta de Matheo Pérez a las acusaciones se articula, como es norma, punto por punto, y su discurso —juzgando por las notas, claras y desglosadas, que el escribano nos ha dejado— resulta, en general y en los detalles, muy lúcido. Matheo corrige fechas y circunstancias, especifica nombres, relaciona los hechos. Al responder luego a la *Publicación* de los testigos, detecta a los acusadores, o por los menos avanza una hipótesis sobre su identidad (ya que, como es norma, los nombres de los testigos no aparecen), con lo que revela así aquella trama de enemistad en el pueblo que no fue extraña a su detención. En todas estas primeras audiencias Matheo actúa sin defensor. Su designación (se trata de Alonso Alberto de Velasco) será determinante en la conclusión de la causa, ya que muy probablemente por su sugerencia se debió que el acusado por fin confirmara la confesión que en marzo de 1685 había rendido a la justicia eclesiástica.

El 5 de diciembre de 1687 determinan la sentencia. Expresan su voto los dos inquisidores, el ordinario del obispado de Oaxaca (que representa al obispo de Sariñana) y dos oidores de la Real Audiencia de México, consultores del Santo Oficio. Una vez más el inquisidor Gómez de Mier expresa sus dudas

<sup>268</sup> *Ibid.*, f. 164r.

acerca de la jurisdicción del Santo Oficio en esta causa (siendo Pérez, a su juicio, indio); pero no puede cambiar el parecer de los otros votantes.<sup>269</sup>

La sentencia será relativamente moderada:

[y] salga a vergüenza pública y sea desterrado del obispado de Oaxaca, de esta ciudad y de la Villa de Madrid, corte de su Majestad, por 6 años, y que los dos primeros sirva al convento de Tacuba.<sup>270</sup>

Siguió la abjuración del condenado y, ejecutado el acto público, a mediados de febrero el alcaide de la cárcel del Santo Oficio condujo a Matheo Pérez al lugar establecido. Con la sentencia y su ejecución terminaría el caso. Tenemos, sin embargo, un epílogo y un *post scriptum*.

## EPÍLOGO

A mediados de marzo del mismo año el fiscal daba parecer positivo para que, a pesar del destierro de la ciudad de México, el penitente fuera remitido al Hospital de los Indios de esta ciudad. La medida se había hecho necesaria ya que —como escribe el guardián del convento de San Gabriel— “Matheo Pérez indio todo el tiempo casi desde que vino enfermó de ataque grave que obligó a olearlo”, y, a falta de médicos y farmacias, no más tenían la caridad para asistirlo. El 23 de marzo el Tribunal del Santo Oficio —que, según lo expresado por el fiscal, tenía que ser avisado de la evolución de la enfermedad— recibió una carta del capellán del Hospital de los Indios:

El padre guardián de Tacuba trajo a este hospital real a Matheo Pérez mestizo recluso en dicho convento por orden del Santo Tribunal de la Inquisición, dejando expreso mandato al enfermero de que si viviera dicho Matheo Pérez avisase a dicho Santo Tribunal, como también si muriese. Fue Dios servido que a la fecha de ésta se lo llevase. Y así suplico [...] se sirva de dar esta mi noticia

<sup>269</sup> También en este aspecto el caso de Matheo Pérez resulta fuera de lo común, ya que en el caso de incertidumbre se prefería considerar al acusado como indio. Véase Jorge Trasloshe-ros, *Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c.1750*, en Jorge E. Trasloshe-ros y Ana de Zaballa, (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 47-74, véase p. 69.

<sup>270</sup> AGN, *Inquisición*, tomo 615, f. 186v.

a los señores inquisidores y remitirme con el portador el orden que he de tener en enterrarle.<sup>271</sup>

Por una ironía amarga, Matheo Perez terminó sus días en el Hospital de los Indios, después de haber sido juzgado por el Santo Oficio en virtud de ser tenido por mestizo.

### POST SCRIPTUM

Hemos hecho mención del escrito en lengua zapoteca que, citado por Matheo Pérez durante la segunda amonestación y rubricado por el secretario, aparece al final del largo expediente. Se trata de la confesión que desde la cárcel de San Ildefonso Melchor Hernández, a las puertas de la muerte, dictó a otro preso, retractándose de la acusación que había levantado contra de Matheo Pérez, y pidiéndole perdón. El texto en castellano consta de dos partes, y sólo la primera es traducción de la carta en zapoteco:

El catorce de enero de 1686 hizo esta declaración el enfermo Melchor Hernández, estando muy malo y dijo en su artículo de muerte, pidiendo perdón y misericordia ante su contrario Matheo Pérez, diciéndole que le perdonara por amor de Dios, el demonio me engañó es verdad que no debes ese delito que te levanté y entendí que me valía y que lleve el diablo quien me aconsejó. Él está en el pueblo comiendo y bebiendo y nosotros estamos aquí pasando trabajos y así pido perdón y misericordia que no debes ese pecado. Esto estoy diciendo ante estos principales de Chuaypa y de Santo Domingo Latani y de San Juan Comaltepeque. Yo me he de morir y daré cuenta a Dios nuestro que es verdad mentí ante la justicia y yo pagaré antes Dios nuestro. Eso dijo Melchor Hernández ante nosotros y lo oímos que somos testigos de Matheo Pérez, de este Melchor Hernández a gritos no escondidos lo oímos cuantos presos había en la cárcel. [Siguen las firmas]. Y más dijo, con Nicolás Ximénez pidió perdón y misericordia ante él, como Melchor Hernández lo aconsejó que fuera contra Matheo Pérez, y Nicolás Ximénez respondió, le dijo: «Vos, Melchor Hernández, ya estás en manos de Dios, por vos estoy aquí, yo no sé nada de Matheo Pérez, por vos he jurado falso contra él. [...], dije lo que tú me dijiste, fui a mentir, yo no sé nada de Matheo Pérez. Y respondió Melchor Hernández: «Es verdad hermano, yo te aconsejé, me lleve el diablo por este dicho». Dijo Melchor Hernández:

<sup>271</sup> *Ibid.*, f. 207.

«Matheo Pérez está oyendo, delante de él lo mismo digo», entre los tres hablando ellos, que lo oímos, no es mentira y fue de día, a las tres de la tarde fue. Y que somos testigos todos y por verdad lo firmamos, no es falso, dentro la cárcel.<sup>272</sup>

<sup>272</sup> *Ibid.*, f. 210 r-211v.

## II. PODER TEMPORAL Y ECLESIAÍSTICO

### ALCALDES MAYORES Y OBISPOS

El caso de Matheo Pérez fue tratado por la justicia eclesiástica y por la Inquisición de México, pero pasó también por la justicia temporal, en la persona del alcalde mayor, el oficial regio quien, por una serie de circunstancias propias de aquella jurisdicción, ejercía en ella un poder casi absoluto. Con la insignificancia de su cabecera, la Villa de San Ildefonso,<sup>273</sup> contrastaba la importancia económica de la alcaldía mayor, una de las más codiciadas de toda la Nueva España. Se trataba de una realidad peculiar, que conllevaba consecuencias significativas para la figura de su alcalde mayor. La muy escasa presencia de españoles en la región (que determinó, durante todo el periodo que examino, que el cabildo de la villa fuera suspendido) dejaba al oficial regio como árbitro indiscutible de todos los asuntos y, aún más, dueño del lucrativo comercio de los dos productos principales de la región: la grana cochinilla y las *mantas* (las telas de algodón que tan frecuentemente encontramos mencionadas en los documentos que presento). Acerca de estas últimas, se debe señalar un dato de enorme importancia: por expresa orden del virrey, en la jurisdicción de Villa Alta el tributo real se siguió pagando de esa forma, aun cuando en otros distritos de Oaxaca el pago del tributo se estabilizó en forma monetaria. Se trataba, naturalmente, de una disposición que favorecía a los alcaldes mayores de Villa Alta, quienes, al vender las mantas de tributo en el mercado libre, obtenían una ganancia que llegaba mucho más allá del valor monetario del tributo debido al rey.<sup>274</sup> Nótese también que hasta 1677 el alcalde mayor de

<sup>273</sup> La villa de San Ildefonso, que nunca se volvió ciudad, no era más que un burgo, habitado, de manera no permanente, por unos pocos españoles, quienes en él se quedaban de mala gana sin nunca crear una vida social y económica propia, dependiendo en todo del trabajo de la abundante población india. Véase especialmente Chance, John, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, y Calvo, Thomas, *Vencer la derrota...*, *op. cit.*

<sup>274</sup> Chance, John, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, pp.108-109. Al analizar especialmente la actuación de Andrés de Aramburu, quien fue alcalde mayor en una época anterior a los años que

Villa Alta era nombrado por el virrey (quien normalmente escogía a vecinos de Antequera), mientras que después de esa fecha el privilegio pasó a la Corona, que, como premio por sus servicios, reservó el codiciado cargo para los nobles peninsulares, al final de una fiel carrera militar.<sup>275</sup>

El alcalde mayor de la Villa Alta, en su función de juez (en ausencia de un funcionario regio con esa competencia), fue también un personaje clave en la breve temporada antiidolátrica de la región, y, como veremos, será su disposición personal lo que a menudo determinará que se lleve a cabo, o no, un proceso secular por idolatría, o también —en algunos casos— la colaboración con las autoridades religiosas. En 1671, Niño de Tabora (“mi alcalde mayor”, dirá Matheo Pérez muchos años después, frente al Tribunal de la Inquisición, al recordar los favores que por él había recibido) había defendido al idólatra contra los intentos de los comisarios eclesiásticos que querían incriminarlo; en 1684, al contrario, el funcionario en turno, Muñoz de Castilblanque, ordenó la captura de Matheo Pérez, remitiendo el caso a la justicia eclesiástica.

Gracias a la accesibilidad de la documentación de la alcaldía mayor de la Villa Alta, hoy guardada en el Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca (específicamente en el Archivo Judicial de Villa Alta) es posible reconstruir los momentos salientes de la acción judicial contra la idolatría, por lo menos de la justicia temporal<sup>276</sup> (la justicia eclesiástica está ausente, o iluminada sólo por un reflejo de luz). Conforme a los documentos, en la jurisdicción de Villa Alta las primeras intervenciones del tribunal secular contra ese delito son de 1665 y 1666, con por lo menos tres casos —y, coincidencia curiosa, los tres en los pueblos cajonos—.<sup>277</sup> Uno de ellos trata una situación que recuerda el más famoso caso de San Francisco: también aquí hay la delación de una ceremonia idolátrica colectiva (esta vez el delator fue Antón, el esclavo negro de un español, es decir,

aquí consideramos, Thomas Calvo (*Vencer la derrota...*, *op. cit.*, p. 90 y siguientes) nos ofrece un cuadro muy convincente del poder (pero también de la debilidad) de esta importante figura. Peter Guardino (*The Time of Liberty...*, *op. cit.*) analiza la región en el umbral de las reformas borbónicas y nos ofrece un útil esbozo de los pueblos de indios de la jurisdicción de la Villa Alta. Véase también María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz...*, *op. cit.*

<sup>275</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>276</sup> David Tavárez cita, al hilvanar una argumentación en varios puntos distinta de la mía, algunos de los documentos que examino en este capítulo. Véase Tavárez, David, *Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca*, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia...*, *op. cit.*, pp. 75-94 y *The Invisible War...*, *op. cit.*

<sup>277</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 1, exp. 19 (Santo Domingo Yojovi), exp. 22 (San Francisco Yate) y 23 (San Cristóbal Lachirioag).

un sujeto externo a la comunidad e instigado por un principal), caracterizada en realidad sólo por un elemento: la preparación de un venado, que tenía que ser repartido entre los numerosos participantes a la ceremonia (o festín), todos ellos autoridades del pueblo acompañados por sus mujeres. Las pesquisas revelan una trama compleja, de la que resulta que Antón (castigado muchas veces por las autoridades porque “fornicaba por fuerza a las mujeres”) fue instigado a denunciar los hechos por Diego Martín, otro principal, mal visto por toda la comunidad que lo había destituido de los oficios públicos, ya que siempre había ejercido con arbitrariedad y crueldad. A raíz de la imposibilidad de interrogar a este testigo clave (que para entonces había huido), y al juzgar insuficientes las pruebas, el abogado de la Real Audiencia, a quien el alcalde remite la causa para el veredicto, dejó libres a todos los reos y reas, “salvo el derecho de la real justicia para volver a culminar otra [causa] contra todos los referidos y continuar las diligencias en busca del dicho don Diego Martín”.<sup>278</sup> Otro caso, que se lleva a cabo al mismo tiempo, también nos habla de delación: un principal de Lachirioag (que había atestiguado en el caso anterior en defensa de los reos)<sup>279</sup> acusa a dos indios (uno de ellos gobernador) del pueblo de San Francisco Yatee de haber realizado una ceremonia idolátrica en el monte (el elemento inculpador en este caso será el sacrificio de un perrillo recién nacido). El caso se complicará ante la aparición de un tercer personaje que fue sobornado para que no hablara, por lo que calló durante un año, pero al final llegó a denunciar. El mismo abogado de la causa anterior emitirá un fallo de culpabilidad, con penas de azotes.

Después de los casos de 1666, conforme a los documentos del AJVA, habrá que esperar casi 20 años para que el interés antiidolátrico resurgiera. El mismo Muñoz de Castilblanque quien, como hemos visto, había aprehendido a Matheo Pérez y sus compañeros, transfiriéndolos a la justicia eclesiástica, en el mismo año de 1684 había enviado al obispo Sariñana también otro caso, del que lastimosamente no podemos seguir las conclusiones: una vez más a raíz de una delación, algunos indios e indias de San Francisco Cajonos, a quienes se les descubrió cargando unos envoltorios similares a los que encontraremos en el caso de 1700, fueron detenidos en la cárcel de San Ildefonso, y desde allá referidos al obispo, pues los presos resultaron

<sup>278</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 1, exp. 23, f. 72r.

<sup>279</sup> Se podría especular sobre esta trama que entrelaza a los dos procesos, conjeturando que el testigo llevaba a cabo una maniobra de distracción, ofreciendo a un idólatra “verdadero” (de otra comunidad) y exculpando a sus compañeros.

Con indicios evidentes de ser perpetradores de nuestra santa fe católica, cuyo conocimiento, prosecución y definición pertenecen, privativamente, según las leyes y ordenanzas de este Reino, a la jurisdicción eclesiástica.<sup>280</sup>

En este caso —como en aquel de Matheo Pérez— aparecen en escena dos personajes que serán protagonistas de los acontecimientos de San Francisco Cajonos: don Joseph Martín de la Sierra y Acevedo, en calidad de alguacil mayor, y el padre Alonso de Vargas, cura ministro de Villa Alta. Además —un detalle significativo— en dicho año de 1684, el mismo fray Alonso certificaba a pie de página del expediente de 1666, que culminó con la absolución de los reos, haber sacado una copia para el tribunal eclesiástico, que probablemente quería revisar el caso dejado sin castigo por la justicia real.<sup>281</sup> Desafortunadamente, también de este caso, como en todos aquellos que terminaron en el tribunal episcopal (con excepción del caso de Matheo Pérez) no podemos hacer un seguimiento; notaremos, de todas formas, que se trata, como en aquel caso, de la concurrencia de dos instancias —secular y religiosa— que actuaron en armonía. Tal sintonía no había sido la regla, en la relación entre los dos fueros: en 1671, durante la corta temporada en que el gobernador Matheo Pérez estuvo detenido en la cárcel de San Ildefonso, los documentos evidencian un conflicto explícito entre las autoridades temporales y eclesiásticas, pues estas últimas acusaban al alcalde mayor de encubrir al gobernador, cuyo caso, además, sugería supuestos elementos de rebeldía contra los ministros: desde la cárcel de Villa Alta, informaron los comisarios, Matheo Pérez había advertido

[a] todos los alcaldes y gobernadores que se guardasen de los ministros y que viesen como él estaba preso, y que aunque lo estaba, tenía esperanza que lo ayudaría su alcalde mayor, y que se fuesen a México contra los ministros para que no los persiguieren.<sup>282</sup>

Mientras, circulaba información de que en pueblos cercanos (se citan Puxmeatan y Xalaguy) “hicieron juntas para ir a México”, para llevar, evidentemente, el caso frente a la Audiencia y al virrey, acusando a los ministros. Por otro

<sup>280</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 1, exp. 49, f. 4v.

<sup>281</sup> “Sacose, por el eclesiástico, testimonio de estos autos en setenta y dos fojas en 14 del mes de noviembre de 1684, de que doy fe. Fr. Alonso de Vargas [rúbrica].” AJVA, *Criminal*, leg. 1, exp. 23, f. 74r.

<sup>282</sup> AGN, ramo *Inquisición*, tomo 615, exp. 1, f. 36r.

lado, el caso del gobernador “mestizo” recibió la atención del Tribunal mexicano, y desde 1671 (o tal vez desde antes) el capellán Andrés Gonzalo Calderón, probablemente sin conocimiento de su obispo, actuaba por cuenta del Santo Oficio en una investigación que buscaba demostrar que el acusado era mestizo, para así poder remitir el caso a la Inquisición, suplantando de un solo golpe a la autoridad diocesana y la secular. Las razones de la persistencia con la que el Santo Oficio trabajó para apropiarse del humilde caso de este dudoso “mestizo” es probable que se deban también buscar en el sentimiento revanchista que desencadenó la invasión episcopal de la jurisdicción del Santo Oficio que se quiso ver en el caso del bachiller Balsalobre y la actuación del obispo Evía y Valdez. Sin embargo, en un segundo momento tuvo que darse un acercamiento de las dos instancias —el Santo Oficio y la justicia ordinaria del obispo— que lograron sustraer el caso a la justicia temporal, representada por una serie de alcaldes mayores poco inclinados a intervenir contra este idólatra reincidente. Estas diferencias resultaron allanadas años después: en 1684, como ya he dicho, el alcalde mayor Alonso Muñoz de Castilblanque realiza las diligencias de su competencia y decide remitir la causa a la justicia eclesiástica. Ésta —bajo la autoridad del obispo Sariñana— realizó el proceso (1685), y sentenció (1686) a todos los reos, pero reservó a Matheo Pérez, “mestizo”, para el Santo Oficio de la Inquisición de México, instancia que efectuará su proceso en 1687. Una sucesión relativamente rápida de intervenciones de las tres instancias involucradas que, es evidente, al final actuaron de manera armónica.

Esta imprevista concordancia coincide con el clima de esos años, en los que el tema de la idolatría había empezado a ocupar fuertemente la atención de las autoridades oaxaqueñas, en especial durante el largo magisterio del obispo Sariñana, a quien no sólo el alcalde mayor de Villa Alta, sino también los magistrados de otras jurisdicciones estaban remitiendo casos que en otra época hubieran mantenido bajo su poder.<sup>283</sup> Isidro Sariñana (1683-1696), un criollo de la ciudad de México, quien combatió la idolatría de su diócesis con más esmero que sus predecesores (a él se debe la realización y el mantenimiento de la cárcel perpetua para indios idólatras),<sup>284</sup> así se expresaba en un memorial dirigido al papa Inocencio XI en 1688:

<sup>283</sup> Véase Chance, John, *The Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, p.164.

<sup>284</sup> Véase Tavárez, David, *The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 187-189 y *passim*. Con el apoyo de Sariñana —al cual el autor se lo dedicó— vio la luz, en 1692, el tratado *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idólatras*, de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, beneficiado de Teotitlán

[P]adezco el dolor de que en algunos pueblos se conservan resabios de la gentilidad e idolatría, con oblación de sacrificios, a cuyo remedio con el favor y gracias del Señor, he aplicado todo cuidado y diligencia.<sup>285</sup>

La normativa que guiaba la facultad de los dos fueros, el secular y el eclesiástico, sin embargo, se mantuvo algo flexible, permitiendo distintas aplicaciones, según las circunstancias. La visión de la idolatría como “delito contra las dos Majestades”, Dios y el rey, cuyo castigo, entonces, pertenece a ambos fueros, debe ajustarse también a las diferentes personalidades de los protagonistas eclesiásticos y laicos, o sea, con distinta actitud frente a la amenaza de la idolatría. Lo anterior considerando que, en esos años, la opinión común sobre la idolatría es que era carne y uña con las amenazas de rebelión, o por lo menos con la resistencia al poder español.

## IDOLATRÍAS Y REBELIONES

En 1691, Zoogocho (una vez más, pueblo de la zona de los Cajonos) fue teatro de un interesante acontecimiento. De este material, que Eulogio Gillow refiere detalladamente, no he encontrado huella en el Archivo Judicial de Villa Alta, y es probable que los documentos originales, al igual que los de San Francisco, se encuentren en el Archivo del Arzobispado de Oaxaca.<sup>286</sup> Por lo tanto, *Apuntes históricos* es mi única fuente —bastante confiable, sabemos, en los detalles de la información—. Se trata de un oscuro acontecimiento (el expediente en poder de Gillow estaba además incompleto) que el obispo coloca en el ámbito de la idolatría, incluso reconociendo que el proceso, encontrado durante la visita a la parroquia de Zochila, se instruyó “por una sublevación de los indígenas

del Camino. En *Apuntes históricos*, Eulogio Gillow toma algunos capítulos del tratado como fuente del “estado de la idolatría en el año de 1700”, reproduciéndolos textualmente. Véase capítulo v, pp. 77-88. Importantes informaciones acerca del *Confesionario en lengua náhuatl*, que constituye la segunda parte del tratado, se encuentran en el siguiente link: [http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_5/IND\\_05\\_Lehmann.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_5/IND_05_Lehmann.pdf) (consulta del 25 junio de 2014).

<sup>285</sup> Citado en Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Editorial “Revista Católica”, El Paso, Texas 1928, tomo iv, pp. 102-104.

<sup>286</sup> En este archivo, de hecho, se encuentran (y son accesibles) las fotocopias de la transcripción del material original que Gillow y su asesor realizaron.

pertenecientes á los once pueblos que hoy componen ese curato”.<sup>287</sup> Como lo nota también Gillow, en muchos aspectos el caso parece anticipar, aunque en forma inconclusa, los acontecimientos de San Francisco Cajonos. También aquí se trata de un pueblo en actitud amenazante que se levanta en contra de su ministro (porque les perseguía en su idolatría, arguye Gillow) y encarcela al español enviado por el alcalde mayor, don Juan Manuel Bernardo de Quiroz, en contra de quien, como veremos, un gran número de pueblos de la jurisdicción habían presentado una petición frente al juzgado de indios. Aparecen en este caso el alguacil mayor Joseph Martín de la Sierra (enviado, como en el futuro caso de San Francisco, para indagar, interrogar y aprehender) y fray Alonso de Vargas, que esta vez logrará apaciguar los ánimos, antes de que el tumulto concluya con un homicidio. El padre, después de haber liberado de la cárcel al español, y dejado salir al padre fray José de Castilla de la iglesia donde se había refugiado, escribirá al alcalde mayor esta petición:

“Y pido a vuestra merced, por la Virgen, por ahora no se haga diligencia alguna: con esto digo a vuestra merced cuanto hay que decir. Los doce pueblos juntos aquí ya apaciguados. Nuestro Señor me guarde allá vuestra merced muchos años”.<sup>288</sup>

Cualquiera que hubiera sido la causa que desencadenó la animadversión de Zoogocho hacia su pastor, es cierto que las ceremonias idolátricas debieron ser muy comunes en esta área, e igualmente común, según los españoles, la conexión entre idolatría y rebelión, como se desprende de otro caso. Nos encontramos otra vez en Zoogocho, en julio de 1692, donde una ceremonia fue descubierta gracias a la delación de una mujer, esposa de uno de los participantes.<sup>289</sup> El cura de la doctrina y partido de Villa Alta, fraile Martín Orozco, comisario del Santo Oficio, se ocupó del caso, enviando a dos “indios de razón”<sup>290</sup> a inspeccionar el sitio donde se había realizado la ceremonia, además de recoger los objetos idolátricos y llevarlos, junto con la india, al convento. No obstante, el grupo termina en las casas reales de Villa Alta, debido a que el alcalde mayor —que desde 1692 hasta 1696 es don Miguel Ramón de

<sup>287</sup> Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos...*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>289</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 530, 2ª parte, exp. 13, f. 275r. Una carta que hace referencia al mismo caso se encuentra en el AGN, *Inquisición*, vol. 530, 1ª parte, exp. 11.

<sup>290</sup> Se trata de los indios de Analco. Véase nota núm. 172.

Nogales— lo había interceptado, y estaba furibundo, pues juzgaba que no correspondía al cura tal mandamiento, con el que se podía tener el efecto — afirmó— de “alborotar al pueblo”. Ahí termina el asunto, que fue, sin embargo, retomado en 1695 (ésta es la fecha del documento al que me refiero) por iniciativa de un fraile más diligente que Orozco, Juan de Cabrera que, enterado del hecho, denunció al alcalde mayor ante el Santo Oficio. En otra ocasión —refirió además el diligente fraile— el alcalde mayor se había enfadado con un español (un tal don Tomás Xixón, que encontraremos otra vez), por haberle reportado lo que había visto en el mismo pueblo de Zoogocho, donde el día de Todos los Santos “halló dentro de la iglesia a todos los naturales, hombres, mujeres y niños, embriagados”, dándole cuenta para que él pusiera remedio. El alcalde mayor no apreció tanto celo cristiano, y al contrario acusó al español de “alborotarle los indios”<sup>291</sup> —una preocupación que, como los acontecimientos venideros demostraron, tenía más de una justificación—. Comparándolo con Quiroga que, según Gillow, en los hechos de 1691 demostró su fervor antiidolátrico, el siguiente alcalde mayor no resultaba para la justicia eclesiástica (o al menos para sus ministros más celosos) un buen colaborador en el castigo de los idólatras.

Llegamos entonces a los umbrales de aquel septiembre de 1700, cuyos acontecimientos, en el pueblo de San Francisco Cajonos, ahora nos resultarán menos incomprensibles. El clima que antecedió y preparó aquellos hechos se caracterizó por una atención especial a los casos de idolatría. Éstos se concentran principalmente en los pueblos del área de los Cajonos, en un momento en que los pueblos de toda la jurisdicción de Villa Alta mostraban una destacada propensión a entrelazar cultos idolátricos y conatos de rebelión. Los archivos revelan casos significativos de pueblos que, con diferentes pretextos, expresaban inconformidad y tensiones con las autoridades españolas. En 1685 se registra un levantamiento en Santiago Choapam<sup>292</sup> y en 1691 cinco pueblos del Rincón,<sup>293</sup> a través del juzgado de indios, pedían la división y separación del beneficio de San Juan Yae, alegando, en un primer momento, la gran distancia y el camino muy abrupto que los separaban de la cabecera. El juzgado pidió el parecer de las autoridades de Oaxaca, quienes no reconocieron fundamentadas y verídicas la información geográfica alegada. Con notable desenvoltura, los cinco pueblos presentaron otro motivo: acusaron al cura del

<sup>291</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 530, 2ª parte, exp. 13, f. 276v.

<sup>292</sup> AGN, *Indios*, vol. 29, exp. 45, ff. 55r-v, expediente incompleto.

<sup>293</sup> AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 443, ff. 412r- 415v.

beneficio de Yae de vejaciones y de pretender servicios personales y pago de mantas. Con este falso pretexto —declarará el defensor del beneficiado—

han fingido fuga de sus pueblos, ocultándose en ellos mismos algunos de dichos naturales y otros andándose a otras partes para ver si por este medio pueden conseguir el quedar sin sujeción alguna, sin acudir a las obligaciones de católicos.<sup>294</sup>

En diciembre de 1688 la acusación de abuso de poder por parte de las autoridades seculares reúne algunos pueblos (Zoogocho entre ellos), que presentaban en el juzgado de indios acusaciones muy detalladas sobre vejaciones y un continuo agravio por parte del alcalde mayor y sus tenientes. El documento hace referencia a los inmancables abusos relacionados con el repartimiento del algodón para producir las mantas, y añade un atropello menos común: la obligación de entregar la grana, que, por no ser productores, estaban obligados a comprar a un precio mayor del que recibirían del alcalde mayor.<sup>295</sup> Por estas razones en mayo de 1689, el alcalde mayor (aquel Juan Manuel Bernardo de Quiroz ya citado, gran colaborador de los religiosos en la lucha antiidolátrica) se encontraba bajo *juicio de capítulos*.<sup>296</sup> En diciembre del mismo año son nada menos que 90 los pueblos que recurren al juzgado de indios, para de nuevo acusar al alcalde mayor de vejaciones, al afirmar que

el medio principal que ha tenido para molestarles es el de los gobernadores, porque ha hecho que se elijan a los que ha querido y son de su agrado y conveniencia, sin tener libertad los principales y electores, resultando de esto a mis partes su mayor agravio y perjuicio, siendo los gobernadores y oficiales de república los que deben defender.<sup>297</sup>

Entre los gobernadores especialmente aborrecidos por el alcalde se cita a don Joseph de Celís, que podría ser el mismo principal que en 1700 era gobernador de San Francisco Cajonos y uno de los primeros indiciados en los hechos delictuosos. En aquel año de 1689, el gobernador de San Francisco seguramente era una persona bien vista por el alcalde mayor, como informa el mismo documento, pues “en este escrito no habla el gobernador de San Francisco

<sup>294</sup> *Ibid.*, f. 413v.

<sup>295</sup> AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 221, ff. 207r-210r.

<sup>296</sup> AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 263, ff. 244r-245r.

<sup>297</sup> AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 322, ff. 294r-296r, espec. 294r-294v.

Cajonos, [y otros siete], por ser éstos al séquito de dicho alcalde mayor”.<sup>298</sup> Evidentemente, la técnica de Bernardo de Quiroz empezaba a dar frutos, y el alcalde mayor, gracias al control que ejercía sobre sus gobernadores, lograba apartar algunos pueblos de la red de protesta que se estaba tejiendo en su contra.<sup>299</sup>

Otro ejemplo de la capacidad que en esos años los pueblos de la jurisdicción habían desarrollado en cuanto a la organización de la protesta colectiva, es el memorial que en 1694 los 107 pueblos de la jurisdicción presentaron frente al juzgado de indios, denunciando los muchos arbitrios del alguacil mayor, que había introducido derechos que no le competían, obligándolos a pagar cantidades de dinero, sin que se supiera por qué “razón o con qué título ha introducido semejantes pagos de tan exorbitantes calidades”. El fiscal del virrey ordenó al alcalde mayor instruir prontamente la causa y enviarla al virrey para su determinación, estableciendo que por todo el tiempo del proceso el alguacil mayor se alejara seis leguas del lugar del mismo.<sup>300</sup> Aunque la conclusión de este asunto (que, como otros, no conocemos) no parece que conllevó penas severas contra nuestro alguacil mayor quien, por supuesto, no perdió su lucrativo cargo, la protesta señala un espíritu de oposición, y confirma la impresión de que esos pocos lustros de fin de siglo representen un momento especial de búsqueda de autonomía por parte de los pueblos de indios del área. Es fácil imaginar que dicha autonomía se articulara también en las formas de búsqueda de las vías de acceso a lo sagrado, que en esos años tuvo que ser menos dependiente del control de las autoridades españolas, sean temporales o religiosas.

Al regresar al caso de San Francisco Cajonos, todo lo anterior me lleva a afirmar que la ceremonia en la casa de Joseph Flores no requiere ser explicada (aunque hay aspectos que vale la pena señalar, lo veremos más adelante). Seguramente, sin embargo, deben ser explicados (o mejor dicho, contextualizados) sus inesperados resultados: el proceso que el alcalde mayor Mier del Tojo fulminó y, en especial, la sentencia descabelladamente severa que dictó y ejecutó. Por cierto, la idolatría seguía alimentando acusaciones y sospechas, sin embargo después de los dos casos que, en 1684, el alcalde mayor Muñoz de

<sup>298</sup> *Ibid.*, f. 294v. Para información más detallada sobre don Juan Manuel Bernardo de Quiroz y el seguimiento de la denuncia en contra de él, véase Calvo, Thomas, *Vencer la derrota...*, *op. cit.*, p. 86 y pp. 94-98.

<sup>299</sup> Sobre la influencia del alcalde mayor en las elecciones, véase la nota núm. 199.

<sup>300</sup> AGN, *Indios*, vol. 32, exp. 222, ff. 197v-198v.

Castilblanque envió al tribunal eclesiástico, en la jurisdicción de la Villa Alta no fue instruido ningún proceso por idolatría durante nada menos que 15 años. El proceso de San Francisco Cajonos resultaría entonces un caso extremo y aislado, no en cuanto a su génesis (que repite el esquema habitual de la delación), sino por sus conclusiones, que en muchos aspectos aparecen inexplicables. Aun sin considerar los errores de *iter* jurídico (que de todas formas fueron inmediatamente señalados), lo que cuesta explicar es la posición del alcalde mayor, tradicionalmente un personaje orientado hacia la mediación, quien, en el presente caso, se atrevió a “alborotar” toda una región, al provocar, mucho más allá de la prudencia, la supuesta red rebelde que los pueblos de la región de los Cajonos habían tejido alrededor de sus prácticas idolátricas. Es posible que, malinterpretando las disposiciones de la Audiencia, y dando expresión a su celo cristiano, don Antonio del Tojo calculara los efectos positivos que un castigo ejemplar podía tener en la gobernabilidad de una región que recientemente se había caracterizado por su inquietud rebelde. Por otro lado, ya que después de la muerte de Sariñana y hasta la llegada de Ángel Maldonado (julio de 1702) la sede episcopal se había quedado vacante, es probable que don Juan Antonio Mier del Tojo pudo gozar, en la conducción del proceso, de una libertad no común. La sede vacante prefirió, como hemos visto, no proceder jurídicamente contra los sospechosos, y suspendió la investigación que en un primer momento había determinado. Sin embargo, tenemos noticias que en diciembre de 1701 por lo menos uno de los indios indiciados se encontraba en la cárcel eclesiástica de Antequera, mientras que en mayo del año siguiente, según las declaraciones del alcalde mayor, los detenidos eran cinco.<sup>301</sup> Las informaciones son muy escuetas, sin embargo nos permiten considerar que, ya que Joseph Flores —destacado maestro de idolatría, en cuya casa se estaba celebrando la ceremonia incriminada— se encontraba en la cárcel real de Villa Alta y no en la eclesiástica de Oaxaca, debemos pensar que entre los dos tribunales las barreras no eran muy rígidas, con consecuencias que no conocemos, pero que podemos imaginar en términos de colaboración o competencia y tensiones, según el caso, determinado por la personalidad de los protagonistas, que, como hemos visto en los otros casos examinados, era el factor que decidía el curso de los hechos. En conclusión, desde los últimos años del magisterio de Sariñana hasta la llegada de Maldonado, no tenemos noticias ciertas de la posición de la Iglesia oaxaqueña respecto a los casos de idolatría ni tampoco ante los dramáticos acontecimientos de San Francisco.

<sup>301</sup> Véase arriba, nota núm. 222.

En lo que se refiere a la Audiencia, contrariamente a la hipótesis de una coincidencia con la posición del alcalde mayor, que Gillow nos ha dejado como herencia, sabemos ahora que la sentencia de Del Tojo fue estigmatizada, sin que esto, por otro lado, implicara la renuncia de la justicia temporal a tratar los casos de idolatría. Hay que hacer hincapié, sin embargo, que —una vez más desmintiendo a Gillow— el proceso de Cajonos no se puede considerar prioritariamente dirigido a la idolatría, ya que el tumulto y el homicidio representaban, aunque en una confusión jurídica que luego fue señalada, los cargos principales.

### EL PERDÓN DEL OBISPO MALDONADO

Después de la muerte del obispo Sariñana, la sede episcopal había quedado vacante<sup>302</sup> hasta julio de 1702, cuando fue ocupada por el nuevo obispo, fray Ángel Maldonado. Al obispo Maldonado se le conoce por el aspecto político (y patrimonial) de sus vigorosos intentos de innovación, pues desempeñó un papel significativo en la lucha en contra de las órdenes religiosas, en particular la dominica, muy poderosa en su obispado. Como bien ha sido señalado,<sup>303</sup> para este objetivo el combativo obispo (que propuso y estructuró varias *agregaciones*<sup>304</sup> y creó nuevas parroquias) se sirvió también de los argumentos que los numerosos casos de idolatría de la región le proporcionaron: si las doctrinas de los religiosos —insuficientes en personal y mal distribuidas— no eran responsables de la situación, sí resultaban inadecuadas para su solución.<sup>305</sup>

<sup>302</sup> Fue demasiado corto el mandato del sucesor de Sariñana, fray Manuel de Quiros, quien murió en marzo de 1699, tan sólo tres meses después de haber tomado posesión de su diócesis.

<sup>303</sup> Chance, John, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, pp. 164-168, nos ofrece una discusión valiosa sobre el papel del obispo Maldonado. Mi contribución en este punto sólo agrega algunos elementos al cuadro por él dibujado. Véase también Alcina Franch, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 y Tavárez, David, *Autonomía local y resistencia colectiva...*, *op. cit.* Los tres autores han consultado el material guardado en el Archivo General de Indias en Sevilla, que se refiere al pleito entre el obispo y la orden de Santo Domingo. Tavárez (*The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 218-225 y *passim*) coloca a Maldonado en el apogeo de la campaña de extirpación de la idolatría en Oaxaca.

<sup>304</sup> Las *agregaciones* adicionaban casas menores a los conventos más próximos, en virtud de un Breve de Paulo V (1611), que establecía que todos los conventos deberían tener un mínimo de ocho religiosos en vida común.

<sup>305</sup> Chance, John, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, p. 165, atribuye correctamente al obispo la idea de que la secularización de las doctrinas dominicas (que en la sierra y en el resto del te-

Cualesquiera que fueran las motivaciones, en los primeros años de su magisterio, Maldonado se ocupó del tema de la idolatría en forma seguramente novedosa con respecto a la que hasta la fecha las autoridades, seculares y religiosas, habían compartido.

Eulogio Gillow no menciona en ningún punto de su amplia obra a su homólogo, ya que la labor de fray Ángel en el campo de la idolatría tuvo que representar para el autor de *Apuntes históricos* un error, un paréntesis indebido en la trayectoria hagiográfica que su texto quería construir: el obispo Maldonado no sólo no se preocupó de fomentar la memoria de los dos mártires, sino que perdonó el delito a todos los pueblos del área, a pesar de que estaba actuando sólo dos años después del “martirio”. Al recorrer los mismos territorios que fray Ángel, casi 200 años después Gillow encontró las huellas de una devoción que Maldonado no supo o no quiso percibir. Insignificante para el apologista Gillow, al contrario, el proceder de Maldonado en la Villa Alta conforma una trama interesante, que vale la pena analizar. Cajonos fue, por motivos obvios, la primera meta de su visita, a finales de 1702. En aquella fecha la ola provocada por los dramáticos hechos todavía no se había aplacado y, conforme a las informaciones de la instancia presentada por Joseph Ledesma, procurador de los naturales de los seis pueblos de la región de los Cajonos (citada en la real provisión de 1703), muchos naturales seguían escondidos y dispersos en el monte, mientras el proceso de apelación de los 17 reos seguía pendiente. El miedo, mezclado con el horror y la rabia por la sentencia ya ejecutada sobre los 15 reos, tenía que ser bien vivo entre las poblaciones del área, y más allá. En el campo español inconformidades —o, de todas formas, interrogantes y dudas— debían de ser igualmente vivos. Con este trasfondo, la importancia del perdón que el obispo Maldonado concedía a todos los pueblos implicados en

territorio tenían personal insuficiente), representaría una solución, aunque parcial, al problema de la idolatría. Gay, Antonio, *Historia de Oaxaca...*, *op. cit.*, p. 388, hace una referencia indirecta: “Al hacer la visita de su diócesis, el año mismo de su llegada a Oaxaca, desde Cajonos, por donde la comenzó, encontró muchos abusos que extirpar, numerosas y arraigadas idolatrías, pueblos que merecían ser frecuentemente visitados por sus párrocos, y otros que podían sostener sacerdote residente de continuo”. También un estudio moderno sugiere esta relación, sosteniendo que el contacto con la realidad idolátrica le dio a Maldonado “ocasión de comprobar la falta de atención espiritual que se dispensaba a los naturales, como consecuencia del excesivo número de pueblos adscritos a los curatos de cabecera, las grandes distancias que los separaban, las dificultades de las comunicaciones y el elevado número de feligreses que tenía asignado cada ministro”. Canterla, Francisco y Martín de Tovar, *La iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 1982, p. 23.

acusaciones de idolatría traspasa, es obvio, el circunscrito ámbito eclesiástico, y se coloca en la encrucijada de los temas que estamos analizando. Refiriéndose al edicto que “perdonaba misericordiosamente el dicho crimen de idolatría, cometiendo la absolución de los en él comprendidos a los curas beneficiados y demás vicarios de su obispado, y asegurándoles no recibirían castigo alguno de los que confesasen su culpa y pidiesen misericordia”,<sup>306</sup> el procurador Ledesma lamentó que la ausencia de los indios de sus pueblos, debida a las amenazas y atropellos de las autoridades indígenas locales, le restaba efecto a dicho edicto. Un argumento más, entonces, se agregaba a las buenas razones que tenía el gobierno central, para favorecer que los indios regresaran a sus pueblos, o sea la recolección de los tributos. Igualmente significativas resultan las circunstancias en las que el perdón fue concedido, ya que durante esta primera visita, en la que se pretendía recabar datos e informaciones, el obispo se valió también de un instrumento novedoso, decidiendo “recibir en audiencia individual o colectiva a todos cuantos tuvieran interés en conocer sus orientaciones como pastor o exponerle algún motivo de agravio, bien de las justicias locales o de sus propios párrocos”.<sup>307</sup> Si combinamos esta disponibilidad del pastor a dialogar con su rebaño con el perdón otorgado a los que hubiesen incurrido en el pecado de la idolatría, es evidente que la visión de Maldonado era la de un innovador que supo aprovechar el escándalo de la idolatría para voltear la moneda y hacer un juicio severo de los métodos misioneros y pastorales de los religiosos.

No es fácil interpretar con exactitud lo que este perdón conllevaba en términos de normativa concreta. La absolución sacramental no podía estar bajo discusión, y menos en estos casos, en los que la flexibilidad del obispo —como observó el fiscal del proceso en contra de los indios idólatras del caso de Betaza—<sup>308</sup> había sido tal que había enviado, en algunos casos, a “misioneros que

<sup>306</sup> AGN, *Tierras*, vol. 2958, exp. 204, f. 263v. Se cita la fecha de publicación del edicto: 30 diciembre de 1702.

<sup>307</sup> Canterla y Tovar, *La iglesia de Oaxaca...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>308</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 7, exp. 9, f. 102v. Una buena síntesis de este caso en Calvo, Thomas, *Vencer la derrota...*, *op. cit.*, pp. 206-212 y *passim*. También David Tavárez (*Autonomía local y resistencia colectiva...*, *op. cit.*) analiza este caso, por un lado reconstruyendo la red religiosa autóctona (de la que enfatiza la continuidad de los caracteres prehispánicos), por el otro apuntando a otra importante vertiente que, inesperadamente, el documento nos permite vislumbrar: en el trascurso de los interrogatorios el alcalde mayor pudo percatarse que existía en el pueblo un mecanismo de recaudación de fondos que permitía un excedente que el Común utilizaba para realizar las ceremonias “idolátricas”. También sobre este particular se basa el autor para hablar

los confes[aran], por si la vergüenza les ocupaba no hacerlo enteramente con sus propios ministros de doctrina”.<sup>309</sup> Se puede suponer entonces que el perdón del obispo se refería a una suspensión de la aplicación del tribunal eclesiástico y por lo tanto, de la condena a la cárcel perpetua; sin embargo, como será más evidente al final de esta discusión, el sentido novedoso de este perdón descansa en su significado pastoral, por el valor que adquiere la confesión (mucho veces pública) para conseguir la redención del pecado.

Pero, ¿qué opinaba la justicia secular sobre el perdón del obispo, en un momento en el que la idolatría se había vuelto más que nunca un pretexto de inobediencia al poder español? Según se desprende del pasaje antes citado, la real provisión parece no sólo aprobarlo, sino también aprovecharlo para sus fines, es decir, la reducción de los indios de Cajonos que seguían dispersos por temor a la represión que sus mismas autoridades se habían encargado de ejecutar (¿por cuenta del alcalde mayor?). Lo que nos confirma que la Audiencia quería acabar con el caso de San Francisco Cajonos. Por otro lado, es claro que el perdón del obispo no podía expresar predominio del poder eclesiástico con respecto al poder secular; al contrario debía cautamente colocarse en el marco de la colaboración entre San Francisco Cajonos. La colaboración era compleja, y aquí cito un ejemplo: a principios de 1705, el virrey duque de Albuquerque aplaude la actuación del alcalde mayor (don Diego de Rivera), quien ha fulminado causa a los pueblos de Betaza y de Lachitaa (ambos cajonos) por idolatría.

de un sistema paralelo de ceremonias religiosas, auxiliado “por el relativo aislamiento residencial de dichas comunidades, y por la relativa serenidad de las políticas de evangelización dominicas en la región durante la primera mitad del siglo xvii” (p. 94). Dicha serenidad, según el autor, fue trastornada por medidas más severas tomadas por los obispos y por la expansión del poder de los alcaldes mayores. No concuerdo con esta afirmación por su carácter demasiado generalizador: como he tratado de argumentar, las actitudes frente a los idólatras cambiaron conforme a las distintas personalidades, tanto de los obispos como de los alcaldes.

<sup>309</sup> Se trata de una dispensa importante. La prohibición de las confesiones “extraterritoriales” había sido establecida en el concilio IV Lateranense (1215), pero fue omitida en Trento, por el decreto del 25 noviembre de 1551 (reconocimiento indirecto del papel que en este sacramento jugaban las órdenes religiosas). En tierra americana, sin embargo, el primer Concilio Mexicano (1555) había ratificado la prohibición, pero sólo en el caso de los indios principales (es el capítulo lXIII, véase Francisco Antonio Lorenzana (editor), Concilios Provinciales Primero y Segundo, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769, p.137). Se temía que dichos indios aprovecharan el anonimato para obtener la absolución que sus propios doctrineros, quienes conocían sus pecados (especialmente los de idolatría), no les hubieran concedido. Véase Martiarena, Oscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México, 1999, p. 107.

## Recuerda el virrey que

aunque generalmente pertenecen al fuero eclesiástico las causas de idolatría, no por esto se quitaba a mi superior gobierno, a las Reales Audiencias, Gobernadores y Alcaldes Mayores, tener prenda en ellas, encargándoles por las leyes sexta y séptima del Libro Primero título primero de la Recopilación de Indias, que pongan mucho cuidado en proceder se desarraiguen las idolatrías, dando el favor y ayuda necesarios a los prelados eclesiásticos, por ser esta de las materias más principales del Gobierno y que deben acudir con mayor desuelo, dándoles facultad para que hagan derribar y quitar los ídolos y sus sacrificios, prohibiendo expresamente con graves penas idolatrar, castigándolos con mucho rigor en caso de contravención.<sup>310</sup>

Aún más importante, el documento —a mi parecer— debe leerse como un comentario a los últimos resultados del caso de San Francisco Cajonos: el nuevo virrey quiso precisar que la desaprobación ante las acciones del alcalde mayor Del Tojo no implicaba que todos los alcaldes mayores carecieran de autoridad en los casos de idolatría;<sup>311</sup> igualmente, el perdón del obispo no significaba que estos casos tuvieran que ser juzgados con menor rigor. En suma, el terreno del castigo de la idolatría sigue siendo un terreno algo resbaloso y contradictorio, en especial porque también en el caso de Betaza y Lachitaa, el delito de idolatría se entrelaza —aún de manera más latente que en el caso de San Francisco— con una potencial rebelión, o por lo menos con una forma de resistencia a la autoridad del alcalde mayor.<sup>312</sup> Sin embargo, a pesar de todas las ambigüedades, el conflicto entre autoridades no estalló, y al con-

<sup>310</sup> Es a raíz de esta división y separación entre las dos justicias que, concluye el virrey, “este delito de idolatría no se circunscribe a tales o cuales indios Bixanos, sino que (con dolor) está complicado en el pueblo entero en la jurisdicción de la Villa Alta”, AJVA, *Criminal*, leg. 7, exp. 9, f. 63r.

<sup>311</sup> De hecho, el alcalde mayor, Diego de Rivera, recién llegado, y sus asesores dictaron, en 1703, sentencia de un caso que se dio en el pueblo de San Juan Tabaa, del que, desafortunadamente, no tenemos otras noticias, más que la sentencia, de la que resulta que el gobernador y dos naturales del pueblo habían querellado a los alcaldes y otros principales por haberlos tomado presos y azotado, “por presumir les habían descubierto sus idolatrías y maleficios”. Las penas fueron algo severas: azotes, servicio en obraje o trapiche, destierro y, para todos, privación perpetua de oficios. La presencia de *maleficios* presumiblemente pone el caso bajo la jurisdicción de la justicia real. AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 14, f. 33r-v.

<sup>312</sup> Durante el pleito con el pueblo de Yalalag (que, como he dicho, fue el origen de los hechos que llevaron al proceso) los indios de Betaza detuvieron, con el correo que de Yalalag se dirigía a la Villa Alta, también la carta dirigida al alcalde mayor, incurriendo en el delito de desobediencia a la autoridad de la justicia real.

trario, de los documentos que en seguida presentaré, emerge un dato como buena evidencia: un par de años después de la conclusión del cuestionado proceso de Villa Alta para los delitos de San Francisco, entre las autoridades (el virrey y la Audiencia; el nuevo alcalde mayor; y el nuevo obispo) se instauró, aunque sólo por unos pocos años,<sup>313</sup> un entendimiento que, en el ámbito de la idolatría, dará resultados hasta cierto punto estables. Lo demuestra muy bien otro escrito del mismo virrey donde, en marzo de 1705, declara que la ofensa a la religión había llegado a tal nivel que, con el acuerdo de la Real Audiencia, había estado a punto de

tomar las más sangrientas resoluciones a tan horrible delito, privándolos [a los naturales del área] de sus pueblos y tierras, arrancándoselos para que no quedase memoria de ellos, sacándolos de su naturaleza y traerlos a esta provincia y repartirlos.<sup>314</sup>

Tan extrema provisión no había sido tomada, en consideración que la maldad de los naturales derivaba también de la

falta que han tenido y tienen de doctrina y educación en los misterios de nuestra sagrada religión y fe católica, así por defecto de ministros eclesiásticos que los enseñen, como de justicias reales que los reduzcan y hagan aplicar a la cristiana disciplina.<sup>315</sup>

Es ésta, sabemos, la teoría del obispo, y de hecho es a él a quien, casi emulando en compasión, el virrey remite el caso,

para se terminen en su juzgado en la forma que pareciera al recto y juicioso dictamen de su Ilustrísimo, con quien me he interpuesto para que teniendo compasión de su flaqueza y barbaridad los trate su Ilustrísimo, en el castigo que les correspondería, con la mayor benignidad y clemencia.<sup>316</sup>

<sup>313</sup> Se ha enfatizado la enemistad entre Maldonado y los alcaldes mayores que apoyaron a los religiosos durante la contienda (Canterla y Tovar, *La iglesia de Oaxaca...*, *op. cit.*), lo que no se aplica al primero de ellos, don Diego de Rivera y Cotes.

<sup>314</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 20, f. 18v. Se trata de una causa de idolatría en el pueblo Cajonos de San Francisco Yatee. El asesor del alcalde mayor don Diego de Rivera es Francisco Manuel González, que obviamente había sido reintegrado en su puesto.

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> *Ibid.*, f. 19r.

## SAN FRANCISCO CAJONOS, NUEVAMENTE

Las visitas de Maldonado y su perdón son temas recurrentes en varios documentos,<sup>317</sup> que indican también una cierta progresión en el método y en el contenido del mensaje pastoral que el obispo quería encarnar. La visita que Maldonado realizó a finales de 1704 —en la que el perdón, además del valor político que ya he apuntado, adquiere un significativo valor pastoral— nos ha dejado un documento muy peculiar. Se trata de la certificación de un notario público de los juzgados eclesiásticos de Antequera quien, a petición del mismo obispo, atestigua la existencia de un cuaderno de autos en el que el 28 de noviembre de 1704, los oficiales de república de nada menos de 112 pueblos de la jurisdicción de la Villa Alta delatan sus idolatrías frente del obispo.<sup>318</sup> El largo documento cita, uno a uno, a los 112 pueblos, cuyos oficiales desfilaron bajo los ojos benévolos del pastor y, hay que añadir, del alcalde mayor. Este último, don Diego de Rivera y Cotes, es citado puntualmente por los oficiales: presentan la autodenuncia de su pueblo —afirmaron— “movidos de los requerimientos, amonestaciones y amor que les muestra su Alcalde Mayor”.<sup>319</sup> El acontecimiento, notorio,<sup>320</sup> por un lado, atestigua la tregua (en algunos casos más aparente que real, como veremos) que todos los pueblos de la comarca aceptaron, seguramente por efecto de la sentencia del alcalde Mier del Tojo;

<sup>317</sup> En un caso que extraordinariamente tardó unos años, el defensor de un indio de Tiltepeque (pueblo bixano del Rincón), acusado de ser brujo y curandero, invoca precisamente el perdón del obispo: “[...] pues de todo se confesó y delató ante el Ill.mo obispo que estuvo en esta villa que fue por noviembre del año setecientos y cuatro, quien fue servido conceder a los sacerdotes diesen y dio el señor obispo la absolución general a todos los indios de esta jurisdicción, los que estaban incurso en el crimen de los diabólicos maleficios”. AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 8, f. 27v.

<sup>318</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 734, ff. 377r-440r.

<sup>319</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 734, f. 385v.

<sup>320</sup> En estas circunstancias se reunieron las informaciones y los 99 calendarios que Alcina Franch analiza en sus destacados estudios (“Los dioses del panteón zapoteco”, en *Anales de Antropología*, vol. 9, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972, pp. 9-43, y *Calendario y religión...*, *op. cit.*). Se trata de pequeños cuadernos que copian en letras latinas, desde un original a veces prehispánico, el “calendario” sagrado, o sea un ciclo de 260 días que resulta de la combinación de las 20 divinidades con una secuencia de números de 1 a 13. El uso de este “calendario”, imprescindible en la adivinación, cubría toda Mesoamérica, y se observa y honra aún hoy en día. Recientemente David Tavarez (*The Invisible War...*, *op. cit.*, pp. 144-158; pp.194-211 y *passim*) ha propuesto una lectura que corrige, completa y enriquece lecturas anteriores.

por el otro, cobra importancia especial precisamente por otorgarle al alcalde mayor un papel sobresaliente en la lucha contra la idolatría<sup>321</sup> —un papel que se les sustrae (se podría concluir) a aquellos que tendrían que haber sido los verdaderos responsables de la conversión y confesión de los naturales de Villa Alta, es decir, los frailes dominicos.

Más interesante todavía, para seguir el hilo de mi discurso, es la circunstancia específica en la cual este expediente fue exhibido. La presentación de este cuaderno, de hecho, es parte de una documentación que en mayo de 1706 el mismo Maldonado envió al tribunal de la Inquisición de México, para demostrar lo infundado de las acusaciones imputadas contra el alcalde mayor don Diego de Rivera por un fraile dominico. Éste, nombrado en 1704 como juez eclesiástico por el mismo obispo, había llevado a cabo una especie de investigación, muy poco regular bajo el perfil jurídico, sobre el caso de tres indios de Betaza, culpables de idolatría y, según lo que él había comprobado, puestos en libertad por el alcalde mayor a cambio de dinero.<sup>322</sup> El escándalo que siguió a la gravísima acusación fue grande, y en el tribunal de la Inquisición de México, donde el religioso había remitido el material acusatorio, se juntaron, en rápida sucesión, las cartas inquietantes del fraile, siempre más marginado, privado de sus cargos, progresivamente aislado, desautorizado por su mismo provincial y finalmente, casi preso en el convento mexicano de su orden, con los mensajes indignados del obispo, quien llegó a acusar de loco al sacerdote, y defendió, como hemos visto, la integridad del alcalde mayor, probando su completa entrega a la causa de la fe, y enfatizando la gravedad de la acción del fraile quien

intentó deshonorar a un caballero como don Diego de la Rivera, de la primera nobleza de Castilla, y un ministro tan celoso del servicio de Dios y de el Rey, y de tan gran celo y discreción, para la extirpación de la idolatría de la Villa Alta, que

<sup>321</sup> Me parece significativo que durante la visita del obispo a la autodenuncia participaran también los indios presos en la cárcel real de Villa Alta, quienes se dirigen a don Diego de Rivera para que “los ayude con su señoría ilustrísima sobre sus muchas culpas que han cometido contra Dios y el Rey y especial las grandes idolatrías que en todos los pueblos de dicha jurisdicción se han ejecutado, generalmente alegando largamente cerca de ellas”. AGN, *Inquisición*, vol. 734, f. 388r. Maldonado envió al notario para recibir la ratificación de los presos en la cárcel.

<sup>322</sup> El proceso, fulminado contra los tres reos (padre y dos hijos, que se acusan unos contra otros) por el alcalde mayor, se encuentra en AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 11 bis. En cuanto a la investigación del fraile, los autos se encuentran en el mismo expediente de la Inquisición, ya que el dominico los envió al tribunal para comprobar sus acusaciones.

a su aplicación y a su imponderable trabajo se debe el haberse reducido a nuestro gremio católico ciento y doce pueblos que tiene aquella provincia.<sup>323</sup>

Al enviar al inquisidor de México este singular documento, el obispo confirmaba los méritos de De Rivera en la lucha contra la idolatría, y se declaraba “testimonio ocular de muchas más acciones heroicas de don Diego de Rivera en orden a la conversión de los indios, cuantas pueden inferir de sus memoriales”.<sup>324</sup> A pesar del cruel trato, las acusaciones que el religioso dirige al alcalde mayor no cesan, al contrario se organizan en siete puntos; el último de ellos confirma “el empeño del Alcalde Mayor en no castigar a los maestros de idolatría de sus pueblos”, bajo el pretexto que en caso contrario los pueblos podrían rebelarse (“protestando el que se atumultuaran”). En realidad —sugiere el fraile— manteniendo en los pueblos a los maestros de idolatría, don Diego de Rivera logra asegurarse “la tanda de mantas que [los indios] temerosos hacen, y siempre estarán contribuyéndolas con el exceso que se sabe”.<sup>325</sup>

Entre los testigos que el fraile citaba en sus cartas, encontramos a aquel Tomás Xixón, del cual hemos conocido su celo religioso, cuando señaló al alcalde mayor en turno la lamentable situación del pueblo de Zoogocho, donde durante las fiestas hasta los niños se emborrachaban.<sup>326</sup> El fraile, en fin, denunciaba a Rivera por “el odio y desafecto a mi sagrada Religión”, cuyos ministros y religiosos había mortificado, hasta el punto que “por causa de él se han desterrado y depuesto de curatos y vicarías a varios religiosos de la orden”. En esta denuncia se vislumbra una indirecta censura hacia el obispo (sin cuyo consentimiento estas destituciones no hubieran podido tener lugar),

<sup>323</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 734, f. 378r-v.

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*, f. 436r. La opinión —que fray Gaspar parece sugerir— de que los maestros de idolatría, lejos de interpretar el sentimiento de la comunidad, eran en realidad los prepotentes caciques de ella, no era una opinión común, siendo la visión general aquella de la idolatría como una postura compartida por toda la comunidad. Aun así, esta idea expresada por el inquieto dominico merece atención, como discutiré más adelante, a propósito de don Lorenzo Rosales.

<sup>326</sup> Xixón resulta ser a la sazón el gobernador de Betaza —una medida tomada, se puede imaginar, después de los acontecimientos que llevaron al proceso que he ya referido—. Retomando la cuestión anteriormente esbozada (véase nota núm. 199), **se vale observar que la elección de los gobernadores era probablemente sujeta a negociaciones, y que una modificación significativa —la designación por parte del alcalde mayor— es probable que fuera introducida, aunque de manera provisional, en momentos particulares.**

que se vuelve explícita en otra misiva, dirigida al mismo tribunal, en la que afirma que

después de la absolución y perdón general que su señoría ilustrísima hizo, no sólo ha resultado el caso presente [es decir los tres idólatras de Betaza] sino que paran en mi poder nuevos autos de idolatrías y supersticiones de diferentes pueblos: de que se infiere que no fue verdadero arrepentimiento de aquellos que su señoría absolvió pues ni delataron a estos ni menos entregaron los instrumentos de idolatría, pues unos paran en mi poder y otros muchos que tiene el Alcalde Mayor de Villa Alta.<sup>327</sup>

Ha llegado el momento de señalar un detalle: este religioso —tal vez no “loco” como quiso definirlo el obispo en sus misivas a la Inquisición, pero sin duda obsesionado con el tema de la idolatría— es el mismo padre Gaspar de los Reyes que había sido cura de San Francisco Cajonos en 1700. Lo recuerda enfáticamente él mismo, en otra de sus muchas cartas a los inquisidores de México, afirmando que aquella vida que ahora sus enemigos (encabezados por el mismo obispo) quisieran quitarle, él la ofrecería

muy gustoso por la honra de Dios, como la expuse en el descubrimiento de aquella célebre idolatría de Cajonos, que se me debió a mí, arrojándome a la medianocha entre más de mil indios idólatras que estaban sacrificando al demonio, como consta de autos que estaban en esta real audiencia de México; siendo este descubrimiento principio y origen de que se descubrieran en aquel territorio los que después acá se han descubierto.<sup>328</sup>

El caso de fray Gaspar, iniciado a finales de 1705, duró hasta junio de 1707, cuando el religioso, obligado por los acontecimientos a mesurar su actitud, sólo pedía ser reintegrado a sus cargos, lo que es probable no le fue concedido, “por

<sup>327</sup> *Ibid.*, f. 433v.

<sup>328</sup> *Ibid.*, f. 427r. Una frase contenida en la carta que fray Alonso de Vargas envió al padre provincial dos días después del tumulto, cuando aún no estaba clara la dirección que los acontecimientos irían a tomar, nos sugiere qué tan dramáticamente tuvo que vivir fray Gaspar esta experiencia: “[...] el Padre Fr. Gaspar se va desmayando mucho, que pienso pide a V. Reverencia lo saque de aquí”. Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos...*, *op. cit.*, apéndice cuarto, p. 134. De hecho fray Gaspar de los Reyes fue sacado de San Francisco (en un documento de mayo de 1701 resulta cura fray Miguel de Rojas), y al mismo tiempo de los hechos que estamos narrando era cura interino de la doctrina de Santiago Zochila.

dichos excesos a los cuales, por haber sido públicos, es necesario dar pública satisfacción, que no se diera si se le restituyera al dicho fray Gaspar de los Reyes el ejercicio de comisario del Santo Oficio”.<sup>329</sup>

La marginación de fray Gaspar se inscribe en el mismo clima político que había producido la censura del alcalde mayor Del Tojo y su asesor por la ejecución de los 15 reos de San Francisco Cajonos. Sin embargo, es necesario añadir que dicha censura no era universalmente compartida. En el material de archivo relativo a la idolatría en el pueblo de Betaza (1703-1705), varias veces citado, emerge una información que amerita mucha atención. En el transcurso del interrogatorio se supo que uno de los jóvenes del pueblo había sido azotado por las autoridades al considerársele sospechoso de haber denunciado al pueblo de idolatría, acontecimiento que al parecer fue acompañado por los comentarios de las mismas autoridades que afirmaron “que mejor era matarlo como habían hecho los de S. Francisco Cajonos [subrayado en el texto], que para qué era aquel vendedor del pueblo”.<sup>330</sup>

En la última requisitoria, a principios de 1705, el fiscal acusador retoma la referencia al caso de Cajonos e, ignorando la censura de la Audiencia sobre el fallo de hace tres años, no se contuvo en afirmar que los hechos de Betaza constituían prueba de que, “a no permanecer las cabezas en las estacas de los que en dicho pueblo se ajusticiaron”, no habría freno a la bárbara osadía de dicho pueblo idólatra; la benignidad que se ha tenido con ellos, agregó el fiscal, por otro lado, “les dañó tanto que ya dicen que el que Vuestras Mercedes la tengan con ellos proviene de autoridad de sus dioses”.<sup>331</sup> Más significativas todavía resultan estas afirmaciones, si agregamos que el fiscal que las pronunció es Juan Tirado, uno de los españoles que había sido protagonista de los hechos de septiembre de 1700.<sup>332</sup>

Más allá de la frágil alusión que se guarda en las actas, el caso de fray Gaspar de los Reyes se entrelaza de una manera profunda con los hechos de San Francisco Cajonos, y parece cerrar el círculo de manera totalmente inesperada, ya que los protagonistas de aquel acontecimiento, los “heroicos” religiosos

<sup>329</sup> Ésta es la opinión del fiscal. AGN, *Inquisición*, vol. 734, f. 440r.

<sup>330</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 7, exp. 9, f. 51v.

<sup>331</sup> *Ibid.*, f. 102r-v.

<sup>332</sup> Juan Tirado, maestro de platero, residía en el pueblo de Yatzachi, donde le enviaron un recado los religiosos y los españoles la mañana después del descubrimiento de la idolatría en San Francisco Cajonos. Tirado estuvo entonces entre los que defendieron el convento durante el tumulto.

de la trágica noche del 14 de septiembre fueron marginados,<sup>333</sup> mientras los “idólatras” eran puestos en libertad por la justicia secular (representada por el nuevo alcalde mayor) y perdonados por la justicia eclesiástica, provocando la indignación de aquellos españoles que, como Tirado, durante los trágicos hechos habían tenido un rol destacado en la defensa de la fe. Esta conclusión —no prevista y hasta paradójica si nos quedamos en el limitado campo del tema del castigo de la idolatría— cobra sentido hasta resultar obvia si, como he intentado hacer, la colocamos en el contexto más amplio de las múltiples relaciones que ataban a los distintos actores: el poder temporal (la Audiencia y el alcalde mayor); el poder religioso (las órdenes y el obispo); y las mismas comunidades indígenas. Es a estas que debemos ahora dirigir nuestra atención, para tratar de reconstruir su *participación*, es decir, la manera en que se apropiaron de las reglas del juego, después de haberlas interpretado: aceptándolas, rechazándolas o tergiversándolas.

<sup>333</sup> Como ya he citado, fray Gaspar informa que por causa del alcalde mayor se han desterrado y depuesto de curatos y vicarías a varios religiosos, cuyos nombres hemos encontrado en los documentos de esta época. Específicamente a fray Alonso de Vargas, que tuvo un papel central en todos los casos de idolatría de aquellos años, culminando en el caso de San Francisco Cajonos. AGN, *Inquisición*, vol. 734, f. 434r.



IV

PUEBLOS E IDOLATRÍAS



## INTRODUCCIÓN

Acerquemos entonces la mirada a los pueblos de indios. Es ahora más que nunca necesario moverse con la cautela ya señalada al principio de este trabajo, pues son muchos los obstáculos que nos impiden hallar la voz de los protagonistas. No podemos eliminar esos obstáculos, sin embargo podemos dotarnos de instrumentos nuevos, de “prótesis” que pueden volver más finos los instrumentos habituales. El documento, en estos casos, debe ser leído y observado con sospecha redoblada, utilizando además una lectura entre líneas, atenta a los indicios involuntarios, a los detalles que en apariencia son irrelevantes. Debemos utilizar todos esos indicios a manos llenas, en especial cuando manejamos un número elevado de casos, aceptando también correr los riesgos implícitos de un enfoque de tipo serial, fundado sobre las estadísticas. Intentaré conjugar las dos vías. Por un lado, prestaré mi atención al elemento individual, a la singularidad del caso: he apuntado a estos elementos, especialmente evidentes en los procesos más consistentes, en los que es posible hallar un elemento narrativo que, además, muchas veces se impone a la atención por la manera misma en que la documentación fue recogida. No es raro encontrarse con un material acucioso, con actas redactadas con una cierta habilidad, capaces de captar un matiz, un detalle escondido, que logran sugerir un sentimiento, una emoción y hasta un pensamiento secreto. Por otro, no descartaré la otra vía, la mirada atenta a los aspectos comunes a todos los casos (y bajo este aspecto aún el documento más escueto tiene mucho que revelar).

Un punto de partida importante para cumplir con estos propósitos lo constituye una pregunta: ¿qué rol ocupó la ley del rey de España en la vida de los indios? Considerando que mis fuentes para reconstruir la voz de los excluidos son básicamente documentos legales, y que éstos, en la casi generalidad de los casos, están escritos por manos españolas, la pregunta es ineludible, a menos de dar por sentada una visión de total pasividad de los indios y de pura coerción de los españoles, visión que he rechazado a lo largo de este

escrito. La respuesta ha sido ya implícita en mi presentación de los documentos, ya que, por medio de aquella lectura entre líneas, capaz de “exprimir la documentación hasta sacarle sus últimas gotas”,<sup>334</sup> que he alegado varias veces, ha sido mi preocupación encontrar, más allá de las palabras literales (pero a veces también aquellas), la actitud de los indios, su propia construcción de los hechos y, en última instancia, su utilización (más o menos exitosa) de los instrumentos legales que el poder les ofrecía. Este marco general en el que hay que colocar la actuación de las repúblicas de indios, se enriquece, gracias al material específico proporcionado por el tema de la idolatría, de unos caracteres peculiares, que en seguida intentaré ubicar y explicar.

<sup>334</sup> Calvo, Thomas, *Vencer la derrota...*, *op. cit.*, p. 23. Y de verdad el autor cumple con su intento, por lo menos en la reconstrucción de algunos aspectos de la vida cotidiana de los pueblos analizados (Yasona, principalmente).

## I. EL PODER LOCAL

### DELACIONES Y CONFLICTOS

Empezamos con decir que, al igual que el de Cajonos, todos los casos de idolatría de la segunda mitad del siglo xvii, con antelación citados y analizados —o sólo brevemente referidos—, así como los casos de los primeros años del siguiente siglo, que veremos, tienen en común un elemento: todos son promovidos por una delación, casi siempre anidada dentro de la misma comunidad. Dentro del mismo pueblo la acusación de idolatría (es decir, de seguir la vieja costumbre, de practicar *las idolatrías*), en un periodo como el que estamos examinando, en el que las autoridades españolas prestaban mucha atención a dicho crimen, es obvio que se volviera un instrumento de venganza de enemistades personales de fácil acceso,<sup>335</sup> y de hecho, el procedimiento judicial tomó en cuenta este elemento, tratando de vigilar aspectos como la credibilidad y las motivaciones de los denunciantes y los testigos. Sin embargo, mientras en los casos analizados en el capítulo anterior la denuncia se presenta casi siempre como una cuestión privada, en los pocos casos que conocemos posteriores a los acontecimientos de San Francisco Cajonos, las enemistades personales, que por supuesto no desaparecen, siempre se entrelazan con conflictos más amplios y “corales”, y más que a ceremonias privadas aluden a las de carácter público.

El conflicto entre generaciones constituye uno de los componentes del inagotable caso de Betaza, del que hemos hablado mucho. Joseph de Celís, el delator, era hermano menor (probablemente medio hermano)<sup>336</sup> del mucho más anciano Nicolás de Celís, un maestro de idolatría muy respetado (había sido tres veces fiscal, además de escribano y maestro de doctrina y de capilla).

<sup>335</sup> A este propósito Thomas Calvo (*Ibid.*, p. 238) observa: “La religión efectivamente se encontraba en el centro de la lucha entre los clanes de Yasona, pero quizá menos como principio rector que como instrumento de combate”.

<sup>336</sup> O también primo —sabemos que las autoridades españolas no siempre supieron y quisieron entender el sistema de parentesco de los naturales.

El joven de Celís, incluido en la bandada de los presos, afirmó que era verdad que la idolatría era costumbre muy antigua en su pueblo, sin embargo “este que confiesa no ha ido, que sólo los viejos van”. La afirmación de este reo, relativamente joven (tenía 32 años), introduce el tema del conflicto generacional, que las transcripciones de las actas del proceso, dichosamente, lograron reflejar. Son los mozos —según el alcalde y los otros oficiales del pueblo— los que acusaron a la comunidad de idolatría ante el alcalde mayor.<sup>337</sup> Retomando la distinción entre las prácticas privadas y aquellas públicas, resulta que son las públicas las ceremonias en las que los mozos (los que aparecen en el interrogatorio llevado a cabo por el alcalde mayor tienen alrededor de 20 años) no pueden dejar de participar. La desdeñosa declaración de Joseph de Celís, quien se niega a participar, es seguramente una excepción, causada por ser, como su hermano, un personaje eminente en la comunidad.<sup>338</sup> Este conflicto generacional implícito<sup>339</sup> representa un detalle interesante y, junto con otros conflictos que otros documentos nos sugieren, confirma que dentro de un mismo pueblo las idolatrías (es decir, la *performance* de las antiguas tradiciones) eran ocasión de importantes facetas en la dinámica social. En un caso de 1731 el conflicto que alimenta las acusaciones de idolatría contrapone a dos *barrios* (o sea estancias), que desde tiempo atrás estaban en conflicto entre ellos.<sup>340</sup> Asimismo, la casi total ausencia de las mujeres en nuestros documentos no pudo impedir que el conflicto de género traspasara el umbral doméstico. Hemos visto que fue una mujer la que denunció a su esposo, en el caso de Zoogocho de 1692, pero no conocemos las razones y menos el desarrollo del caso. Al contrario, tenemos información suficiente —y muy interesante— para un caso más tardío: en 1718 Mariana Martín, del pueblo de Lachitaa, informa al yerno (preso en la cárcel de Villa Alta por razones que no conocemos) de una idolatría que el pueblo estaba preparando. Por medio del alcaide de la cárcel, la noticia llega al alcalde mayor, el cual interroga

<sup>337</sup> Es aquí donde se hace referencia a San Francisco Cajonos, como hemos visto, para aplaudir la muerte que les dieron a los dos traicioneros.

<sup>338</sup> Al igual que en el caso de los jóvenes doña Catalina y don Domingo que hemos encontrado en los procesos de Yanhuitlán, para responder a la pregunta del peso que, en este conflicto, tenía una concepción distinta del hecho religioso, se requiere de investigaciones más extensas y profundas.

<sup>339</sup> Lo nota también Thomas Calvo, *Ibid.*, p. 192.

<sup>340</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 12, exp. 25. Se trata de un caso muy complejo, en el que la idolatría —aludida sólo por unas referencias a la Perpetua, es decir, la cárcel para los idólatras— probablemente es nada más un pretexto para dar voces a conflictos internos.

a la mujer, que depone haber tenido un disgusto con su esposo, exponiendo extensamente las razones, que así el escribano reasumió:

Hacia unos días, el esposo le había comunicado cariñosamente que por ayer y hoy, tenía el pueblo dispuesto sacrificar en el platanar que está abajo del pueblo, como antes lo habían hecho, para lo cual tenían dispuestas catorce tinajas de tepache [...] para las cuales habían contribuido todos los del pueblo a tres reales cada uno, como para los gallos de la tierra, plumas verdes y demás al uso antiguo. Y que porque se excusó la testigo a dar los tres reales se disgustó y [la] aporreó dicho su marido, y Juan de Santiago, fiscal de su pueblo, le aconsejaba que mejor sería matarla de una vez, por que no fuese a contar lo que le habían comunicado, y que por esto se ausentó y midió el tiempo en que podían hacer el sacrificio para avisar, como lo hizo”.<sup>341</sup>

De esta delación (que atestigua un conflicto familiar que probablemente se entrelazaba con otros asuntos que no podemos conocer) se pone en marcha una pesquisa que revela el persistir en el pueblo de las ceremonias antiguas, que vienen descritas con muchos detalles por los testigos, entre los cuales sobresale, además del amplio uso del *tepache*, la presencia de dos maestros del vecino pueblo de Betaza, encargados de tocar el *teponaztle*. Todos los instrumentos de idolatría esperados fueron cabalmente encontrados en un cateo que el alguacil mayor realizó en la casa donde la ceremonia se había realizado.<sup>342</sup> En su diligencia el oficial declaró que

halló en una sala de adobe y paja ocho tinajas de tepache llenas, grandes, y otras bajas con asiento que demostraban haber tenido tepache, y pasado a otra sala de la misma fábrica, halló en ella en un rincón un teponaztle de madera, [...] y un petate lizo y dicha sala muy limpia y toda en redondo de bancos bajos, al parecer donde concurre número de naturales y en esta sala halló en unas hojas de plátanos un ingrediente de maza y semilla que no se sabe de que sea; y en el tapanco de dicha sala halló unas piedras con agujeros labradas encertadas en un hilo de varios colores y tamaño y tres o cuatro de ellas dentro de una cajita como de polvo y una cascara de palo como gamuza en que estaban envueltas dichas piedras.<sup>343</sup>

<sup>341</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 11, exp. 5, f. 4r.

<sup>342</sup> La casa pertenecía a Melchorra María, quien, cuestionada sobre la razón del tepache y de los demás objetos, “respondió que ella era una pobre viuda, que no sabía nada”. *Ibid.*, f. 5v.

<sup>343</sup> *Ibid.*

Las idolatrías, en suma, promovían tensiones y disentimientos de varios tipos, y se colocaban también en el trasfondo de conflictos de clase y de poder, que se articulaban ya sea en la forma más obvia (no siempre los macehuales estaban conformes con la realización de las idolatrías, que comportaban un esfuerzo económico para la adquisición del material), o sea en formas más sutiles, como cuando la acusación de vivir “todavía en la ley de nuestros padres antiguos pues lo demuestra con andar señalando días para casamientos, para sembraduras y para pestes, diciéndonos tal día es bueno y tal es malo”, se acompaña con aquella de ser “mandón, y que él ha de hacer y deshacer, queriéndose hacer gobernador y que sus parientes y amigos sean alcaldes”.<sup>344</sup>

Es muy interesante la petición que de Santo Domingo Roayaga, pueblo nexitzo de Villa Alta, fue dirigida al “padre ministro de Dios, quien está en su lugar, y al señor alcalde mayor en lugar del rey y justicia que es nuestro amo y señor a quien siempre le tememos”. Después de haber hecho profesión de reverencia y obediencia,<sup>345</sup> 15 principales y unos 77 otros naturales (probablemente macehuales) acusan a seis “alborotadores e inquietadores que andan aconsejando por el pueblo a todos los mozos”. Entre ellos “Juan Gutierrez hace oficio del demonio” mientras que Pedro Manzano “siempre bebe la yerba nombrada *xonaxi* y los hongos *nana caque* y todavía hace lo que hacía la gente antigua”.<sup>346</sup> Los casos presentados tienen un significado distinto, dependiendo de si se trata de la delación de individuos y de partidos disidentes, o de la acusación que las autoridades locales, conforme a la función que encarnan, dirigen a las autoridades españolas. Sin embargo, en todos los documentos, que corren durante más de 50 años y presentan escenarios relativamente diferentes, pueden trazarse algunos elementos comunes, que caracterizan a la jurisdicción de Villa Alta: la ausencia de un cacicazgo personal y, por lo tanto, el papel fun-

<sup>344</sup> El documento es de 1706 y el pueblo es Yalalag. El trasfondo es todavía la visita de Maldonado, que viene explícitamente citada: “Pues cuando su señoría [el alcalde mayor, al cual es dirigida la petición], en compañía de su ill.mo obispo recogió todas nuestras malas costumbres de ídolos, papeles y otras cosas, traía el dicho Juan Felipe un libro de dichas idolatrías y mirando no le apuraron se lo volviese a llevar, por el cual está gobernando y enseñando”, AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 12.

<sup>345</sup> “Señor mío muy amado besamos tus pies y tus manos veinte veces toda la gente caciques y todos los principales y naturales que aquí estamos [...]. Señor muy querido y amado, siempre atendemos y oímos lo que nos dice la justicia, alcaldes mayores y ahora te rogamos mucho delante de ti que eres nuestro Alcalde Mayor”, AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 19, 1706.

<sup>346</sup> *Ibid.*

damental de los principales, en especial en su función, rotatoria, de oficiales del pueblo.<sup>347</sup>

### LORENZO ROSALES, CACIQUE

Para entender mejor esa característica peculiar de los pueblos de Villa Alta, dejaré por un momento los linderos de esta alcaldía mayor para presentar el interesante caso de don Lorenzo Rosales, cacique de Teojomulco (en la Sierra Sur de Oaxaca, hoy distrito de Sola de Vega, importante por las minas de oro y plata que se descubrieron después de la Conquista). El material que nos ha llegado (por estar, de manera casual, entre los documentos que Gillow encontró durante su búsqueda sobre los hechos de San Francisco Cajonos)<sup>348</sup> es incompleto, y no nos permite una reconstrucción satisfactoria de los hechos, sin embargo, nos presenta un caso interesante, y distinto de los que hemos encontrado en Villa Alta: el caso de un cacique que ejerce su vasto poder personal también por medio de la imposición de ceremonias idolátricas a los numerosos macehuales bajo su sujeción. Las investigaciones acerca de la idolatría de don Lorenzo Rosales abarcan un periodo de tiempo muy largo: habían empezado alrededor de 1688 (en aquel entonces era obispo Sariñana, del cual hemos conocido el esmero antiidolátrico), concluyéndose con una primera detención del cacique, en su pueblo y luego en Antequera. Había salido, las dos veces, de la cárcel, gracias al pago de una caución. En 1714, todavía el caso no se había cerrado definitivamente y el obispo Maldonado libraba un mandato para que lo llevaran a la cárcel eclesiástica de Oaxaca.<sup>349</sup> Los documentos en nuestro poder se refieren a finales del siglo, cuando el cacique, a quien en 1691 se concedió licencia para que, teniendo tierra propia, pudiera “sembrar caña, hacer

<sup>347</sup> John Chance señala que en la época prehispánica estas poblaciones nunca tributaron a la Triple Alianza, lo que conllevó que no se reforzara entre ellos aquella nobleza local que la penetración azteca necesitaba para asegurarse el dominio y el tributo.

<sup>348</sup> Gillow, Eulogio, *Apuntes históricos...*, *op. cit.*, p. 135, nota núm.1, opina que don Lorenzo, “obligado á permanecer en la ciudad de México, fomentaba desde allí la idolatría en diversos pueblos de Oaxaca, y se ha creído que no fue extraño al tumulto de Cajonos”. En realidad, la referencia que a don Lorenzo Rosales hace la carta que el Cabildo envió al virrey el 19 de septiembre de 1700, en ninguna manera establece una relación entre el cacique de Teojomulco y el caso de San Francisco Cajonos. Véase AHAO, PSFCTC, f. 59r.

<sup>349</sup> Archivo Judicial de Teposcolula, *Criminal*, exp. 756.

un trapichillo para molerla y de ella fabricar panicha o miel de la permitida”,<sup>350</sup> podía fácilmente comprar a sus testigos y aterrorizar a los macehuales, que a menudo eran sus trabajadores. Cuenta un testigo que el cura beneficiado del partido le había ordenado no ratificar las declaraciones contra don Lorenzo; cuando el testigo expresó su inconformidad (por no querer “faltar a la verdad”), el beneficiado se enojó con el declarante al punto de pegarle y ponerle un par de grillos. El esmero del cura se explica después, en las palabras que don Lorenzo, inmediatamente después de salir de la cárcel, dirigió al testigo (que era su trabajador): “mucho dinero me ha costado lo que has dicho de mí, que sólo el Padre me ha costado más de cuatrocientos pesos, y así seamos amigos y no andemos con pleitos”.<sup>351</sup> Varios testigos, al principio reticentes, confiesan haber recibido amenazas, mientras los que habían atestiguado contra su amo declaran haber sido azotados de manera repetida. De todos modos, al caso de don Lorenzo no se aplica la hipótesis, sugerida por fray Gaspar de los Reyes, de la existencia de caciques idólatras aliados al poder local español, pues, igual que en los casos de idolatrías del común, está muy presente el elemento antiespañol y las implicaciones de rebelión. Un testigo afirma que

también sabe por haberlo oído que dicho Don Lorenzo estando en la estancia de vacas de la comunidad de este pueblo habrá como tiempo de trece años, dijo, con ocasión que habían muerto un ternero los mineros vecinos de dicha estancia [...]: “¿por qué no cogéis seis o siete guacalotes y los degolláis y lo lleváis a ofrecer a la cima de este monte donde depende las dichas minas para que se agüen y destruyan y no saquen plata de ellas, con esto no tendremos mineros que hagan daño?”<sup>352</sup>

Los acontecimientos de don Lorenzo de Teojomulco, que presentan características tan distintas a las que hemos evidenciado en los de Villa Alta, nos ayudan, por contraste, a entender mejor esta región, en la que, como sabemos, el liderazgo de un cacique no se consolidó (o no se mantuvo después de la Conquista), y donde el poder lo encarnaban el cabildo y el gobernador, ocasionando aquellas formas de culto peculiarmente comunitarias que el material de archivo ha hecho revivir, y confirmando cómo, en particular al iniciar el siglo XVIII, las idolatrías (en el sentido, repito, de realización pública de ceremonias tra-

<sup>350</sup> AGN, *Indios*, vol. 31, exp. 26, f. 17r- v.

<sup>351</sup> AHAO, PSFCTG, p. 53.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 58.

dicionales) son decisión del común, y son cuidadosamente manejadas por los oficiales en funciones. Sin por esto dejar de impregnar la vida familiar de los individuos, y manteniendo siempre el aspecto contradictorio y conflictivo imprescindible en la relación entre el ámbito público y el privado, las ceremonias idolátricas —las *idolatrías*— son de manera evidente ceremonias públicas, o mejor dicho, oficiales, y a menudo coinciden, además, con las fiestas religiosas del calendario católico, en especial el santo patrono del pueblo. En suma, esta característica social de Villa Alta contribuyó a que la permanencia de las tradiciones prehispánicas (en sus términos más generales, tan obvia aquí como en cualquier otra parte) asumiera un carácter colectivo, público y por lo tanto “oficial”, más marcadamente que en otros lugares. No se trató, es evidente, de un fenómeno asentado e inmutable, tampoco homogéneo en toda la jurisdicción. Los casos que he examinado indican que esta práctica pública se había difundido especialmente en los pueblos cajonos, acentuándose conforme termina el siglo. Para captar mejor la peculiaridad de lo que acontecía en los pueblos de la jurisdicción en los umbrales del siglo XVIII, compararemos el caso de Matheo Pérez —el gobernador “mestizo” de Santiago Atitlán— y el del pueblo de Betaza: un individuo, aunque figura pública de realce en el pueblo, en el primer caso; todo un pueblo, en el otro.

### CEREMONIAS IDOLÁTRICAS PARA EL BIEN DE LA COMUNIDAD E IDOLATRÍAS PÚBLICAS

De las ceremonias que, según sus acusadores, Matheo Pérez había realizado, tenemos noticias no muy detalladas, sin embargo suficientes para que podamos desarrollar algunas consideraciones. Si es muy común la forma que dichas ceremonias asumía (sacrificio de un pequeño animal y ofrenda de sangre), más atención al contrario merece su génesis, el contexto en que se colocan y el fin al que se dirigen. Se trata de ceremonias *ordenadas* por Matheo Pérez, y por él realizadas, junto con los oficiales del pueblo. En su primera denuncia contra el gobernador, Juan Pacheco, el irreductible enemigo, afirmó que

este oficio de la idolatría a Matheo Pérez le fue enseñado por su padre, que lo usó muchos años por introducirse a ser gobernador y mandar en el pueblo; y, teniendo uso de razón dicho Matheo Pérez, le dijo su padre: “Sabes, hijo, que para que seas alcalde y gobernador en este pueblo y vivas en él entre estos naturales, has de hacer lo que ellos acostumbran en sus elecciones de alcalde y gobernador, que

es sacrificar gallinas y quemar copales al demonio en los lugares que señalarán. Y con eso serás siempre mandón en el pueblo y vivirás entre los naturales”. Y que luego en aquel año 1662, [Matheo Pérez] fue electo alcalde de dicho pueblo y desde entonces se continuó en el oficio de alcalde y gobernador, haciendo los dichos sacrificios e idolatrías.<sup>353</sup>

Por su reelección a gobernador, en 1671, desde San Ildefonso donde se había ido para recibir la vara del alcalde mayor, Matheo Pérez —según sus acusadores— había mandado a su esposa y a los otros oficiales que hicieran

sacrificios de gallinas y candelas al demonio porque pasara bien el año, no hubiera enfermedad en el pueblo, ni recibieran vejaciones los moradores de la justicia ni les viniesen otras calamidades temporales.<sup>354</sup>

Estas ceremonias eran parte del bagaje cultural de la comunidad y, por no poderse realizar públicamente, ocupaban un espacio “intermedio”,<sup>355</sup> en el cual las autoridades actuaban de manera secreta, por miedo a los españoles, pero con el tácito consentimiento de la comunidad, considerando estas prácticas rituales parte de su responsabilidad como gobernantes. Sin excluir naturalmente la existencia de prácticas individuales —al contrario, implicando su gran difusión— nuestro caso presenta ceremonias comunitarias: realizadas por los oficiales de aquel año, en nombre de la comunidad y para su bienestar.<sup>356</sup>

Veinte años después, entre los zapotecas de la sierra de la misma jurisdicción de Villa Alta, las ceremonias que los documentos atestiguan han adquirido un carácter más explícitamente público y comunitario y, por lo menos en el área de los cajonos, se han entrelazado con episodios, aunque no de patente rebelión, es seguro que de aquella resistencia al poder español que descansaba en su capacidad de organización y autonomía. Acerca de las idolatrías públicas, el

<sup>353</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 615, exp. 1, ff. 55v-56r.

<sup>354</sup> *Ibid.*, f. 165r.

<sup>355</sup> Tomo prestado el término de Nancy Farriss que, refiriéndose a Yucatán en el siglo xvi, crea un *middle-level niche* para aquellos cultos *corporate or parochials* que, igual que los cultos “idolátricos” a los cuales me refiero, no se colocan en un nivel completamente particular y privado, pero tampoco en un nivel público y político. Véase Farriss, Nancy, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1984, p. 296.

<sup>356</sup> En ocasión de la ceremonia en el cerro de Cempoaltepetl —confesó el mismo Matheo Pérez— se rezó para que no cayese el rayo y no fueran destruidas las campanas, pero también para que no hubiese enfermedades y hambre.

material procesal del pueblo “idólatra” de Betaza nos ofrece mucha información, ya que su primera parte (unas 50 fojas) está constituida por las deposiciones, largas y muy detalladas, de unos 15 reos: los oficiales del año, otros principales, y varios maestros de idolatría, principalmente de Betaza, pero también de Lachitaa, pueblo colindante.<sup>357</sup> El cuadro que esbozamos es el de una comunidad que, a causa del estado de alarma provocado por los hechos de San Francisco Cajonos y las visitas del obispo, debe enfrentarse con el temor de que la creciente vigilancia española descubra su normal actividad idólatra, y a la vez con la necesidad —precisamente por la urgencia de la situación— de reintensificar las ceremonias, en su doble función de protección de la comunidad frente a los peligros (¿y cuál peligro mayor que los cazadores de idolatrías, aun dispuestos a “perdonarlas?”) y de predicción de lo que esos tiempos de miedo y persecución traerán. Los presos hablan y relatan con abundancia, construyendo una trama unánime: hay muchos maestros en el pueblo (y en todos los otros pueblos del área),<sup>358</sup> algunos sólo ejercen en forma particular, pero la mayoría están a la disposición del común, y es por disposición de los oficiales que los maestros realizan las ceremonias. En ellas participa, forzosamente, todo el pueblo, que debe también contribuir a los gastos para comprar el material necesario.<sup>359</sup> A los maestros también se les encargan las predicciones: los alcaldes les obligan a beber una hierba que llaman *cuana betao*, para saber si habrá lluvia, si será posible capturar un venado o si habrá enfermedad en el pueblo.<sup>360</sup> Cada año los alcaldes tienen la obligación de realizar varias veces la ceremonia del común,<sup>361</sup> sin embargo, en

<sup>357</sup> Thomas Calvo presenta de manera eficaz estas ceremonias idólatras y su trasfondo. Véase Calvo, Thomas, *Vencer la derrota...*, *op. cit.*, pp. 229-235.

<sup>358</sup> A veces hay colaboración entre los pueblos. Un preso declara que “dos años lo estuvo enseñando Nicolás de Celis del Pueblo de Lachitaa, a quien le pagó el común de Betaza”, *AJVA, Criminal*, leg. 7, exp. 9, f. 36r.

<sup>359</sup> “Llevan pavos, perros chiquitos, plumas de *guacamaya* y de unos pájaros que llaman *viguinixila*; papel de cáscara de árbol, y unas piedras que llaman *guia guecacue*, y venados o ciervos, que al venado le sacan el venado [sic] y los demás animales los degüellan y con toda la sangre rocían dicho papel y plumas y unas tortillas chiquitas de maíz crudo de las cuales dan una a cada uno y de ella van echando una parte de la pequeña en dicho sacrificio; que esto lo hacen porque así lo hacían sus antiguos y así se ha acostumbrado toda la vida, que cada alcalde tiene obligación de hacerla”. *Ibid.*, ff. 36v-37r.

<sup>360</sup> Todos los reos confirman esta práctica, que puede realizarse también en privado para hacer predicciones particulares.

<sup>361</sup> Ocho o nueve veces, según los testigos. Se vale notar que según un testigo, las fiestas religiosas de Betaza, que comportaban la visita del cura, eran también ocho: “la fiesta de los

el último año, después de la visita del obispo, los alcaldes, temerosos, la efectuaron sólo tres veces. La visita del obispo es tema constante de las deposiciones de los reos. Un maestro, a propósito de la hierba *cuana betao*, declaró que

el año pasado de 1703 la bebió una vez (que los alcaldes juntan todo el pueblo para dicho acto), que fue habiéndose ido de la visita el señor obispo, y que lo que dijo después de haber vuelto del letargo en que se quedó y que da siempre, [fue] que ya habían caído en manos de Dios Padre, que se perdería la ley de sus antepasados, vendrán los españoles y nos quitarán todas nuestras cosas de los antiguos.<sup>362</sup>

Igualmente amarga y desolada es la predicción de otro maestro, quien sostuvo que

habría enfermedad en el pueblo y que se habían de llevar a sus padres y sus abuelos los españoles y ministros de doctrina, y que esto fue habiendo pasado ya la visita del señor Obispo.<sup>363</sup>

A pesar de estas predicciones, cuando —después de la visita del obispo— el ministro de doctrina los exhortó a que entregasen sus ídolos y pidiesen perdón, en la junta que se llevó a cabo para decidir qué hacer, casi unánimemente<sup>364</sup> los indios de Betaza afirmaron que “hasta perder la última gota de sangre no habían de entregar sus ídolos, a que convino todo el pueblo, diciendo así se hiciese, sucediese lo que sucediese”.<sup>365</sup> Sobre estos dramáticos asuntos los pueblos también se confrontaban y se juzgaban uno contra otro. Durante los hechos que estamos refiriendo un indio de Betaza le habló así a un regidor de Yalalag:

que si eran mujeres los del pueblo de Yalalag, que no merecían calzones, que mejor fuera se pusiesen las enaguas de sus mujeres que por que habían de haber

Reyes, que es la fiesta del pueblo, el día de la Purificación, Pascua de Resurrección, Espíritu Santo, Corpus, Rosario, Todos Santos, Pascua de Natividad”. *Ibid.*, f. 28v.

<sup>362</sup> *Ibid.*, ff. 37r.-v.

<sup>363</sup> *Ibid.*, f. 35v.

<sup>364</sup> Muchos testigos aseguraron que hubo también una minoría que proponía la entrega de los ídolos.

<sup>365</sup> *Ibid.*, f. 42r.

entregado sus ídolos sin haber hecho resistencia, y no haberlo entregado hasta perder la última gota de sangre.<sup>366</sup>

Y sobre estas bases establecían alianzas y solidaridad —aquellas uniones que los españoles temían tanto—. El joven De Celís (el “delator” que ya hemos citado) ya había hecho su deposición cuando, después de haber firmado, depone nuevamente, para añadir una importante declaración: en diciembre del año pasado los oficiales del pueblo y su hermano Nicolás de Celís

enviaron un papel [...] a los pueblos de Yaa, Yatee y Lachirio en que les amonestaban estuviesen con los de dichos pueblos de Lachitaa y Betaza para cualquier cosa o ruido que aconteciese, porque no habían de entregar sus ídolos ni ellos los entregasen, y que habían respondido así lo harían y no los entregarían.<sup>367</sup>

Al margen, fue anotado: *Ojo y Convocación*, lo que nos indica que esta declaración introdujo para los inquisidores el temido espectro de la sublevación del área, un temor motivado por la crecida capacidad de autonomía y organización que los pueblos de la Villa Alta habían mostrado, según se desprende de las instancias presentadas en el juzgado general de indios, que hemos citado arriba. De aquellas resulta que a finales de los años ochenta del siglo XVII y durante todos los noventa, los pueblos de la jurisdicción de la Villa Alta estaban denunciando con frecuencia unos u otros abusos (seculares y eclesiásticos), y creaban con ese fin una cadena de alianzas y convergencias puntuales, en la que las idolatrías podían en determinados momentos representar un eslabón.

## ¿EL FIN DE LAS IDOLATRÍAS?

Poco después del proceso de Betaza y Lachitaa,<sup>368</sup> los dos casos de 1706, citados en los párrafos anteriores, ocurren todavía en el contexto creado por las

<sup>366</sup> *Ibid.*, f. 9v.

<sup>367</sup> *Ibid.*, f. 50r.

<sup>368</sup> En el mismo documento que contiene la información sobre la revocación de la sentencia de los 17 reos de San Francisco Cajonos, podemos leer la sentencia dictada en este caso: los oficiales de ambos pueblos de Betaza y Lachitaa son condenados a penas de 100 y 50 azotes, además de la privación de los oficios públicos. También se ordenó que los maestros de idolatría “se mantuviesen en dicha prisión a la disposición del señor ilustrísimo obispo de Oaxaca”. AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 14. f. 35v.

visitas del obispo. En el primero las autoridades de Yalalag denuncian a un principal que había logrado no consignar al obispo un libro de idolatrías, con el cual —dijeron— “está[ba] gobernando y enseñando”.<sup>369</sup> En el segundo documento unos 90 indios, entre principales y macehuales del pueblo de Roayaga, acusan a seis “alborotadores e inquietadores” del pueblo; entre ellos —afirmaron— “hay uno que hace oficio del demonio”, mientras otro bebía hierbas y comía hongos y hacía “todo lo que hacían la gente antigua”.<sup>370</sup>

Después de esta fecha, los casos se vuelven escasos: un caso en 1718, otro en 1731 —ambos ya citados—. <sup>371</sup> Apuntando que en el Archivo de Villa Alta después de 1735 no existe ninguna referencia a ceremonias idolátricas, John Chance —quien analiza parte del material que he presentado— deduce que esta fecha indicaría, en el caso de las ceremonias comunitarias, el principio del predominio de los rituales católicos sobre los paganos, que, aun cuando continuaron, perdieron importancia.<sup>372</sup> Esta opinión me parece demasiado tajante, considerando el azar que a veces domina el descubrimiento de los documentos, y más cuando, por varias razones, la consulta de los archivos resulta problemática. Además, ¿cómo descartar la existencia de otros procesos, en particular los procesos fulminados por la justicia eclesiástica? Al contrario, existen algunos indicios que nos guían hacia estas hipótesis. Un documento de 1735-1736, por ejemplo, nos informa que el alcalde mayor, requerido por el obispo de Oaxaca, había quitado las varas al gobernador y a los alcaldes de Yalalag, acusados de idolatrías; estos últimos, sin embargo, habían obtenido una real provisión que les reponía en su cargo. La intervención del virrey, don Juan Antonio Vizarrón, arzobispo de México, consigue que el alcalde mayor los remueva del cargo por segunda vez.<sup>373</sup> Fue el tribunal eclesiástico el que se ocupó de otro caso, bastante más tardío (1768). La protagonista de este caso —del cual sería extremadamente interesante conocer más— es

<sup>369</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 12.

<sup>370</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 8, exp. 19.

<sup>371</sup> El caso de la mujer de Lachitaa que denuncia las idolatrías del pueblo, 1718 (AJVA, *Criminal*, leg. 11, exp. 05), y el caso de los dos barrios de Zoogocho, 1731 (AJVA, *Criminal*, leg. 12, exp. 25).

<sup>372</sup> “[I]n succeeding decades many pueblos of the Sierra Zapoteca came to abandon their communal pagan ceremonies. Where the rituals continued, they were less important, and the practice of ancestor worship seems to have declined as well. No mention of either exists after 1735, and we may conveniently take this date as marking the ascendance of Catholic over pagan ritual at the community level”. Chance, John, *Conquest of the Sierra...*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>373</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 13, exp. 5.

una mujer del pueblo mixe de Ayutla, Antonia Magdalena, esposa de Antonio Pedro,

a quien tienen por la Virgen y la consultan en todo, a la que pusieron en petates y mantas, sentada y a su lado dos ídolos de piedra, uno que figura un perro y otro un [zorro?] de alto de media barra, a quienes como también a la india hincaban las rodillas y cantaban<sup>374</sup>.

La debilidad de la cronología propuesta por Chance —como de otras— descansa, más que en las fechas elegidas, en las categorías que se están empleando que, por implicar una contraposición demasiado rígida entre el ritual pagano y el cristiano, resultan inadecuadas.

He llegado por esa vía a la encrucijada más importante de este largo recorrido, donde sendas diferentes confluyen, para enseñar la trama completa, que hasta aquí he mostrado sólo en pequeños retazos.

<sup>374</sup> AGEO, *Obispado de Oaxaca*, leg. 2, exp. 5.



## II. IDOLATRÍA Y CULTURA POLÍTICA INDÍGENA

### LA FIESTA DE JOSEPH FLORES, MAYORDOMO

La última pieza de esta construcción hay que buscarla en nuestro caso de San Francisco Cajonos y, precisamente, en su escena inicial: la ceremonia idolátrica en la casa del maestro de idolatría.

En el expediente sobre los hechos de Cajonos, que se guarda en el AVJA, se encuentra, fuera del orden cronológico, un documento de unas 20 fojas que en, *Apuntes históricos*, se reproduce sólo en parte. Comienza con un memorial que en marzo de 1701 don Joseph Patino de las Casas, en nombre de las autoridades del pueblo de San Francisco,<sup>375</sup> presentó al virrey. Era marzo de 1701: la ejecución de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles ya era más que una sospecha, que el alcalde mayor trataba, con sus pesquisas, de probar; al contrario, sin embargo, las autoridades indígenas pedían, por medio de su representante, que el virrey interviniera con el alcalde mayor para que dejara de molestar a los habitantes de los seis pueblos (quienes, para escapar de sus amenazas, se habían escondido en el monte, con grave perjuicio —insinuaron— al real tributo),<sup>376</sup> y aceptara recibir las declaraciones de los testigos que el común presentaba en su defensa. A tal fin el memorial presentaba, en no más de dos fojas, la versión oficial que las autoridades del pueblo de San Francisco elaboraron de los hechos, una vez superado el trauma inicial, cuando los mismos titubeos de las autoridades españolas les dieron el tiempo y la oportunidad para tratar de desarrollar su estrategia defensiva. No tenemos ningún documento que nos informe sobre el debate —seguramente complejo— que se realizó entre los

<sup>375</sup> ¿Cómo fueron elegidas, en aquel enero de 1701, las nuevas autoridades de los pueblos?, ¿cómo intervino el alcalde mayor? Son preguntas a las que no tenemos respuesta, y no queda más que suponer, como ya he dicho, que el gobernador don Gabriel Martín, del cual ya hemos hablado a propósito de la real provisión de 1703, era persona grata al alcalde mayor.

<sup>376</sup> Nótese que la misma petición se repitió casi dos años después, según cita la real provisión.

principales y las autoridades de los seis pueblos implicados, en el que distintas posiciones y hasta facciones se enfrentarían. No obstante, podemos leer al menos el resultado final de tan dramática labor. Me parece apropiado reproducir íntegramente estas dos fojas:

Don José Patino de Las Casas, por el Gobernador, Alcaldes y Oficiales de república y demás Común del Pueblo de San Francisco Cajonos de la jurisdicción de la Villa Alta de San Ildefonso, como mejor haya lugar en derecho, parezco ante Vuestra Excelencia y digo que la noche del día 14 del mes de septiembre del año próximo pasado, estando todos los más de los naturales del pueblo de mis partes en la casa de un indio principal, nombrado Joseph Flores, en un convite y festejo que hacían por razón de cumplir el tiempo de que dicho Joseph Flores acababa el cargo de mayordomo de la cofradía del Señor San Joseph, y prevenida la cena de gallos, tamales, tortillas y otras cosas de su usanza, dos indios de aquel pueblo, enemigos de mis partes, ocurrieron al Ministro de doctrina, suponiendo contra verdad estaban cometiendo idolatría en dicha junta y banquete; y habiendo ido dicho ministro y otro religioso, les quitaron los gallos y demás cosas que tenían prevenidos para cenar, sin que al tiempo de que les hallaron en la junta pudiese inferirse ni haber indicios de semejante delito; y sin más motivo que éste, los religiosos de aquella doctrina enviaron a llamar diferentes españoles quienes vinieron con armas; y convocaron dichos religiosos a cinco pueblos circunvecinos quienes habiendo venido y entrado algunos dentro del convento a ver lo que querían e inquirido la causa, uno de dichos hombres mató a un indio del pueblo de san Pedro de un pelotazo y otro le quebró un brazo de otro pelotazo a uno del pueblo de San Miguel, y con esta ocasión mis partes, llevados de algún enojo, y todo lo más del pueblo cogieron a los dos indios, les dieron algunos azotes y los llevaron al pueblo de San Pedro, adonde vino el Alguacil de la Villa Alta de mandado del Alcalde Mayor y le requirieron mis partes llevase dichos presos hasta que se sustanciase la causa, quien reconoció la muerte del indio y la herida del otro; y habiéndose los dos denunciadores huido de la prisión por haberlos soltado sus parientes, se despidieron diciendo se iban de dicho pueblo por decir les habían injuriado con dichos azotes y hasta el presente, aunque se han hecho varias diligencias en su busca por mandado del Alcalde Mayor de aquel partido, no han podido parecer; de todo lo cual se ha originado haberse dicho y publicado que mis partes han cometido el delito grave de la idolatría y que han de ser severamente castigados, no sólo ellos sino otros pueblos inmediatos, razón que les ha movido a todos los más el andar ausente de sus casas y dejar el pueblo desierto, sin que por diligencias que se han hecho por el Gobernador y Alcaldes han podido

reducirse, y los tributos están sin poderse recaudar y se siguen los demás perjuicios que desde luego pongo en la alta comprensión de Vuestra Excelencia, y discurren que los dos indios que dieron la supuesta noticia están ocultos para vengarse de todo el pueblo, suponiendo los mataron, como asimismo para no pagarse de todo el pueblo, suponiendo los mataron, como asimismo para no pagarse cantidad de pesos que debían; razones que han motivado a mis partes ponerse ante la presencia de Vuestra Excelencia por este escrito, para que se sirva mandar librarles despacho cometido al Alcalde Mayor de aquel partido, para que proceda a recibirles información a su tenor y, dada, la remita a este superior gobierno, y que interin se determine definitivamente esta causa, no moleste a mis partes y los deje volver a su pueblo sin [palabra ininteligible] de manera alguna; y se ruegue y encargue a los ministros de doctrina no les perjudiquen, y que dicho Alcalde Mayor solicite y haga pesquisa sobre descubrir las personas de los indios expresados, que se suponen muertos, y para ello se les impongan graves penas.<sup>377</sup>

Tras la aceptación del virrey, el alcalde mayor recibió en mayo las declaraciones de 16 testigos presentados por el común, que, *grosso modo*, confirmaban la versión de los hechos que se había acordado. En la mayoría se trata de oficiales de algunos de los pueblos cajonos, pero no faltan unos testigos de San Francisco. A tres de estos testigos los encontraremos como reos en el proceso que se llevará a cabo unos meses después (dos, de San Francisco, serán condenados a muerte; el tercero —el gobernador de San Pedro y San Miguel— será indultado y luego condenado a cuatro años de presidio). En su deposición un indio de San Francisco

dijo llamarse Juan Matías y ser natural del referido pueblo y viudo de Josepha Martin [...]. [E]stando este testigo la noche del día catorce del mes de septiembre próximo pasado en la casa de Joseph Flores su compadre, ayudando a hacer la cena que tenía prevenida para dar a los del pueblo por acabar de mayordomo de San Joseph, serían como las ocho de la noche poco más o menos estando otros muchos indios indias y muchachos al mismo efecto llegaron los dichos ministros de doctrina y Joseph de Balsalobre y Diego de Mora y un muchacho de cada dicho y los cogieron los gallos, tamales y un venado y lo demás que para dicho convite tenían y se los llevaron al convento y se huyeron este testigo y todos los que estaban en uno y otro cuarto[...]; que esto lo ejecutaron dichos ministros y españoles por haberles noticiado don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles que estaban idolatrando, [dijo] que enojados se juntaron el día siguiente a conferir qué querían

<sup>377</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 6, exp. 18, ff. 64r-65v.

hacerles pues habían llamado a los naturales de los pueblos de San Pedro, San Miguel, Santo Domingo, San Pablo y San Matheo y a algunos españoles; que la noche se juntaron todos y este testigo medroso estuvo apartado junto a la cruz y que sacaron los referidos trastos del convento según oyó y que habían sacado los dichos dos indios que estaban en dicho convento y que los azotaron y enviaron a la cárcel de San Pedro y de ella los soltaron a ruego de sus parientes que sí lo oyó y que no han aparecido ni se sabe por dónde ni adónde fueron.<sup>378</sup>

También Bartolomé de los Ángeles, quien será ejecutado junto con el hijo, fiscal del pueblo, refirió una misma versión de los hechos:

En dicha Villa en dicho día mes y año [...] dijo llamarse Bartolomé de los Ángeles y casado con Catalina de la Cruz y ser natural del pueblo de San Francisco Cajonos, del cual recibo juramento [...], dijo que la noche del día 14 del mes de septiembre del año próximo pasado sería como media noche llegó a la casa de este testigo un indio sacristán que no sabe cómo se llama y llamó a Jacinto de la Cruz hijo de este que declara, que era fiscal, que lo llamaba el padre vicario y aunque el dicho su hijo le preguntó al dicho sacristán [por] qué **lo quería el padre, si estaba malo**, que no respondió más de que lo llamaba; que a la mañana del día siguiente supo que los dichos ministros y unos españoles habían ido a la casa de Joseph Flores y les habían cogido unos gallos, tamales, un venado y otras cosas que el dicho tenía para dar de cenar a los de su barrio por acabar de mayordomo de San Joseph y que quienes habían ido a decirle a dichos ministros estaban idolatrando en la dicha casa eran don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles y que todos los oficiales de república juntaron al pueblo y que fueron aquella noche al convento y sacaron del todo lo dicho que les habían llevado dichos ministros y que los que estaban en el convento les entregaron a dichos dos indios y que lo azotaron y llevaron a la cárcel de San Pedro y que uno y otro lo oyó y no lo vio por estar algo lejos y que el día 16, habiendo llegado a dicho pueblo de San Francisco el alguacil mayor de esta villa, don Cristóbal de Robles, alcalde, les dijo a este que declara y otros 4 o 5 indios fuesen al pueblo de San Pedro y dijese que trajeran a los dos referidos para entregárselo a dicho alguacil mayor y que habiendo ido, los dichos don Juan y Jacinto dijeron a todos los que estaban allí no los enviasen que tenían vergüenza y que los dejasen ir donde Dios fuese servido y que con efecto los soltaron y no se ha sabido ni saben dónde fueron ni están.<sup>379</sup>

<sup>378</sup> *Ibid.*, ff. 83r-v.

<sup>379</sup> *Ibid.*, ff. 80r-v.

Un principal de San Matheo declaró que

la noche del día 14 de septiembre del año próximo pasado (habiendo ido este que declara con otros naturales del dicho su pueblo a pedir una misa a su ministro el segundo día de lo acaecido en dicho pueblo de San Francisco) supo este que declara de los oficiales de república de él y otros indios que dicha noche, habiendo estado juntos a un convite que Joseph Flores de dicho pueblo les había hecho por haber acabado de mayordomo de San Joseph, habían ido los ministros noticiados de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles y les habían cogido los gallos y las tortillas y que habían llamado dichos ministros a los naturales de los pueblos de San Pedro, San Miguel, Santo Domingo, San Pablo y San Mateo y que enojados los naturales por haberles llevado lo referido y un venado muerto al convento, se juntaron los de dicho pueblo de San Francisco y entraron a sacar del convento todo lo referido y sacaron los dichos dos indios por habérselos entregado los que estaban en dicho convento, que eran Francisco Mejía, sus hijos, Diego de Mora, Antonio Pinelo, Joseph de Balsalobre y otros a quien vio este testigo y los azotaron y prendieron en el pueblo de San Pedro, a que sus parientes les dijeron que se fuesen, no lo hiciesen pedazos los del pueblo y que aunque sus parientes les llevaban cabalgaduras y ropa, que ellos respondieron no querían, que Dios sabía dónde irían a dar, que ellos [regresarían?] después; que así se lo dijo a este testigo su hermano del dicho don Juan Bautista y que aunque han hecho diligencias en busca de los dos referidos indios no han aparecido ni razón de ellos y que lo que lleva dicho es la verdad.<sup>380</sup>

Confirma otro principal de San Pablo:

el día diez y seis del mes de septiembre próximo pasado fue este testigo al pueblo de San Francisco a llevar el procedido de las Bullas a don Antonio Pinelo receptor de la cruzada y que allí supo de don Cristóbal de Robles, alcalde de dicho pueblo de San Francisco, que había habido gran pleito y los españoles habían muerto a un indio y herido otro por que los ministros y españoles habían ido en casa de Joseph Flores y les habían sacado los gallos y tortillas y tamales y un venado que tenía para dar de cenar a lo más del pueblo que había juntado por acabar de mayordomo de San Joseph y que esto lo habían ejecutado dichos ministros por haberles ido a decir dos indios de dicho pueblo de San Francisco, llamados don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, que estaban cometiendo el delito de idolatría

<sup>380</sup> *Ibid.*, ff. 68v-69r.

y que enojados los naturales habían ido al convento a pedir los dichos dos indios y que los habían azotado y llevado a la cárcel de San Pedro y que el dicho don Cristóbal le dijo a este testigo que los españoles que se hallaban en el convento les habían entregado a los dichos dos indios y que oyó que a pedimento de Cristóbal hermano de don Juan Bautista los habían echado de la cárcel y que no se ha podido saber dónde están aunque se han hecho diligencias.<sup>381</sup>

### INTELIGENCIA Y MALICIA

Las deposiciones de los testigos presentados por el Común de San Francisco, importantes para completar la lectura de los complejos acontecimientos que hasta ahora nos han sido relatados sólo por los españoles, nos sugieren, en su totalidad, una versión acordada de manera creíble, y bien orquestada. Aunque con detalles y énfasis diferentes, y alegando fuentes distintas (los indios de los pueblos colindantes no fueron testigos oculares), las declaraciones se dirigen a establecer dos cosas: la reunión en la casa de Joseph Flores era un inocente convivio, y los dos delatores, que por cierto habían sido azotados y encarcelados pero luego habían sido liberados, se escondían con el propósito de culpar al Común de su presunta muerte. Desmintiendo la candente expresión del alcalde mayor —que había justificado su fracaso en las pesquisas alegando que sus estratagemas, superiores a la capacidad de los indios, no habían sido superiores a su malicia— aquí vemos el concurso de ambas, inteligencia y malicia.<sup>382</sup> A la luz de lo que la evolución de la investigación reveló, actualmente podemos afirmar que respecto al paradero de los dos denunciados, la presentación de los hechos era *maliciosa*. Al contrario, la ceremonia en la casa de don Joseph Flores es posible que fuera lo que la petición de las autoridades y los testigos presentados por el pueblo afirmaron que había sido: “un convite y festejo que hacían por razón de cumplir el tiempo de que dicho Joseph Flores acababa el cargo de mayordomo de la cofradía del Señor San Joseph”. Si para los españoles, que irrumpieron en la noche, la escena que describieron con horror, notando muchos (pero no siempre cuidadosos) detalles, era el palco escénico de una ceremonia idolátrica, hoy podemos entender que las dos cosas

<sup>381</sup> *Ibid.*, ff. 71v-72r.

<sup>382</sup> “[...] los principales culpados se guardan bien no pareciendo en esta villa, sin embargo que he procurado atraerlos por varios modos que me han parecido superiores a su capacidad y no lo han sido a su malicia” (*Ibid.*, ff. 5v-6r).

(la ceremonia idolátrica que los españoles vieron y la fiesta de la cofradía del santo) no se excluyen, al contrario se articulan bien, como se articulan bien, empezando precisamente en esos años —y por muchos años en adelante, hasta llegar a los tiempos presentes— el culto autóctono y el culto a los santos. La sugerencia, entonces, que se desprende es de no restarle importancia y, al contrario, investigar los nexos que estrechaban estas expresiones de culto aparentemente opuestas y, sin embargo, bien capaces de convivir, al punto que, como hemos visto, la ceremonia idolátrica que dio principio a los dramáticos acontecimientos relatados, *también* podía ser la fiesta de una mayordomía que concluía su mandato. Esta conclusión se combina perfectamente con una mayor autonomía frente al control español que, al finalizar el siglo, los pueblos del área intentaban conseguir: en ella, una composición híbrida de objetos y expresiones del culto religioso tuvo que ocupar un lugar importante.

Debemos entonces antedatar en unas décadas aquel fenómeno de integración de cultos autóctonos (o de todas formas más ligados a la herencia prehispánica) y cultos a los santos cristianos, que en el caso de Villa Alta ha sido propuesto para un periodo más tardío, en especial por haberlo relacionado con la manifestación de las primeras cofradías, que varios autores sitúan en la década de 1730. Esta última suposición necesita ser reconsiderada precisamente a la luz de nuestro caso, que nos indica con claridad que en 1700 existía en San Francisco Cajonos la cofradía de San Joseph, de la que nuestro maestro de idolatrías Joseph Flores, aquella noche fatal, probablemente era el mayordomo saliente.<sup>383</sup> Resulta entonces cuestionada en algunos de sus elementos la trayectoria, propuesta por la seminal investigación de Chance, que abarca desde la idolatría hacia el culto de los santos, con una importante cesura en 1735 cuando, se supone, en la Villa Alta terminarían los casos de idolatría y en los pueblos de indios estarían apareciendo las cofradías. Resulta más congruente con mis datos la visión propuesta por Nancy Farriss (en otro contexto y otras fechas): un gradual desplazamiento de énfasis de la idolatría (arriesgada y **de manera progresiva más disfuncional, por ser necesariamente secreta**, y además cada vez más teñida de elementos cristianos) hacia una

<sup>383</sup> También en Betaza, al principio del siglo XVIII, era presente la cofradía del Rosario (AJVA, *Criminal*, leg. 7, exp. 9). Señalo que en el Archivo del Estado de Oaxaca se encuentra el libro de la cofradía de Santa Rosa de San Francisco Cajonos, fundada en 1713. (AGEO, Obispado de Oaxaca, leg. 4, exp. 3). Por lo que es legítimo imaginar la existencia de otros casos, que investigaciones futuras podrán sacar a la luz.

devoción de santos-divinidades que podía encontrar expresión en las mismas iglesias.<sup>384</sup>

El carácter público (una “empresa pública y colectiva”, la define Nancy Farriss) del vínculo del hombre con lo sagrado entre los mayas yucatecos, objeto de la investigación de la historiadora (que se adapta bien a los zapotecas de la sierra también), comportaba una visibilidad del ritual que, en el clima de alarma antiidolátrica de las décadas examinadas, no podía ya ser garantizada. Una práctica de *performance* de lo sagrado entendida, modernamente, como relación personal con la divinidad, hubiera producido —es lícito suponerlo— muchos más mártires; pero la comunidad no necesitaba mártires, sino más bien poder seguir administrando lo sagrado en beneficio de la vida colectiva. ¿Fue esto lo que favoreció, finalmente, “el triunfo de las formas de culto cristianas sobre los rituales paganos”, ya que en estos últimos “podía participar no más que un pequeño grupo de valientes irreductibles”? No creo poder desarrollar los argumentos necesarios para responder en forma adecuada a esta pregunta, pues se necesitaría un análisis de fuentes, directas e indirectas, cubriendo un lapso temporal que sobrepasan los confines del presente estudio y ampliando los campos de observación hacia ámbitos temáticos que rebasen el tema de la idolatría. Sin embargo, el camino hasta aquí recorrido me lleva a proponer, en forma de hipótesis y de sugerencias para futuras investigaciones, algunas consideraciones.

Hago una vez más referencia al estudio de Nancy Farriss quien, por lo que se refiere a Yucatán, identifica en la vigorosa campaña antiidolátrica de fray Diego de Landa un impulso determinante hacia este cambio, mucho más allá de la crueldad de la que fueron objeto los presuntos culpables, por la destrucción de los códigos, los “libros del demonio”. Sería impropio comparar con los notorios y trágicos hechos de Maní el secuestro (pero no la destrucción, ya que se conservan en el Archivo General de Indias) de los *libritos*, prenda entregada a cambio del perdón del obispo Maldonado. Este episodio menor, sin embargo, se inscribe en la misma lógica: el horror hacia el objeto diabólico, que debe desaparecer, y el propósito de sustraer un instrumento imprescindible para el mantenimiento del culto y para su proyección en el futuro. Según Farriss, en el caso de la destrucción de los códigos yucatecos, la transición de una cultura escrita a una casi totalmente oral tuvo que facilitar innovaciones y adaptaciones. Es difícil decir con seguridad si algo similar pasó también en la jurisdicción de Villa Alta, por efecto de la acción de fray Ángel. Sin embargo,

<sup>384</sup> Farriss, Nancy, *Maya Society...*, *op. cit.*, p. 313.

podemos afirmar que, aunque de inmediato se dieron también conatos de resistencia y hasta de rebelión (como lo demuestra el caso de Betaza), en las décadas siguientes es muy probable que las adaptaciones de las que habla Farriss se verificaran también en la sierra zapoteca.

¿Qué representa, en este recorrido, el caso de San Francisco Cajonos? Probablemente un parteaguas entre dos distintos momentos: una vez realizada la cristianización, durante el siglo xvii los pueblos “idólatras” (virtualmente todos los pueblos de aquella área), tal vez subestimando el peligro de una represión por parte de las autoridades españolas, colocaban los distintos elementos del culto cristiano (entre ellos quizá la imagen de los santos es el elemento más significativo y más cargado de hibridaciones) en medio de un escenario autóctono (fuera una cueva, un ojo de agua, un cerro o una casa particular). A consecuencia de la campaña antiidolátrica del final del siglo el escenario cambiará y, como bien anotó Farriss, las divinidades/santos entraron en las iglesias, que desde entonces, aunque con varios episodios de defección, ya no han abandonado.

Los santos estaban presentes en la reunión en la casa de Joseph Flores. ¿Objetos de culto, junto con los *envoltorios*, y otros objetos idolátricos que en sus deposiciones los españoles no supieron indicar?, ¿o al contrario, puestos con blasfemia boca abajo, como para recibir el castigo y el escarnio de las divinidades autóctonas, a quienes los participantes se habían reunido a adorar? Mientras que los españoles, como hemos visto, no tuvieron ninguna duda en cuanto a la interpretación de lo que vieron, a nosotros no nos queda otra cosa que dejar la pregunta sin respuesta. Sea lo que sea, después de la represión que cayó sobre San Francisco, era claro que las cosas tenían que cambiar. La reflexión de los pueblos tuvo que moverse alrededor, no sólo de las actitudes y decisiones de las autoridades españolas, sino también —y quizá especialmente— alrededor de las dinámicas internas que atentaban contra la integridad de la comunidad, volviéndola frágil y presa fácil de las delaciones que surgían de su interior. Para ninguno tuvieron que pasar desapercibidas las divisiones del campo enemigo (de las que se supo aprovechar como lo demuestran las dos peticiones que, en momentos distintos, fueron dirigidas al rey y al virrey) y tampoco fue subestimado el entrelazado entre los intentos rebeldes y las prácticas idolátricas, que los españoles, con sus temores, habían enfatizado hasta más allá de las intenciones de los protagonistas. La propuesta del obispo Maldonado, su ambiguo ramo de olivo, llegaba entonces muy a propósito. Es fácil imaginar esas edificantes ceremonias de rehabilitación, a las que —como hemos visto gracias al documento presentado por el mismo obispo

en defensa del alcalde mayor Rivera y Cotes— todos los pueblos de la jurisdicción se sometieron. Es inútil, por supuesto, preguntarse cuán sincera fue dicha sumisión. Mucho más atinada sería la pregunta acerca del debate interno que la acompañó: qué se discutió en los cabildos o en otros ámbitos más informales de las comunidades. Una pregunta destinada a quedarse sin respuesta, aparte de un caso, probablemente excepcional —y precisamente su excepcionalidad ha permitido que dejara huellas—, es decir, el caso de Betaza. En este pueblo del área de los cajonos el viraje que Maldonado estrenó fue recibido con un arranque, una verdadera explosión de idolatría consciente y rebelde, como es probable que nunca se había dado.

De manera distinta a la ceremonia en casa de Joseph Flores, donde no se excluye la convivencia de las dos formas de culto, cristiana y autóctona (serena, por lo menos hasta que una interpretación diferente no las volvió enemigas), en la junta que el pueblo de Betaza realizó después de la visita del obispo y las exhortaciones del ministro de doctrina para que se entregaran los ídolos, el conflicto estalló sin sombra de mediaciones, sugiriendo una implicación *anticristiana* algo insólita en el panorama consuetudo de la época, en el que el sentimiento y las acciones antiespañolas, aun cuando se dirigían a los ministros de la Iglesia, sólo en casos esporádicos se transformaron en explícito rechazo al cristianismo como forma de acceso a lo sagrado (probablemente gracias a un tipo de cristianismo peculiar y “autéctono”, que se elaboraba *localmente*). En el pueblo de Betaza, la visita de Maldonado —en el trasfondo de los hechos de San Francisco— lejos de ofrecer paz y perdón, parece actuar como catalizador de la violencia rebelde que, potencialmente, se acompañaba con la idolatría: los naturales de Betaza decidieron no entregar los ídolos y luchar “hasta perder la última gota de sangre, pasara lo que pasara.”<sup>385</sup>

Los documentos disponibles no nos permiten conocer los acontecimientos que siguieron, pero es muy probable que la resistencia del pueblo estuviera destinada a replegarse y agotarse, dejando el campo abierto a la acción de “pacificación” mediante la cual el obispo quería volver a encaminar a su rebaño de indios idólatras, para poderse dedicar —como lo muestra su biografía— a otros y muy diferentes temas. Que Maldonado —y, según parece, también sus inmediatos sucesores— siempre se ocupara en menor medida del tema no nos indica, por supuesto, el fin de las idolatrías, sino el decaimiento de la atención por parte de las autoridades, favorecido por aquel cambio en los rituales y en el manejo de lo sagrado, ya señalado por Nancy Farriss. Indica

<sup>385</sup> AJVA, *Criminal*, leg. 7, exp. 9, f. 42r.

también la ausencia de un proyecto pastoral de reevangelización; una ausencia que permitió durante muchos de los siguientes años aquella hibridación de símbolos y rituales que se entrelazaba con la vida política y social de los pueblos. Podría indicar, finalmente, una renuncia, por parte de los evangelizadores, a tratar de entender a los indios, por incomprensibles.



## CONCLUSIONES

Podemos, llegado a este punto, amarrar los hilos sueltos e intentar un balance, lo que nos lleva al umbral de dos preguntas importantes: los pueblos de indios, ¿cuánto habían aceptado y adaptado del orden español, en los dos ámbitos que constituyen las dos grandes vertientes de nuestra narración, o sea, la religión y el derecho?, ¿qué márgenes de autonomía mantenían en estos dos ámbitos vitales? Por lo que se refiere al ejercicio de la justicia, no hay duda que perduraban ámbitos donde los pueblos de indios seguían aplicando sus propios instrumentos judiciales, pero éstos se restringían en el caso de un delito de competencia de la justicia española, por supuesto siempre y cuando ésta se enterara, lo que no era el caso más frecuente. Es decir que, en determinadas situaciones, lejos de colaborar, los dos sistemas jurídicos podían volverse incompatibles, y el sistema autóctono podía verse obligado a actuar en la clandestinidad.

Refiriéndose en general al impacto de la Conquista en las relaciones entre los distintos poblados prehispánicos, Woodrow Borah afirma que ésta tuvo el efecto de cuestionar “las relaciones de poder y status dentro de la sociedad aborígen, todas las cuales eran, en esencia, un destilado de siglos y aún milenios anteriores de imposición. Mantenido por la existente disposición de las fuerzas, ahora podían ser desafiadas en el nuevo equilibrio de poder”.<sup>386</sup> Con estas observaciones, que se pueden proyectar también a nivel de relaciones internas de un pueblo en particular, el autor, considerando sólo la imposición, subestima la fuerza del consentimiento comunitario, que se crea alrededor de una hegemonía reconocida. Y es exactamente dicha hegemonía la que corría el riesgo de ser desvirtuada en los hechos que hemos narrado y examinado, donde la delación que se dirigía a las autoridades españolas, de la que hemos discurrido largamente, adquiriría un peso particularmente significativo, por sus consecuencias en el ejercicio de la justicia indígena, que resultaba desca-

<sup>386</sup> Borah, Woodrow, *El Juzgado General...*, *op. cit.*, p. 49.

lificada. Consideremos el azotamiento de Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, así como de los “mozos” del caso de Betaza: las autoridades que fustigan a los delatores no están sencillamente desquitándose o vengándose, sino que tratan de afirmar su autoridad sobre un asunto comunitario, del cual la jurisdicción española las ha expulsado, alborotando el equilibrio interno del pueblo y provocando nuevas tensiones que abrían oportunidades inesperadas para los que en la comunidad ocupaban un rol subalterno. Es en estos momentos que a nivel local se actúa entonces como una contra-justicia: un hecho evidente por lo menos en los dos episodios indicados. Los pueblos estaban aplicando su propia justicia, y se puede abundar en estas reflexiones al notar cómo la ejecución de los dos futuros mártires, que las autoridades encarceladas presentaron como resultado del “ímpetu del macehualaje”, fue, al contrario, decidida en una junta en la que se estaba evidentemente ejerciendo la justicia local.<sup>387</sup>

Woodrow Borah quien, como hemos visto, ha documentado la preocupación de la Corona para insertar a sus súbditos indios en la justicia española, apunta, sin embargo, un dato muy significativo: a la larga, todas las medidas que fueron tomadas para reglamentar este asunto, “pasaron, en lo básico, de tratar a los indios como un *grupo cultural* fundamentalmente separado, a tratarlos como un *estamento* separado dentro de lo que rápidamente iba convirtiéndose en una sociedad, pese a la designación oficial de dos repúblicas”.<sup>388</sup> Lo que este análisis, al igual que muchos otros, tal vez deja injustamente olvidada, es la estructura del pueblo, o sea su estratificación socioeconómica y de poder; ésta resulta fácilmente encubierta cuando se hace referencia a clasificaciones de los indios que, aunque moviéndose en ámbitos conceptuales distintos, coinciden en sugerir una visión de los pueblos indios como una realidad homogénea. Éste es el caso del concepto del indio como sujeto jurídico *miserabilis*,<sup>389</sup> pero también de su progre-

<sup>387</sup> La ausencia de las mujeres en el asalto al convento, que hemos ya notado, confirma el carácter oficial de esta acción, planeada en el marco del ejercicio del poder por parte de las máximas autoridades de los seis pueblos.

<sup>388</sup> Borah, Woodrow, *El Juzgado General...*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>389</sup> En la tradición de la Europa premoderna la condición expresada por la palabra latina *miserabilis* encarna la idea de ayuda, defensa y protección de personas particularmente débiles y vulnerables (*miserabiles* eran, por ejemplo, los huérfanos, las viudas, los menores). Como bien lo señaló Borah, en el Nuevo Mundo el término *miserables* aparece esporádicamente durante el siglo XVI, y con un sentido retórico y descriptivo más que en su precisa significación jurídica. Según este autor, los juristas reales no estaban dispuestos a dar el salto a la plena aplicación del concepto jurídico, pues ello habría hecho de todos los litigios indios *casos de corte* y habría anulado la protección que los españoles gozaban gracias a la doctrina imperante del *actor sequitur forum rei* (el quejoso tenía que presentar su denuncia en el tribunal del acusado y de acuerdo con

siva transformación en estamento. Al contrario, el papel de los individuos o los grupos de poder dentro del pueblo (caciques, principales, cabildo, u otras figuras no necesariamente identificadas) nunca será enfatizado lo suficiente, y no sólo en el ámbito económico (en este caso ha sido subrayado la colaboración con los intereses de los amos españoles) sino también en el campo —menos examinado— del ejercicio jurídico. Aplicado a nuestro tema, lo anterior nos lleva a afirmar que la puesta en marcha de la pesquisa sobre una supuesta idolatría favorecía que las autoridades indígenas tomaran su función de justicia local.

Por no ser el “derecho” ámbito separado, y al contrario abarcando todos los aspectos de la realidad social, también en los asuntos de justicia la relación entre los dominantes y los dominados se articulaba en diferentes opciones, así que integración, negociación, oposición y resistencia jugaban también en estos casos distintos roles en los diversos momentos. En los casos que he examinado, haciendo a un lado la rebelión armada, las circunstancias sugerían prudencia y la búsqueda de una estrategia que tendría que servirse de hábiles tácticas, ya que dentro de un mismo pueblo o grupo de pueblos, la resistencia de algunos es posible que tuviera que enfrentarse con el deseo de otros de integración y de adhesión a las nuevas reglas. Nuestros limitados conocimientos del funcionamiento del poder local no nos permiten afirmar de manera convincente hasta qué punto el sistema rotatorio del cabildo representaba en realidad una alternancia de poder de las facciones, o al contrario no era —sino una fachada (no es razonable llegar a este extremo)— un órgano limitado, que tenía que responder a otro poder hegemónico. Por supuesto, no estoy implicando un poder fijo y definitivo, más bien una alternancia y un proceso de negociación que se realizan *afuera* del cabildo. Después de todo, no es nada raro que otro nivel de organización del poder se moviera fuera del cabildo, por ser éste totalmente visible al

sus leyes), *Ibid.*, pp. 91-94. De todas formas la condición *miserable* del súbdito indiano está plenamente reconocida en la *Recopilación* de 1680. Transferida al Nuevo Mundo, y aplicándose a los naturales, al indio, miserable, se le concedió una serie de privilegios, en la legislación secular como en la eclesiástica, conforme a los cuales las leyes no debían ser aplicadas con el rigor habitual. Véase Castañeda Delgado, Paulino, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, tomo 28, 1971, Escuela de Estudios Hispano Americano, Sevilla, pp. 243-335. Véase también de Zaballa Beascochea, Ana, *Del viejo al nuevo mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España*, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coordinadores), *Los indios ante los foros de justicia...*, *op. cit.*, pp. 28-32, y Jorge E. Traslosheros, *Los indios, la Inquisición y los tribunales*, *Ibid.*, p. 67. Un balance historiográfico muy útil en Lara Cisneros, Gerardo, *La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección*, *Ibid.*, pp. 127-156.

control del poder español. Además, de ninguna manera podemos eliminar de nuestro escenario no sólo facciones políticas que, según el caso, se alineaban con las autoridades españolas (el cura, en primer lugar, por ser el representante más cercano), sino tampoco las conversiones religiosas personales, que, aunque de manera esporádica, venían a enriquecer, complicándolo, el cuadro de los logros de la empresa política de la evangelización colectiva que en términos oficiales se había ya consolidado hacia más de un siglo. La posibilidad de casos de conversión “reflexiva” y de adhesión íntima al cristianismo como instrumento de aceptación de los estragos de la vida terrenal y de redención nos introduce a un ámbito de análisis diferente, ya que la adhesión interior en determinados momentos iba a alimentar conflictos de conciencia distintos de los conflictos sociales que los documentos, que aquí estamos analizando, nos han indicado. En este campo, como en otros similares, se necesitarían otras fuentes, cuya ausencia, sin embargo, no puede constituir prueba de la inexistencia del fenómeno. De todas formas la pregunta acerca de la cantidad y calidad de dichas adhesiones individuales es nada más uno de los elementos de una pregunta mucho más amplia y, dentro de nuestra investigación, más pertinente, dirigida a analizar cuánto y de qué manera los indios habían incorporado en su vida, a nivel individual, y en sus estructuras sociales, a nivel colectivo, el mando religioso de los nuevos amos.

Para tratar de contestar, aunque de manera parcial, a esta pregunta, ya que dicho mando es el resultado de un largo proceso, sería preciso analizar cómo, una vez que hubo concluido la fase de la conversión (aquella que he definido “transitiva” e impositiva) que acompañó la conquista militar, se procedió a la evangelización de los nuevos convertidos y cómo se llevó a cabo la construcción del sistema de administración del cristianismo por parte de los ministros. Nos encontramos así con diferentes procesos, diferentes elementos, y diferencias regionales a los que raramente se les considera detenidamente, pues, al contrario, a menudo se aglutinan en un único proceso, definido —de manera algo somera— como cristianización.<sup>390</sup> El tema de la idolatría —y mi narración lo ha sugerido— cruza las diferentes fases, lo que nos permite desarrollar elementos de reflexión que cubren un

<sup>390</sup> Un trabajo que merece ser tomado como ejemplo a seguir —por su propósito y su innovador método de investigación, aunque no siempre por sus resultados— es el libro de Amos Megged, *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early Colonial Mexico*, E. J. Brill, Leyden, Nueva York, Cologne, 1996. La visión del proceso de evangelización como una constante negociación entre el clero y las comunidades es seguramente apropiada, mientras que la reconstrucción de las diferentes etapas de este proceso por medio del diálogo (y todas sus ambigüedades) dibuja unos detalles importantes en el cuadro de la historia religiosa chiapaneca.

ámbito temático vasto. En primer lugar, me parece poder subrayar que, al igual que en cualquier otra parte del mundo cristianizado, la administración de la religión por parte de los ministros se adaptaba a la realidad local, en un equilibrio problemático y en un movimiento de ajustes continuo frente a la realidad contingente.<sup>391</sup> Naturalmente no quiero con esto subestimar ni los rasgos universalistas propios de una religión revelada como es el cristianismo, ni, por otro lado, las características propias que este proceso adquirió en el Nuevo Mundo. El interesante paralelismo que ha sido hecho con los indios “di quaggiù”<sup>392</sup> por parte de los misioneros —especialmente los jesuitas— activos en las misiones internas, es decir, en las áreas marginales de Europa, tiene la importante función de recordarnos que, en especial después del Concilio de Trento, se hizo más aguda en la conciencia de la Iglesia barroca la necesidad de no considerar que Europa fuera ya cristianizada por *default*, pero no le resta nada a las diferencias de memorias y tradiciones que separan a los dos mundos.<sup>393</sup> Además, en nuestro caso hay que despejar el terreno de los escombros que la especificidad del presente análisis puede haber dejado, ya que nuestro objeto, la idolatría, necesariamente ha apuntado la atención hacia el fracaso de la labor de la Iglesia misionera. Una vez más, sin embargo, hay que matizar el término fracaso, y definir sus ámbitos: ¿fracaso en la adhesión sincera a la fe?, ¿fracaso en la comprensión de la doctrina?, ¿en la moralidad privada y pública?, ¿en la obediencia al orden de la Monarquía? Estos ámbitos cobraron importancia distinta en los diferentes momentos, pero en el periodo y en los lugares que prioritariamente nos han ocupado en este texto, me atrevo a decir que los poderes oficiales, eclesiástico y temporal, cuando quisieron evaluar los resultados de la cristianización encontraron en la obediencia al orden de las “dos majestades” no sólo su criterio principal, sino el único.

Naturalmente no hacían falta opiniones más matizadas y complejas, no sólo entre los españoles (en particular los religiosos) sino también en los mismos naturales, quienes no juzgaban, en la mayoría de los casos, su cristianización con los mismos criterios de los españoles.<sup>394</sup> Por un lado, el éxito, aunque rela-

<sup>391</sup> Megged justamente habla de una interacción entre la población indígena, que absorbía el catolicismo tridentino en la estructura ritualística y los espacios sociales locales, y los sacerdotes españoles enviados a la región, quienes ajustaban sus concepciones universalísticas a las maneras locales de explicar el mundo. *Ibid.*, p. 1.

<sup>392</sup> O sea de aquí, de nuestra tierra, Europa.

<sup>393</sup> A este propósito véase Taylor, William, *Ministros de lo sagrado...*, *op. cit.*, en particular pp. 89-90.

<sup>394</sup> Una aportación muy interesante es la de Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en*

tivo, del cristianismo —entendido, repito, como instrumento de construcción de estructura social— se revela también en la dinámica entre la dimensión individual y la dimensión colectiva que el material presentado a menudo nos sugiere. Por otro, no me parece provechoso empujar la distinción entre las dos esferas —colectiva y privada (o electiva)—<sup>395</sup> hasta el punto de preguntarse cuál de las dos era cristianizada y cuál seguía guardando caracteres autóctonos. Creo que las respuestas deberían variar continuamente, ya que contestar de una u otra manera estaría congelando fenómenos altamente complejos y mudables. Sin embargo, la pregunta tiene el mérito de implicar una superación de la oposición, muy simplista, entre una religión pública cristianizada y una privada que mantenía, en la clandestinidad, sus rasgos paganos. Al contrario, en algunos casos hemos podido vislumbrar, en la esfera privada, una conversión y adhesión a la nueva religión, mientras que en otros las manifestaciones religiosas públicas expresaban, cuando menos, un rechazo hacia las autoridades españolas más cercanas. Finalmente, hay que enfatizar que las expresiones explícitamente anticristianas son el resultado, en los casos que yo presento, de una acción agresiva del poder español, religioso o temporal, y son exacerbadas por un clima de crisis, que hacía más aguda la duda acerca de la compatibilidad y, más aún, de la eficacia del doble culto. Estamos además en presencia de una contradicción ineludible: el orden público, que las autoridades españolas requerían, se garantizaba con la “conversión” individual, pero favorecía, en determinadas situaciones, el culto tradicional, imprescindible de dicho orden —emblemático es el caso de Matheo Pérez que se presenta a “su” alcalde mayor para recibir la vara de gobernador, y contextualmente encarga a su esposa y a las otras autoridades recién elegidas de realizar las ceremonias “tradicionales” (es lícito preguntarse a cuál tradición el neo gobernador se refería) previstas para la ocasión.

Al final queda la duda sobre cuál habrá sido, en los años que consideramos, la propuesta evangelizadora dirigida a los indios. Nos encontramos aquí con un enorme vacío, difícil de llenar. Parece que todo lo que sabemos acerca de la conquista espiritual se agota en unas décadas, en las que se concentran las grandes obras de los cronistas y en especial de los misioneros.<sup>396</sup> Después,

*el espejo indígena*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2da ed., México, 2009.

<sup>395</sup> Tavárez, David, *The Invisible War...*, *op. cit.*, p. 10 y *passim*.

<sup>396</sup> Un tema poco estudiado, por lo menos fuera de estudiosos de la misma orden, es la fascinación que representó para los franciscanos de la Nueva España la misión en las Indias

el silencio casi completo es roto sólo por voces aisladas, a veces triviales, que banalizan el tema. Entre ellas, las más significativas son las de los inquisidores —demasiado sesgadas, sin embargo, para poder ser realmente representativas del clima pastoral de esos años—. Lo que parece cierto es que no hubo cabida, en los años y en los lugares que considero, para una significativa actividad pastoral dirigida a reforzar —con la predicación, la organización de la vida parroquial y el fomento de una adhesión personal e íntima a la fe— la primera evangelización, a pesar de que se reconocían sus escasos resultados. Se trata de un panorama que todavía espera más investigaciones, ya que sólo en parte puede ser explicado por el fracaso del proyecto de una iglesia *indiana* (gobernada por los regulares) y el triunfo de la iglesia metropolitana, la iglesia de los obispos.

Un elemento importante que en nuestros documentos se señala es la continuidad de una visión del indio como “otro”, sin que esto implicara, por otra parte, que se estuviera buscando, ya a esta altura, un método misional adecuado a su diversidad. Este repetido énfasis en la alteridad indígena, conjugándose con la idea de su incomprendibilidad, tuvo que tener alguna consecuencia también en el abandono del interés hacia su idolatría en términos pastorales, aun cuando se mantuvo muy vivo el interés hacia sus implicaciones políticas —interés que recibió fomento por la sucesión de conatos de rebeliones y levantamientos que desde la de Tehuantepec, de 1660, acompañaron el siglo hasta los dramáticos acontecimientos de 1712, con la rebelión de Cancuc—. La incomprendibilidad del indio, que finalizando el siglo xvii fray Francisco Ximenez, citando al viejo fraile dominico de Sacapulas, nos había señalado, y que fue protagonista en el dramático caso de Matheo Pérez, el “mestizo” que terminó sus días en el hospital de indios de México, nos sugiere algunas consideraciones. Al tratar de mitigar la sentencia de su singular defendido, el abogado de Matheo Pérez retomó, a su manera, uno de los argumentos que, más de un siglo antes, habían llevado a la exclusión de los indios de la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición. Matheo Pérez, entonces, invocó

Orientales. Los estudios ya realizados, sin embargo, son realmente *tantalizing*, porque nos sugieren una insospechable inquietud —se podría definir inconstancia— en los entusiasmados misioneros de las primeras décadas. Frente a las dificultades y las desilusiones, parece que se difundió un deseo de “misión” hacia Asia, tierra habitada por “gentes de tanta razón y policía”, a las que casi se les contraponía las gentes de América. Véase a este propósito Morales, Francisco, OFM, *De la utopía a la locura*, en Elisabetta Corsi (coordinadora), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 57-83. El mismo autor, por otro lado, nos recuerda que aunque no se conoce mucho, las primeras pruebas misioneras de los franciscanos se habían dado en Oriente.

la calidad de su persona, que, como se colige de su genealogía, es más indio que mestizo, criado y educado ante indios, en tierras tan incultas y expuestas a la idolatría y donde no hay la frecuente y copiosa doctrina que [hay] en las ciudades grandes y lugares de españoles.<sup>397</sup>

Las razones por las cuales la Inquisición no podía “conocer a los indios” (y sólo a los indios: la disposición fue clara y estricta sobre este punto), eran más complejas de la “falta de copiosa doctrina”, y entrelazaban por lo menos dos elementos: la visión de que el indio, recién convertido, no tuviera que ser juzgado pesadamente en esta primera fase de su evangelización, y el concepto del indio como sujeto jurídico *miserable*. Un siglo después de esta exclusión, sin embargo, y ya realizada la predicación del evangelio en muchos de los lugares accesibles, los tribunales eclesiásticos, que tenían jurisdicción sobre los naturales en los casos de idolatría, estaban aplicando lo que en 1585 el III Concilio Provincial de México había dispuesto para los casos de herejía.<sup>398</sup> El Tercer Concilio, de hecho, representaba el desenlace de una trayectoria que, desde una visión relativamente tolerante frente a la idolatría de los neófitos, llegó a penas muy severas, rubricadas —hay que hacer hincapié— bajo el título *De hereticis*. Y no sólo eso: en la misiva reservada que el Concilio dirigió al rey, estas penas eran invocadas en términos de “castigos ejemplares”, hasta comprender la “pena capital en los sacerdotes, maestros [de idolatría] y dogmatizantes”.<sup>399</sup> De este modo se equivocaba el sentido de la exclusión de los naturales —dictada por el argumento que afirmaba no poderse considerar herético a un recién convertido— y se evidenciaba toda la inadecuación de la legislación indiana, con su paternalista protección de los *miserables*, que las autoridades locales evidentemente juzgaban no apropiada a la realidad contemporánea.

Sin embargo, una razón para su exclusión del Tribunal de la Inquisición —muy distinta de las que originalmente habían motivado dicha exclusión— existía todavía, y la encontramos muy claramente expresada en el proceso de Matheo Pérez. En los documentos de la causa eclesiástica de 1684-1685, el escribano más de una vez confesó la dificultad para captar aquellos as-

<sup>397</sup> AGN, *Inquisición*, tomo 615, exp. 1, ff. 184r-v.

<sup>398</sup> Gonzalo de Balsalobre en su *Relación*, confirma que las sentencias dictadas en los procesos por él instruidos siguieron “lo dispuesto por el Concilio Provincial Mexicano, que se celebró en el año de mil quinientos y ochenta y cinco, en el libro quinto título cuarto, De haereticis § 1”. Véase Berlin, Heinrich, *Las antiguas creencias...*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>399</sup> Llaguno, José A, S.J., *La personalidad jurídica del indio...*, *op. cit.*, p. 316.

pectos de las deposiciones de los inquiridos que más de cerca se referían a experiencias y expresiones indígenas. En aquel caso la presencia del intérprete subrayaba la dificultad de la comunicación. Pero la incomunicabilidad no descansaba en el idioma: en el proceso del Tribunal de la Inquisición —donde los problemas lingüísticos no se tomaron en cuenta, obligando al acusado, *mestizo*, a expresarse en castellano— Matheo se desempeñó muy bien, y mostró, como hemos ya notado, el dominio de los hechos y circunstancias de su caso. Otra vez más, es al hablar del sueño del rayo, que su deposición se hace muy confusa —o, por lo menos, son confusas las notas del escribano, que comenta:

Respondió este confesante lo de arriba muy confusamente y a su modo de explicarse de indio, precediendo y mezclando en ello otras muchas cosas, sin sustancia ni coordinación, conociéndose de ello, y del aspecto de dicho Matheo Pérez, ser puro indio, o por lo menos haberse criado como tal,<sup>400</sup> y tener muy poca o ninguna sangre ni naturaleza que no sea de indio.<sup>401</sup>

El temor del acusado, de que el rayo (elemento fundamental en la cosmovisión mixe) pudiera destruir la iglesia y su campana, como le había revelado su sueño, dejó desconcertados a los jueces, hasta provocar, de parte de uno de

<sup>400</sup> Nótense la interesante distinción, y la dimensión también cultural que el escribano reconoce a las categorías de indio y mestizo. Se trata de aquella combinación de “sangre” (calidad que se recibe en herencia al nacer, o sea calidad connatural) y “leche” (calidad que se adquiere en el medio en el cual el individuo se cría). Véase Schwartz, Stuart B. y Frank Salomon, *New People and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Society (Colonial Era)*, en Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (coords.), *The Cambridge History of the Native People of the Americas*: vol. III: South America, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 443-501. Véase p. 478. David Tavarez (*The Invisible War...*, *op. cit.*, p. 182) refiere el caso de la mulata Nicolaza, que tuvo un desenlace distinto al de nuestro Matheo Pérez, al ser reconocida por india, a pesar de tener “sangre” no indio, por el tribunal eclesiástico de Puebla de los Ángeles. Nota Tavárez que “*en such case, the received conception of sangre, a rudimentary notion of genetic heritage, was overruled by a cultural factor: one’s membership in a community of native speakers of an indigenous language*”. El mismo autor ya había presentado éste, y otros dos casos, en un sugerente escrito, en el que analiza “*the difficulties that colonial institutions faced in terms of their discursive and procedural practices when confronted by a protean landscape of social arrangements and cultural practices*”. Véase “Legally Indian. Inquisitorial Readings of Indigenous Identity in New Spain”, en Fisher, Andrew B., y Matthew D. O’Hara (editores), *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2009, pp. 81-100. Véase p. 82.

<sup>401</sup> AGN, *Inquisición*, tomo 615, exp. 1, f. 157v.

ellos, una franca declaración de impotencia epistemológica, además de jurídica. Con simplicidad se expresó don Juan Gómez de Mier, el inquisidor que dio voto negativo sobre la continuación de la causa contra el acusado, por considerarlo indio y, con notable rigor lógico, indicó la clave —por mucho tiempo buscada durante el proceso— para definir la “nación” de este insólito acusado, concluyendo que la misma incomprendibilidad de sus palabras lo definía como indio. De hecho,

por lo que ha podido percibir de los autos, en orden a la naturaleza, casta y condición de este reo, y de lo que con él ha experimentado en las audiencias que se le han dado, y de su capacidad, aspecto y modo de explicarse, halla y tiene por cierto, es puro indio, e incapaz de que se tenga conocimiento de él en este Santo Oficio, así por lo referido como por la incapacidad, tan connatural, que tiene de indio, por cuya causa es tan imposible actuar con él judicialmente y con la claridad que se requiere, escribiendo lo que los reos dicen; porque si se hace con este reo será una pura confusión y quererlo poner en forma el Tribunal, sería muy dificultoso y con mucho escrúpulo.<sup>402</sup>

Como hemos visto, el Tribunal decidió de igual manera emitir la sentencia. Sin embargo, las palabras del inquisidor disidente tienen eco en las dudas y en la sensación de inconformidad que el raro caso de Matheo Pérez —su extraña génesis, su inusitado recorrido y su inquietante final— sigue comunicándonos. Mientras el inquisidor admite, de forma indirecta, no poseer —no obstante el universalismo cristiano— los instrumentos cognitivos para decodificar las palabras de Matheo Pérez (¡cristiano y sujeto de los soberanos españoles!), es evidente que los naturales, a menudo bajo el liderazgo de una figura particularmente dotada (y tal era este “mestizo”), estaban recorriendo su propio camino religioso, no encontrado aún, pero seguramente distinto a lo que proponía la organización secular y religiosa de la Monarquía: simbólicamente más significativo, y socialmente más funcional, por lo menos hasta que nuevos conflictos dentro de la misma comunidad no pusieran en marcha, por medio de la delación, la máquina indagadora de las autoridades españolas. Estas últimas, por supuesto, no pudieron acabar con ese recorrido autónomo, pero lograron modificarlo, desviándolo hacia formas híbridas más sofisticadas y, por lo menos en los lugares más accesibles a la acción pastoral, más cristianizadas.

<sup>402</sup> *Ibid.*, f. 162v.

Por ser símbolo e instrumento del poder local comunitario, la idolatría estaba destinada a promover tensiones e inconformidades dentro de la comunidad, empujando fatalmente a los más débiles (macehuales, jóvenes, mujeres, barrios y estancias sujetos a la cabecera, etc.), a actuar en la órbita española, que de ellos se aprovechaba, transformándolos en delatores. Aunque la (teórica) separación de las dos repúblicas quería favorecer la permanencia de una justicia local, o sea ejercida por las autoridades autóctonas, en el marco de los arreglos de la *pax colonial*, de todo lo anterior resultaba una peculiar barajada de naipes, que volvía a los principales y oficiales del pueblo —tradicionalmente interlocutores y hasta intermediarios del poder español, representado en especial por el alcalde mayor— en enemigos peligrosos para la estabilidad del poder del rey. El caso de San Francisco Cajonos, que se concluyó con la condena de prácticamente todos los oficiales de los seis pueblos cajonos en función en el año del delito, bajo este aspecto es ejemplar. Como se ha observado, la reacción extrema de las autoridades españolas resultó de la participación que las autoridades locales —supuestas garantes del poder del rey— tuvieron tanto en el ritual ilícito como en la punición de los delatores, lo que reveló la existencia de un “*shadow system over which they had no control*”.<sup>403</sup>

Se confirma que, dado por sentado el lazo indisoluble entre las razones religiosas y las políticas que están en la base de la necesidad de castigar la idolatría, el aspecto que se impone en nuestros procesos termina siendo el aspecto político, es decir, la desobediencia a las autoridades españolas. Claro está, las mismas fuentes que he utilizado —procesos realizados por tribunales seculares— tienen mucho que ver con estas conclusiones; sin embargo, el hecho mismo de que los tribunales seculares tuvieran un papel tan destacado en el castigo de la idolatría es un dato significativo. El único caso, entre los que examino, llevado a cabo por el tribunal eclesiástico y por el Santo Oficio de la Inquisición —el caso de Matheo Pérez— evidencia unos elementos doctrinarios que por obvias razones no encontramos en los procesos seculares; sin embargo, al concluirse, como hemos visto, con una inquietante duda epistemológica, implicó la renuncia a entender exactamente el aspecto más profundo, religioso, de las ido-

<sup>403</sup> Véase Yannakakis, Yanna, *The Art of Being In-between*, p. 81. No llegaría sin embargo tan lejos como la autora, quien así sigue: “*In this shadow system, ‘idolatry’, ‘rebellion’ and ‘murder’ were not transgressions but rather legitimate means by which to enact alternative forms of authority. For a significant Zapotec constituency, ‘idolatry’ represented community rituals, ‘rebellion’, a means of self-defense, and ‘murder’, the enactment of justice*”. *Ibid.*

latrías indígenas —aquel tema que hacía poco más de un siglo había ocupado la atención teológica y pastoral de los “descubridores”.

El juicio sobre la incomprendibilidad de los naturales, como “nación” y como individuos, proyecta su larga sombra en la actividad pastoral, que se vuelve extraordinariamente tibia y con toda evidencia indiferente a aquella conversión “reflexiva” que, al contrario, adquiere progresiva importancia en Europa. El valor del individuo —una de las herencias que el atormentado paréntesis del humanismo cristiano dejaba al cristianismo confesional, sea católico o reformado— no parece recibir igual atención en la Nueva España, por lo menos en el campo de la labor pastoral dirigida a los naturales. Tenemos un ejemplo significativo en el sacramento de la confesión. Definido y normado en el IV Letrán (1215), el sacramento de la confesión<sup>404</sup> recibió un impulso extraordinario por los decretos tridentinos y por la aplicación de las normas que giraban alrededor de la vida parroquial y en especial de la *cura animarum*, la cura de las almas, que fue una de las más exitosas entre las numerosas disposiciones fundadas sobre el Concilio de Trento.<sup>405</sup> ¿Cuál fue su aplicación en la Nueva España?, ¿qué peso tuvo en la evangelización y, a lo largo de las décadas, en la organización de la vida pastoral de los pueblos de indios?

En un artículo muy citado, Jorge Klor de Alva plantea la importancia de la difusión del sacramento de la confesión entre los nativos como instrumento de control, y la relaciona con el ocaso de la *Indian Inquisición*.<sup>406</sup> Esta tesis,

<sup>404</sup> “En su Canon 21 que comienza con las palabras latinas *Omnis utriusque sexus*, se dispónía que todos aquellos bautizados con la edad de la discreción, debían acudir a la confesión al menos una vez al año. Los fieles debían ser confesados por el propio párroco. Así mismo se instaba a los sacerdotes a la atención personalizada de los penitentes, inquiriendo bien los pecados mortales y sus circunstancias, e imponiendo penitencias adecuadas.” Martínez Ferrer, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia de México, México, 1998, p. 2.

<sup>405</sup> La relación entre las labores de Trento y la reforma católica es, naturalmente, objeto de muchas disputas que no podemos tomar en cuenta. En este marco también se ha apuntado a los contrastes que, ya en aquella época, surgieron entorno a la aplicación de los decretos del Concilio y la interpretación de sus textos. Véase, por ejemplo, Zagheni, Guido, *Letá moderna. Corso di Storia Moderna*, vol. III, San Paolo Edizioni, Milano, 1995, pp. 199-203 y *passim*.

<sup>406</sup> Klor de Alva, Jorge, “Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline”, en Mary Elizabeth Perry y A. J. Cruz (editoras), *Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Oakland, California, 1991, pp. 3-22. La expresión *Indian Inquisition* —que no viene empleada en el sentido de Inquisición *en las Indias*, sino como Inquisición de *los indios*— contiene en sí

elegante y seductora, requeriría mucha más documentación de la que, a vuelo de pájaro, el artículo citado nos ofrece. Asimismo, es mi impresión que la documentación que otros estudios, incluyendo el presente, han proporcionado, se inclina hacia una argumentación que, aún sin eliminar por completo de su horizonte la elaboración de Klor de Alva, reconstruye un escenario mucho más complejo, multiplicando los actores, matizando las posiciones, y rompiendo la linealidad cronológica que nunca existe en la realidad, siendo típica de las construcciones teóricas. La búsqueda de instrumentos más sutiles de control no excluía el uso de instrumentos punitivos, ya que —no hay que olvidarlo— la exclusión de los indios del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición no significó que no se les inquiriera, no se les juzgara y no se castigaran los errores de la fe de los naturales. La presencia contemporánea de ambos instrumentos (la confesión, que consuela y controla, y el tribunal, que inquiriere y castiga) representa una ambigüedad que cruzó todas las fases de la cristianización, e —se podría decir aceptando por una vez un alto nivel de generalización— inauguró un estilo del manejo del poder que, articulando represión y hegemonía capaz de crear consenso, sigue caracterizando mucho del ejercicio del poder contemporáneo.<sup>407</sup>

No se quiere con esto subestimar la importancia de apuntar la atención hacia la doble naturaleza del concepto mismo de la confesión, en el que la amenaza del tribunal sobre las culpas y sus castigos convive con la posibilidad de una contrición íntima que lleva al perdón. Este contraste entre las dos distintas implicaciones de la penitencia “no es traducible en una contraposición clara y sencilla de iglesias distintas, sino que pasa adentro de ellas, incluyendo a la católica”,<sup>408</sup> ya que también para la Iglesia católica de la Contrarreforma la cuestión no era sólo de poder, o de deliberado control de una casta sobre la demás población.<sup>409</sup> se trataba también de interpretar las necesidades de la población, a las que la Iglesia respondía con sus ofertas, en competencia y en

misma una contradicción, ya que una Inquisición *indígena*, o sea, exclusiva para los indios no existió como tal en ninguno de los momentos de la compleja historia de esta institución.

<sup>407</sup> Agradezco a los estudiantes de la generación 2009-2011 del doctorado del CEH del Colegio de México, con los que he discutido el artículo citado.

<sup>408</sup> Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 214.

<sup>409</sup> En su clásica obra *History of Auricular Confession*, Lea Bros, Philadelphia, 1896, Henry C. Lea planteó la cuestión del sacramento de la confesión, establecido en el Concilio de 1215, en los términos de un orquestado y deliberado ejercicio de control de una casta (eclesiástica) sobre la población restante.

conflicto con otras propuestas.<sup>410</sup> Por lo anterior, un análisis de la confesión capaz de reconstruir su significado en la vida personal y colectiva de los hombres y las mujeres del antiguo régimen, cruza de manera importante el territorio de la historia social. Aun tomando en cuenta las contribuciones de la historia doctrinal, debemos servirnos de otros instrumentos, por ejemplo emplear el concepto de disciplina social y apuntar, entonces, a la interacción entre las instituciones y la sociedad en la creación de un orden compartido y legitimado.<sup>411</sup> Las preguntas acerca de la relación entre estas prácticas normativas y, a veces, punitivas (la confesión es sólo una de ellas) implementadas por un grupo restringido de pensadores y burócratas y la voluntad de la población son muy complejas y no tienen respuestas tajantes. Por ejemplo, en algunos casos es muy posible que los instrumentos de la disciplina social en realidad cambiaron las actitudes y los comportamientos de la gente, en otros quedaron en letra muerta; en algunos casos el cambio se debió al miedo, en otros a la voluntaria adhesión hacia planes que, obviamente, interpretaban los deseos de un grupo, una categoría, o una capa de la población.<sup>412</sup> Acerca de la confesión existe entonces otro enfoque que explora más de cerca su aspecto sacramental, complementándolo con la reflexión teológica sobre el significado consolatorio que, compitiendo con la justificación por la fe (el gran tema de las iglesias reformadas) mitigaría las angustias y el miedo en el más allá.<sup>413</sup> La consolación de la confesión, sin embargo, no puede de todas formas oscurecer que,

<sup>410</sup> Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 215.

<sup>411</sup> A este propósito véase Prodi, Paolo, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Annali dell'Istituto Storico Italo-germanico, vol. 40, [I Mulino, Bolonia, 1994, p. 9.]

<sup>412</sup> Como ha sido apuntado, la evidencia de la autodisciplina —por ejemplo, entre la población religiosa femenina— nos autoriza a reconocer que los teóricos y los administradores de la disciplina social no eran siempre miembros de una élite que intentaba imponerle a la fuerza sus propias ideas a un populacho recalcitrante. Es más probable que ellos fueran justamente los representantes letrados —y entonces utilizados como tales— de una cultura “compartida por los dos grupos, la gente común y los acomodados, que los historiadores de la modernidad temprana han decidido separar muy a menudo”. Véase Hudon, William V., “Paolo Prodi, *Disciplina dell'anima*”, reseña del libro en *The Journal of Modern History*, vol. 69, núm. 4, diciembre, 1997, University of Chicago Press, pp. 810-811.

<sup>413</sup> El tema de la consolación que, en la confesión, convive con el control y el juicio, ha sido desarrollado por el destacado estudio de Thomas Tentler que, sin embargo, moviéndose en el terreno de la historia doctrinal, no desarrolla sus implicaciones sociales. Véase Tentler, Thomas, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1977.

como lo ha expresado Adriano Prospero, en el sistema católico y tridentino de la confesión la Inquisición tuvo una presencia dominante, como institución específica, pero también como sistema cultural, en su significación etimológica de pesquisas, indagaciones, interrogaciones y, finalmente, sospecha. Es preciso observar que mientras casi todos los pecados se retiraban a la esfera privada,<sup>414</sup> la herejía se asimilaba a la traición política en términos de amenaza pública y abría espacios a la competencia entre el obispo (que podía absolverla en el foro interno, el *forum poli*) y el inquisidor, (que juzgaba en el *forum fori*, el foro externo). Los mecanismos que en los años más candentes de la amenaza protestante, la Inquisición romana se dio para controlar el foro de la conciencia, han sido objeto de un análisis acucioso y docto. Entre estos instrumentos sobresale la delación en el confesional: dada la peligrosidad pública de la herejía, al pecador que se autoacusaba, protegido por el secreto de la confesión, se le obligaba, sin embargo, a denunciar a sus “cómplices”.<sup>415</sup>

Regresando ahora a este lado del Atlántico, quizá no sea demasiado atrevido encontrar todos estos enmarañados elementos en la actuación del obispo Ángel Maldonado. La equiparación de la idolatría a la herejía parece bien enfocada en la dimensión de peligro para el orden social que este pecado asume en el contexto de la jurisdicción de Villa Alta, y de la estrecha colaboración entre el poder temporal, representado por el alcalde mayor Rivera y Cotes y el poder religioso del obispo. La invitación a la delación pública —invitación dirigida no a individuos, sino a todo el Común— parece apuntar a una escasa

<sup>414</sup> La inclinación que la penitencia asume hacia un enfoque individual, la pérdida de los caracteres públicos y sociales que había tenido en épocas anteriores son evidentes en el traspaso desde la *reparación* hacia la *contrición*. Mientras la reparación era el acto, el gesto (muchas veces públicos) con los cuales se “reparaba”, se remediaba un daño, una ofensa perpetrada hacia otra persona, la contrición es el arrepentimiento y el dolor por haber pecado y ofendido a Dios. Especulares son los cambios en la taxonomía de los pecados, que varios estudios han reconstruido, por medio de un fascinante recorrido dentro de los siete pecados capitales. En tiempos de Dante, afirma Bossy, entre los siete pecados los más graves eran los de la aversión (pecados sociales, que rompen con la armonía comunitaria: el orgullo, la ira y, en especial, la envidia, que caracteriza a las sociedades campesinas). La ética comunitaria, que la Iglesia confirmaba, estaba dispuesta a justificar los pecados de la concupiscencia (la gula y la lujuria) más que los de la aversión. Y finalmente, el ocaso de los siete pecados y el surgimiento de los diez mandamientos, que forman un código más individual e interior. Véase Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1975, pp. 35-38. Fernando Cervantes analiza el argumento de Bossy desde el punto de vista doctrinario, conjugándolo con el tema de la demonología, objeto de su estudio. Véase *The Devil in the New World...*, *op. cit.*, pp. 20-25.

<sup>415</sup> Véase Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza...*, *op. cit.*, pp. 213-243.

respuesta por parte de los naturales al instrumento de la confesión sacramental, que en Europa fue empleado por el Santo Oficio con buenos resultados.<sup>416</sup> Naturalmente no sabemos casi nada acerca de la difusión de este sacramento entre la población objeto del presente estudio, y aún menos acerca de sus eventuales delaciones por ese medio, en sustitución o complemento de las delaciones, éstas sí bien documentadas, dirigidas a las autoridades temporales.<sup>417</sup> Sin embargo, especulando un poco más sobre este gran espectáculo público llevado a cabo por Maldonado, notaremos significativas peculiaridades. En la reflexión doctrinaria acerca del pecado de herejía, de manera independiente a los instrumentos de castigo que se tenían que tomar, siempre se mantuvo viva la distinción entre un pecado consumado sólo en el secreto de la conciencia y un pecado manifestado hacia el exterior, que provocaba escándalo en la comunidad. Al contrario, en la actuación de Maldonado, que corona varias décadas de investigación y castigos acerca de la idolatría, la dimensión individual, de un pecado que tenga como testigo sólo la ubicua mirada de Dios, no tiene relevancia. La dimensión radicalmente colectiva que recibía el perdón del obispo y, por ende, la confesión, borraba más de un siglo de sofisticada búsqueda de instrumentos mentales para la realización de aquel válido y meritorio examen de conciencia que estaba en la base de la confesión posttridentina. La *conciencia* del pecador —su dimensión interior y secreta, el diálogo del alma consigo misma y con su confesor— que había tenido una

<sup>416</sup> *Ibid.*

<sup>417</sup> Además del artículo de Klor de Alva, citado arriba, otro intento de colocar el caso novohispano en el amplio tema de la confesión como instrumento de aculturación nos lo ofrece Serge Gruzinski, *Individualización and Aculturación: Confession among the Nahuas of México from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, en Asunción Lavrin (editora), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Omaha, 1992, pp. 96-117. El vasto estudio de Luis Martínez Ferrer (*La penitencia... , op. cit.*) es una útil recopilación del material producido en la Nueva España alrededor del sacramento de la confesión desde la evangelización fundante hasta el III Concilio mexicano, pero no supone indagar acerca de su difusión y aun menos acerca del significado que esta práctica asumía para los feligreses. Óscar Martiarena, (*Culpabilidad... , op. cit.*) analiza unos confesionarios de épocas y áreas diferentes: un primer inicio, que valdría la pena continuar, afinando la metodología. En cuanto al material que he presentado en este texto, enfatizo que no conocemos las motivaciones de los delatores que son casi siempre el motor de los casos examinados por la justicia. Aun planteando como hipótesis que el confesor tuviera un papel en la delación, falta responder acerca del por qué la acusación fue llevada ante el juez secular, y no al eclesiástico. Se podría también imaginar que los casos que pasaron por el confesionario terminarían en el tribunal ordinario eclesiástico, quedándose inaccesibles para nosotros. Se trata, sin embargo, de meras especulaciones que no podemos substanciar.

enorme relevancia en la Europa barroca, es, al contrario, la gran ausente en nuestras historias americanas. Así como incomprensibles resultaban sus hechos y sus dichos, la *conciencia* del indio, dentro y fuera del confesional, se revelaba, una vez más, *oscura*.

Resulta casi inevitable preguntarse, para cerrar este recorrido, si y cómo el historiador hoy puede intentar “aclarar” la conciencia de los naturales e interpretar sus dichos y sus hechos. En oposición a una visión culturalista a ultranza, mi intento, a lo largo del desarrollo de este texto, ha sido el de sugerir que el reconocimiento de la *agency* indígena no debe ser supeditado a la persistencia estática de grupo, que, por lo tanto, de ninguna manera puede constituir la llave de lectura de su actuar. Sería presumido y algo arbitrario el intento de dibujar de manera más que hipotética el escenario que los pueblos indios presentaron, de manera voluntaria, a las autoridades españolas, así como sus determinaciones más internas, escondidas de la mirada de los amos. Sin embargo, la aplicación de los instrumentos de la investigación histórica en nuestras fuentes nos permite sugerir algunos resultados analíticos que vale la pena tomar en cuenta también para futuras investigaciones. Me parece evidente que en ningún momento el conflicto potencial entre las autoridades españolas y los pueblos en su totalidad deja de estar en primer plano y de determinar o de todas formas condicionar fuertemente cualquier intento de asimilación e identificación, tanto en el campo temporal como en el religioso. Lo anterior no resulta desmentido por las múltiples divisiones internas que a menudo caracterizan a los dos campos, ni por las frecuentes e inevitables acciones de alianzas transversales. Pero se trata de una conflictividad que nada tiene de esencialista, por estar enclavada en las contingencias de la historia, con sus acontecimientos concretos y sus igualmente concretas construcciones mentales. Una conflictividad, por lo tanto, que necesariamente dialoga y negocia.

Los acontecimientos que narro e interpreto se colocan en este entramado, y es gracias a esta conflictividad dialogante que la idolatría, a pesar de ser una creación del poder de la monarquía española, cobra vida no sólo en el campo de los inquisidores sino también entre sus acusados. Es fácil imaginar, como conclusión de nuestras narraciones, que la idea de la idolatría, naturalmente sin muchas bases doctrinarias (que, como hemos visto, tampoco relucían en el campo adversario), se había enraizado en la vida de los pueblos de indios, y muy bien conocido por los naturales resultaba todo el repertorio de circunstancias, gestos, y objetos considerados idolátricos (o de todas formas observados con sospecha y objeto de inquisición). La respuesta más accesible —y quizá también la más acertada— que los naturales dieron al “por qué”

de la sospecha y del castigo a los que fueron sometidos se coloca en un terreno político y nada doctrinario ni pastoral. Se trata, según los indios acusados (pero también según los acusadores) de la sobrevivencia de sus dioses, a los que no se considera posible dejar de adorar, en la forma peculiar que era propia de ellos, o sea el sacrificio. La claridad de los indios sobre este punto —dejando a salvo las ambigüedades de las traducciones del intérprete y las interpretaciones del escribano— es atestiguada por la recurrencia de las referencias a los antepasados y a los tiempos de “nuestra gentilidad” en todas sus deposiciones. La determinación con la que los indios identificaron la idolatría con los rituales de la tradición nos podría llevar a afirmar que los focos encendidos por las pesquisas de los españoles sobre esos rituales, favorecieron no tanto su continuación (aunque de manera informal y en formas sueltas esta permanencia, en un lapso de tiempo tan corto como un par de siglos, es obvia), sino su asentamiento bajo una única categoría, que fatalmente terminaba siendo la misma categoría de los inquisidores —sin que esto implicara, por supuesto, que se asumieran las razones de estos últimos—. Colocándose en aquel particular entramado que resulta del encuentro entre la monarquía *pactista* y la paciente labor de negociación de los pueblos de indios, la idolatría no lo desgarró, pero sí contribuye a hacerlo más contingente y frágil, señalando a ambas partes los límites de esta convivencia.

Desde Yanhuitlán a San Francisco Cajonos y, en especial, a Betaza, el itinerario de la idolatría nos indica una lenta, y sin embargo persistente, asimilación por parte del mundo indígena, que de ella se apropia, integrándola en sus organizaciones sociales. Al terminar este recorrido, la idolatría es, en parte, lo que las autoridades españolas habían decidido que fuera pero, al mismo tiempo, también un lugar de expresión propiamente indígena. En la alcaldía mayor de Villa Alta la breve temporada antiidolátrica determinó, como hemos visto, un cambio en la expresión religiosa de las comunidades indígenas, en buena medida forzado por los que dominaban, pero también reelaborado por los subalternos, al punto que contribuyó a caracterizar la dinámica interna de los pueblos también en la larga duración. La interiorización de la idolatría se manifestaba de manera distinta, combinándose con muchos otros factores, y también dependiendo del ámbito hacia el cual volvemos la atención. La relación entre idolatría y rebelión no es directa, ni unívoca; es una relación de todas formas algo implícita, que casi sólo la represión logra volver explícita. Excluidos de la gestión protagónica del misterio cristiano, representada por la administración de los sacramentos, algunos indios y algunas indias intentaron la apropiación rebelde no sólo de los símbolos y los rituales cris-

tianos sino también del poder de administrarlos y exhibirlos: la rebelión de Cancuc de 1712 es un caso emblemático. El material que he discutido en estas páginas, sin embargo, me lleva a la conclusión que, en la mayoría de los casos, si las implicaciones políticas podían abrir las puertas a efectos diferentes, en el terreno propiamente religioso, de la gestión de lo sagrado (el terreno que, en última instancia, le es más propio), las idolatrías eran incluyentes, y los santos, aun cuando puestos boca abajo, podían convivir con los dioses (o los demonios) autóctonos.



## EPÍLOGO

### SANTOS, BEATOS Y MÁRTIRES MEXICANOS

El reconocimiento por parte de la Iglesia romana de los dos mártires de San Francisco Cajonos, que Eulogio Gillow pensaba postular, tuvo que esperar aún muchos años. Cuando, desde su exilio estadounidense, el arzobispo escribió sus *Reminiscencias*, aparte de una breve alusión al poder taumatúrgico de las reliquias de los dos venerables —que pudo apreciar durante una crisis de apendicitis—<sup>418</sup> no hizo mención del caso, ni, por ende, de su proyecto de canonización de los dos zapotecas, al que había dedicado su labor durante los primeros años de su magisterio.<sup>419</sup> México, por su lado, no sólo volvía a asumir

<sup>418</sup> *Reminiscencias del Ilmo. y Revmo. Sr. Dr. D. Eulogio G. Gillow y Zavalza Arzobispo de Antequera (Oaxaca)*, Escuela Linotipográfica Salesiana, Puebla, 1921, p. 185.

<sup>419</sup> La extrañeza de este silencio es sólo aparente. Mas que las razones del abandono del proyecto de canonización, habría que interrogarse acerca de los motivos que sugirieron al arzobispo involucrarse en este acontecimiento, cuyas implicaciones eran, en buena medida, extrañas a las directivas pastorales que Gillow, con coherencia aunque con elasticidad, persiguió durante todo su magisterio. En realidad, si colocamos *Apuntes históricos* en la trayectoria del prelado —como la reconstruye Wright-Ríos, en la obra ya citada— será inevitable notar que el texto, más allá de una apologética exaltación de la labor de evangelización, y más allá del énfasis en la armonía y coincidencia de visión entre el Trono y el Altar en la época virreinal, nada nos indica en cuanto a una real proyección pastoral en el mundo indígena. La canonización de los dos zapotecas era —como muy pronto Gillow tuvo que percatarse— incongruente con su mismo programa de renovación de la vida religiosa oaxaqueña, que descansaba sobre la cuidadosa formación de un clero dinámico y emprendedor y el fiel involucramiento activo del laicado, en especial femenino: un plan que llegaba de Roma, e implicaba un enfoque prevalentemente dirigido a las clases acomodadas urbanas; un enfoque, se podría concluir, poco preocupado del mundo indígena —y no solamente desde una perspectiva histórica y social sino también desde una perspectiva pastoral—. La devoción a la Virgen de la Soledad —el exitoso programa que el arzobispo realizó en la primera década del nuevo siglo, colocándose en el clima “aparicionista” del catolicismo europeo de las últimas décadas del siglo decimonónico—, resulta mucho más congruente con

aquellos rasgos de Estado laico que lo habían definido —aunque brevemente— durante el paréntesis de las Leyes de Reforma, sino que también entraba en aquella fase decididamente anticlerical que desembocaría en la guerra cristera, la *Cristiada*.<sup>420</sup> Después de esta fase virulenta, y de la definición de ámbitos separados entre Estado e Iglesia, que caracterizó las primeras décadas del gobierno del Partido Revolucionario Institucional, era muy improbable que la devoción hacia los dos venerables zapotecas, aun perdurando más allá del breve impulso que le dio Gillow, pudiera encontrar un postulador. Los esfuerzos de los ambientes católicos (que salieron reforzados por la guerra cristera, gracias a sus propios mártires), se dirigieron hacia otro indio, Juan Diego, mucho más famoso y con una trayectoria muy distinta a la de los dos oscuros *fiscales*, cuya beatificación tuvo que esperar un contexto más abierto hacia la problemática de los pueblos indígenas, adquiriendo, tal vez más allá de sus promotores, aquella compleja trama de múltiples interpretaciones que nos indica el pintor oaxaqueño, en las páginas finales de este libro. Se trata de un recorrido interesante, anclado en la realidad social oaxaqueña y afianzado en nuevas inquietudes dentro de la Iglesia de Roma.

Fue entonces, en tiempos recientes, en los años ochenta del siglo pasado, que se crearon las condiciones que permitieron que el proyecto del reconocimiento romano para los dos zapotecas fuera relanzado, y con mucho vigor, gracias, una vez más, al involucramiento de un religioso particularmente emprendedor. Monseñor Humberto Medina Villegas, recién fallecido, con nuevas energías tomó en sus manos el caso de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, constituyendo un comité, integrado por laicos y religiosos, encargado

el contexto general y con las inclinaciones personales de Gillow. Véase también Wright-Ríos, Edward, *Inspirando mexicanos: religiosidad, autoridad y comunidad desde la madre Matiana al segundo Juan Diego*, en Brian F. Connaughton (coordinador), *Prácticas populares, cultura política, y poder en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.

<sup>420</sup> La *Cristiada* —la cruzada en el nombre de Cristo Rey, verdadera guerra civil, resultado del conflicto entre el Estado mexicano revolucionario y el mundo católico (jerarquías y feligreses)— estalló en 1926 y duró hasta 1929, cuando, contra la voluntad de muchos cristeros, prevaleció la acción de algunos obispos (probablemente apoyados por el Vaticano) dirigida a buscar un acuerdo con el gobierno. Véase Brading, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002, pp. 481-489, y Ampudia, Ricardo, *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 254-261. Para situar esa singular página de la historia mexicana en el debate ideológico de los años setenta, es útil la reseña de Mabry, Donald J., “Mexican Anticlerics, Bishops, Cristeros, and the Devout during the 1920s: A Scholarly Debate”, en *Journal of Church and State*, vol. 20, núm. 1 (invierno, 1978), Oxford University Press, Oxford, pp. 81-92.

de preparar, además de las adhesiones de una cierta opinión pública, los pasos necesarios para la instrucción de la causa de canonización. Es fácil captar en esta campaña a favor de la canonización de dos laicos la influencia de las nuevas tendencias de la Iglesia posconciliar, así como también —lo que es más particular para América Latina— la labor que en esos años, en la forma de la teología de la liberación o en formas más convencionales, la Iglesia católica dirigía hacia la población indígena, tratando de contrarrestar la penetración y rápida difusión de las iglesias protestantes. Un tercer elemento, finalmente, es, en específico, mexicano: el largo proceso de acercamiento entre el Estado mexicano y la Iglesia, que precisamente a finales de los años ochenta se encaminaba hacia su conclusión institucional.<sup>421</sup> A este propósito, es importante recordar que la beatificación de los dos zapotecas (igual que la canonización de Juan Diego) se colocaba en el contexto de la intensa actividad que el nuevo pontífice, Juan Pablo II, dirigía hacia el reconocimiento de las santidades “extraoccidentales”.<sup>422</sup> En el caso de México, una marcada tendencia hacia santos y beatos *mártires* ha atado —de manera sutil, por supuesto— la idolatría prehispánica con el anticlericalismo que había caracterizado, en algunos momentos, al Estado mexicano, y que durante la Revolución se había vuelto en persecución religiosa, desembocando finalmente en la guerra cristera. El rápido carrusel del calendario de las beatificaciones y canonizaciones mexicanas resulta muy elocuente.

Tres beatificaciones conformaron la primera intervención de Juan Pablo II, en 1990: Padre José María Yermo y Parres (1852-1904), sacerdote de Puebla, fundador de las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús de los Pobres; Juan Diego, el indio de la Virgen de Guadalupe, y tres niños: Cristóbal, Antonio y Juan, a los que se les declaró mártires. Mientras que el Padre José María y Juan Diego fueron canonizados por el mismo papa, en 2000 y 2002, respectivamente; a los tres niños mártires de Tlaxcala no les tocó la misma suerte, y es

<sup>421</sup> En 1979, el pontífice Juan Pablo II viajó a México para participar en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla. En noviembre de 1988, a Guadalajara, para la XLIII Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Mexicana, “los obispos pronosticaron el inicio de una transformación del sistema político —encaminada a una transición a la democracia— y prefiguraron la participación de la Iglesia a dicho proceso” (Ampudia, Ricardo, *La Iglesia de Roma...*, *op. cit.*, p. 268). Por parte del gobierno, la primera señal de la posibilidad de un cambio en la relación entre el Estado y la Iglesia “puede ubicarse en el discurso de toma de posesión del presidente Salinas de Gotari”, en diciembre de 1988 (*Ibid.*, p. 269).

<sup>422</sup> Las políticas de la santidad de Wojtyła y la renovada importancia que la designación de santos y beatos asumió durante su pontificado han sido muy bien señaladas por Woodward, Kenneth L., *Making Saints*, Touchstone, Nueva York, 1990, 1996. Prefación a la segunda edición.

probable que permanezcan para siempre en la condición de beatos. La vida terrenal de los tres niños nos lleva a los primeros años de la evangelización, y a los relatos hagiográficos y edificantes que, aun sin implicar —lo veremos luego— la postulación de la santidad, florecieron alrededor de esa obra.<sup>423</sup>

En ocasión del Jubileo del año 2000, además del Padre José María y de la primera santa mexicana, María de Jesús Sacramentada Villegas (1868-1959), el pontífice canonizó a 25 mártires de la guerra cristera.<sup>424</sup> En 2002 fue el turno de Juan Diego y de los dos beatos zapotecas, para llegar, en 2004, a la beatificación de otros 13 mártires de la guerra cristera, y a 2007, cuando el nuevo papa, Benedicto XVI, canonizó al obispo Rafael Guízár y Valencia (1878-1938), a quien Juan Pablo II había declarado beato en 1995. En suma, una profusión de santidad mexicana, a menudo muy poco convencional,<sup>425</sup> que seguía, después

<sup>423</sup> El acontecimiento se coloca en un escenario —la alianza entre Tlaxcala y los españoles en la guerra contra los mexicas— que ha recibido atención por parte de los historiadores; por lo tanto podemos saber algo más acerca de estos tres mártires que la tradición ha presentado en los términos simplificados de tres niños quienes, educados en el monasterio de los franciscanos, denunciaron la resistencia de sus padres a la conversión y fueron entonces martirizados y muertos por su gente. Se trata, en realidad, de dos episodios distintos, relatados por Motolinía: en 1529, Antonio, un noble alumno del convento franciscano, nieto (y heredero) de Xicotencatl, importante cacique de Tlaxcala, acompañaba, con su joven sirviente Juan, a dos dominicos en su camino hacia Oaxaca, para ayudarlos en la labor de evangelización de aquellas gentes. En el camino los dos jóvenes, encargados de buscar ídolos y entregarlos a los religiosos, fueron descubiertos y asesinados por dos principales, quienes, a su vez, junto con su señor y otros nobles que trataron de defenderlos, fueron ahorcados. También el caso de Cristóbal, de 1527, se inscribe en la compleja página de la conversión de Tlaxcala, que se dio, rápida y no sin brutalidad, bajo Martín de Valencia, general de los franciscanos y guardián del monasterio. En su celo antiidolátrico, al que hemos ya hecho referencia, el enérgico fraile quiso emplear también a los niños —normalmente hijos de los principales—, quienes concurrían a la escuela del monasterio, y a los que instruían en la tarea de la destrucción de la religión de sus antepasados. Los resultados no se hicieron esperar: un sacerdote de la religión indígena, quien predicaba contra la nueva religión, fue lapidado por los niños de la escuela franciscana. El cacique de Atlihuetzian, adverso a la escuela de los frailes y a sus nefastos resultados, había logrado no entregar a los frailes, escondiéndolo, por lo menos a su primer hijo, mas fue denunciado por los otros hijos, alumnos de los frailes, y tuvo que entregar al niño. Éste, bautizado con el nombre de Cristóbal, denunció las prácticas idolátricas del padre, destruyó sus ídolos y fue finalmente atormentado y asesinado por él. (Véase Martínez Baracs, Andrea, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 118.)

<sup>424</sup> Se trató sobre todo de sacerdotes (aunque no faltaron los laicos), ejecutados por el ejército gubernamental.

<sup>425</sup> En el panorama de estos santos y beatos algo “excéntricos”, tres figuras —el sacerdote de Yermo y Parres, la religiosa María de Jesús Sacramentada Villegas y el obispo Rafael Guízár y Valencia— resaltan por su convencionalidad, ya que sus características respetan las categorías

de aproximadamente un siglo y medio, a aquel único santo nacido en México: Felipe de Jesús, uno de los 26 mártires de Nagasaki.

La historia de la santidad de Nueva España y de México, como cualquier otra historia de santos de una comunidad establecida (ya sea una nación, una orden religiosa, un grupo, un linaje...), posee un ritmo y una lógica propios, pero dialoga con las directrices romanas, por lo que su investigación debe moverse en los dos ámbitos. La reconstrucción de esta historia rebasa los límites del presente trabajo; sin embargo, algunos datos y un comentario, aunque conciso, nos ayudarán para situar la beatificación de nuestros dos mártires de San Francisco Cajonos en un trasfondo más amplio, útil para el historiador pero también a todos los que quisieran sustituir la polémica fundada en los estereotipos de contraposiciones a-históricas, con una crítica más documentada, que se apoya en la comprensión de los hechos históricos y, por ende, del presente. Empezamos entonces con aquel único santo mexicano, que antecede de la intensa actividad de Juan Pablo II. El franciscano descalzo Felipe de Jesús, canonizado en 1862 por Pío IX,<sup>426</sup> había sido beatificado por Urbano VIII,<sup>427</sup> en 1627, juntos con otros cinco cofrades, tres jesuitas japoneses y 17

de la santidad que fueron propias del catolicismo europeo entre el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

<sup>426</sup> El impulso para esta canonización derivó del descubrimiento de una secta cripto-cristiana en Japón, dos siglos después de la supresión oficial por parte del gobierno. Para Pío IX la canonización de los mártires representaba de manera simbólica el triunfo del catolicismo sobre los gobiernos seculares y las fuerzas liberales que asediaban al viejo pontífice. Véase Burroughs Conover, Cornelius, *A Saint in the Empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820*, The University of Texas, Austin, 2008, p. 7. Se vale señalar que Eulogio Gillow, en aquel entonces estudiante en un seminario jesuita en Bélgica, presenció la ceremonia y —como lo refiere en sus *Reminiscencias* (pp. 34-39)— se impresionó de manera favorable por el fasto y la pompa romanas, símbolos de un poder con el que el futuro arzobispo ya empezaba a identificarse. La canonización del beato mexicano mantuvo el mismo carácter “colectivo” que tuvo la beatificación, pues se trataba de 26 mártires unidos en un mismo destino. Sin embargo, hay que hacer hincapié en que precisamente al principio de los sesenta del siglo XIX los obispos expulsados de México se habían refugiado en Roma. Es notorio que uno de los disidentes más destacados, el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida, fue el artífice, con Pío IX, del proyecto de reanimación de la Iglesia mexicana, por medio de la creación de nuevas diócesis en México. Como se ha escrito, “[g]racias a su estancia en el Vaticano, los obispos mexicanos cobraron plena conciencia de pertenecer a una Iglesia universal y en adelante optaron por enviar a los jóvenes sacerdotes más prometedores a completar su educación en Roma”. (Brading, David, *La Virgen de Guadalupe...*, *op. cit.*, pp. 28-29).

<sup>427</sup> El mismo Urbano VIII había codificado el procedimiento oficial para la canonización, al establecer que todos los candidatos tenían que cumplir con tres condiciones: pureza doctrinaria, virtud heroica y capacidad de intercesión con Cristo para operar, después de la

terciarios franciscanos, japoneses también, todos mártires de la fe, a quienes el shogun Toyotomi Hideyoshi había condenado a la crucifixión en 1597, en Nagasaki. La historia terrenal de Felipe, así como su beatificación, se colocan de manera ejemplar en la historia del catolicismo misionero, atando al México barroco con el Lejano Oriente, tal como lo hacía la *Nao de China*, la cual, con su carga de sedas y porcelanas, llegaba regularmente al puerto de Acapulco.<sup>428</sup> Felipe de Jesús —Felipe de las Casas Martínez— había nacido en 1572 en la ciudad de México, de padres españoles. No tenía todavía 20 años cuando, después de haber abandonado el convento franciscano de Puebla, donde había entrado como novicio, fue enviado por su padre (que había trabajado como agente comercial en el puerto de Acapulco) a Manila, probablemente para cuidar los intereses comerciales de la familia. Después de unos años, el joven entraba en el convento local de los franciscanos descalzos, tomaba los votos, y, no habiendo obispo en Manila, se embarcaba para ser ordenado sacerdote en su patria. Una tempestad obligó el buque en que Felipe viajaba a un desembarque de emergencia en las costas de Japón, donde luego encontraría el martirio.

La tradición hagiográfica acerca de los 26 mártires se inició inmediatamente después del dramático acontecimiento, inscribiéndose naturalmente en la más amplia historia de la Filipinas españolas y del catolicismo en Asia,<sup>429</sup>

muerte, hechos milagrosos. Los mártires, sin embargo, representaban una excepción, y a menudo el simple martirio (por supuesto aceptado en nombre de la fe) constituía el único requisito. Véase Weinstein, Donald y Rudolph M. Bell, *Saints & Society. The Two World of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1982, pp. 142 y siguientes.

<sup>428</sup> Como ha sugerido Serge Gruzinski, éstos son los años de *les mondes mêlés* de la Monarquía católica que, juntando la Corona española y la portuguesa, había acercado más que nunca las Indias occidentales y orientales. Véase Gruzinski, Serge, “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autre connected histories”, *Annales HSS*, vol. 56, núm. 1, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris (enero-febrero, 2001), pp. 85-117. Acerca de las rutas y cargas de la *Nao de China*, y los efectos de la plata de Potosí en China, véase Brook, Timothy, *Vermeer’s Hat. The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, Bloomsbury Press, Nueva York, Berlín, Londres, 2008, pp. 152-184.

<sup>429</sup> Morgan, Ronald J., “Birth Pangs of a Criollo Saint”, en *idem*, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity*, The University of Arizona Press, Tucson, 2002, pp. 143-211. En el que representa el estudio más completo y erudito sobre San Felipe de Jesús, Cornelius Conover coloca la vida terrenal y la edificación de la figura del mártir en el marco de aquel *pious imperialism*, que resulta de varios ingredientes: “First, the universal message of the Catholic Church provided a compelling rationale for Spanish expansion. Second, Catholicism united Spanish subjects with a common purpose under a Catholic king. Third, formal elements of Catholic worship,

pero la noticia del martirio del joven Felipe y por lo tanto de su beatificación encontró muy pronto el camino para llegar a la Nueva España y en especial a la ciudad de México, con un énfasis particular: a Felipe de Jesús le tocó ser el primer beato americano, antecedendo por algunas décadas a Rosa de Lima (quien, sin embargo, fue canonizada sólo tres años después de la beatificación, en 1671) y otros ilustres beatos (y luego santos) del virreinato de Perú. A pesar de la descontextualización del martirio de Felipe (que nada tuvo que ver con la tierra mexicana) y hasta a pesar de unas sombras en su biografía, el reconocimiento romano provocó gran emoción y dio principio a una serie de acciones (en primer lugar, la postulación del proceso de canonización) dirigidas a promover el culto del *santo criollo*. Felipe, mártir casi al azar, se volvió el protagonista principal, y hasta el único actor, de una beatificación que tenía un carácter decididamente colectivo.<sup>430</sup> El estudio de Cornelius Conover, ya citado, ha cuestionado aquellas visiones que, encontrando en la identidad criolla el resorte de la construcción de la santidad de Felipe de Jesús, subestiman la versatilidad que tiene el culto de los santos “a representar las identidades múltiples del feligrés católico”. Por supuesto, el carácter *criollo* de San Felipe no quiere aquí introducir ninguna sugestión independentista, y puede perfectamente colocarse en el marco del *pious imperialism* apuntado por el autor<sup>431</sup> y su atinada crítica de la sobrestimación de la identidad como categoría abstracta frente a los más significativos aspectos ligados a la vida real del santo. La reconstrucción de los acontecimientos terrenales, así como de las discontinuas fortunas del culto de este singular personaje, que el autor nos ofrece, da sustancia a sus afirmaciones. A pesar de su singularidad,

*especially the cults of saints, provided a flexible mechanism to incorporate diverse subjects into a larger imperial structure. [...] [P]ious imperialism allowed the Spanish crown to rule subjects of many cultures and languages over great geographic distances for over two centuries”. Véase A Saint in the Empire..., op.cit., p.12.*

<sup>430</sup> Desde el mismo día de la beatificación los franciscanos “separaron en el culto y en el juicio histórico a sus 23 hermanos de Paul Miki, Jean Soto y Jacques Kisai”, jesuitas. Véase De Maio, Romeo, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, en Carla Russo (editora), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'“ancien régime”*, Guida, Nápoles, 1976, pp. 285-308; véase p. 288. En el martirologio romano los 26 mártires de Japón son indicados con el nombre de “San Paolo Miki y compañeros”. Cornelius Conover reconstruye eficazmente la “amargada rivalidad” entre los franciscanos descalzos y los jesuitas portugueses.

<sup>431</sup> “*The feast day of San Felipe was one date in the Catholic liturgy that allowed subjects and officials to celebrate God's divine favor and to commemorate their city's place in the Spanish Empire and the Catholic Church. In this sense, saints' cults integrated such contradictory secular impulses as local pride and imperial sensibility*”. Burroughs Conover, Cornelius, *A Saint in the Empire...*, op. cit., p. 325.

sin embargo, es posible rastrear en la construcción de la santidad de Felipe de Jesús modalidades bien clavadas en los intereses mundanos, con sus proyectos y sus cálculos terrenales. Notorios y habituales en el viejo mundo, en el caso de la Nueva España podían constituir, al contrario, una novedad y un alejamiento significativo de la doctrina y de la pastoral de las primeras décadas de la evangelización.

### LAS "MARAVILLAS EXTERIORES"

El intenso sentimiento de fervor religioso que muestran las crónicas de los primeros misioneros había producido el florecer de narraciones y toda una tradición de virtudes heroicas y figuras ejemplares, entre las que, naturalmente, por ser tierra de evangelización, no faltaban los mártires, también indígenas—como hemos visto en el caso de los tres niños de Tlaxcala—. Sin embargo, lo anterior no implicó la petición de un reconocimiento formal por parte de Roma, y ningún proceso fue postulado en esta primera fase. La *monarquía indiana*, que los primeros misioneros franciscanos imaginaron, no necesitaba santos confirmados y rehuía del fanatismo que había caracterizado el culto de los santos en la Europa de la Edad Media, que, con sus excesos, además de correr constantemente el riesgo de terminar en la idolatría, hacía énfasis en la profunda diferencia entre el santo (ser excepcional) y la masa de los pecadores de una humanidad, cristiana sí, pero cada vez más corrupta. No era éste el modelo que los 12 apóstoles de la Provincia del Evangelio querían exportar a la tierra americana, donde las virtudes (justamente “evangélicas”) de los indígenas prometían la construcción de una Iglesia diferente, una Iglesia *indiana*, en la que el santo y el milagro casi no tienen cabida. Algunas décadas más tarde, en un clima político y espiritual mutado, y contradiciendo a otras varias afirmaciones presentes en su *Historia Eclesiástica Indiana*,<sup>432</sup> lo

<sup>432</sup> En su erudito estudio, Javier Ayala Calderón indaga cómo mutó el imaginario de la orden franciscana en la Nueva España en lo que se refiere a la santidad. El autor analiza detenidamente las obras de los autores más significativos, y señala que la postura rigurosa que rechazaba el milagro y enfatizaba una religiosidad más pura y ascética no se encuentra más que en los primeros frailes, en especial en Motolinía. Véase Ayala Calderón, Javier, *Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España del siglo XVI*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2010. En cuanto a Gerólamo Mendieta, fue también la necesidad de reforzar el prestigio de la orden, en decadencia, lo que lo empuja a relatar un gran número de milagros operados por los frailes, en contraste con las afirmaciones que

recuerda fray Gerónimo de Mendieta. En su *Prólogo al cristiano lector* del libro quinto, dedicado a los hermanos franciscanos que habían operado en la Nueva España, en el que introduce las *vidas de los claros varones, apostólicos obreros de esta nueva conversión, que acabaron en paz con muerte natural*,<sup>433</sup> después de haber aclarado que, si en el transcurso de la obra, dichos siervos de Dios fueran llamados santos, no sería por el intento de quererlos canonizar, sino sólo por la opinión y fama que dejaran de santidad, el franciscano abordaba de forma explícita el tema del milagro, o, mejor dicho, de la ausencia de milagros en la Nueva España. La causa de esta ausencia, afirmaba Mendieta, “sólo su divina Majestad la sabe”; sin embargo, aunque con humildad (“rastreado con nuestro bajo entendimiento”), pueden ser propuestas algunas razones:

Y es la primera que no fueron menester [los milagros] pues el Evangelio de Cristo se recibió sin alguna contradicción, predicado por sus ministros, que no poca santidad arguye en ellos, pues bastó su vida inculpable, sin otros milagros, para atraer a la fe los ánimos indómitos de aquestos gentiles. La segunda razón es, que así como Dios ablandó con milagros la arrogancia y dureza de las primeras gentes que trajo a la fe, así quiso fortificar la ternura de estos flacos indios con sólida doctrina y ejemplos de vida de los que se la predicaron, sin otras maravillas exteriores con las cuales pudieran ser (según su flaqueza) que tuvieran a los hombres por dioses, y no en tanto las virtudes, y de esta manera vinieran a ser antes dañados que aprovechados [...]. La tercera razón es, que proveyó Dios sapientísimamente al peligro en que podían caer los promulgadores de la ley evangélica de estos tiempos, por no ser ellos tan santos como lo eran los apóstoles, viendo se hacían milagros por ellos.<sup>434</sup>

Al retomar una postura que se remontaba a décadas anteriores —que los cambios políticos y las dificultades que enfrentaba la orden habían vuelto obsoleta—, Mendieta relaciona el milagro con la conversión, una conexión que se había perdido, por lo menos en un sentido estricto, en el Occidente, ya cristianizado, y que tenía sus antecedentes en las primeras obras de conversión

reafirmaban los puntos salientes de la que había sido la notoria posición de la orden en sus momentos más altos.

<sup>433</sup> La segunda parte del libro tratará sobre los que *han sido muertos por la predicación del santo evangelio en esta Nueva España*.

<sup>434</sup> De Mendieta, Fray Gerónimo. *Historia eclesiástica indiana*, II, libro v, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, México, 1997, pp. 259-260.

de la historia cristiana, la obra de evangelización de los apóstoles. Por lo anterior, el punto de referencia elegido por los primeros franciscanos en la Nueva España no es el bagaje doctrinario que la Iglesia había elaborado durante siglos, y que se había difundido en términos de piedad y prácticas en la mentalidad colectiva del mundo cristiano, sino más bien el milagro evangélico, es decir, las intervenciones sobrenaturales de Cristo y sus primeros apóstoles. No es por casualidad que los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España se autodefinieron “los doce apóstoles”, y que la provincia franciscana mexicana (la primera del Nuevo Mundo) se llamara *Provincia del Evangelio*. La insistencia sobre los valores evangélicos de los naturales (sencillez y pobreza) se colocaba en el eje específico del estilo misionero de los franciscanos y constituye un complejo y rico capítulo de la antropología cristiana en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna y en la encrucijada entre el mundo viejo y el nuevo. La ausencia de milagros, aunque inescrutable, podía entonces indicar, según los primeros misioneros franciscanos, lo superfluo de las “maravillas exteriores”, en comparación con las maravillas más interiores y espirituales (no nos olvidemos que muchos de los milagros de la santidad medieval, si son escudriñados con una lente rigurosa, resultan nada más que ordinarias concesiones a la vida terrenal).

Son casi 100 años los que separan la visión de los primeros franciscanos de la trabajosa creación de un santo novohispano. Habían sido años que marcaron el fracaso de la Iglesia indiana auténticamente evangélica: en su lugar la Nueva España asistía al surgimiento de la Iglesia de los obispos, destinada a repetir los patrones de la madre patria, también en el ámbito del culto de los santos. Con el fracaso de la Monarquía indiana, que los primeros franciscanos habían intentado realizar, la Nueva España se volvía terreno fértil de devoción a santos, viejos y nuevos y, cuando intentó obtener —sin lograrlo, durante casi dos siglos— el reconocimiento romano de sus candidatos,<sup>435</sup> aplicó las reglas convencionales y postuló el modelo de santidad que los tiempos, en su momento, requerían.

<sup>435</sup> Las razones son múltiples. Véase Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

## SAN JUAN DIEGO

En esa “normalidad” adquirida de la Iglesia novohispana, se inscriben también las milagrosas apariciones de la Virgen, que se conformaron al esquema que, desde el alto Medioevo, redimía, por ese medio, un lugar de culto pagano; un esquema —no es casualidad— que Bernardino de Sahagún rechazó, deplorando uno de estos cultos,<sup>436</sup> destinado, al contrario, a dar vida a la milagrosa aparición de la Virgen de Guadalupe. La tradición es notoria: en sus líneas esenciales cuenta que en diciembre de 1531 la Virgen apareció al indio Juan Diego, pidiéndole la construcción de una capilla y ofreciendo, como prueba de su aparición, para enseñar al obispo, su propia imagen, milagrosamente pintada en la tosca capa del indio. La reconstrucción de cómo la tradición surgió y se difundió presenta una complejidad de aspectos tal y es objeto todavía de tantas hipótesis históricas (dejando obviamente a un lado los aspectos propiamente religiosos), que sería una pretensión inútil tratar de discutirla aquí. La pregunta esencial se mueve alrededor de la fecha de difusión del culto que, según algunos investigadores contemporáneos, fue adelantada un siglo por las primeras hagiografías escritas, que aparecieron a mitad del siglo xvii. Los autores de esta tradición hagiográfica —se pregunta un historiador—<sup>437</sup> ¿empezaban o, al contrario, daban seguimiento a una devoción ya

<sup>436</sup> Sahagún hallaba, en el culto de una imagen (que se había manifestado precisamente allá donde surgía el templo dedicado a Tonantzin, *madre de todos los dioses*), nada más que una superposición de culto: “Y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes; la cual devoción también es sospechosa porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas y vienen de lejas tierras a esta Tonantzin como antiguamente”. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro xi, ap. 7, pp. 704-705. Como notó García Icazbalceta, ninguno de los tres concilios mexicanos del siglo xvi hizo referencia a la milagrosa aparición. Véase García Icazbalceta, Joaquín, *Carta acerca del Origen de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, Imprenta y Encuadernación de Ireneo Paz, México, 1896. p. 35. Las observaciones del gran historiador —quien fue el primero en llamar la atención sobre el pasaje de Sahagún, y el silencio de muchas otras fuentes del siglo xvi— han sido retomadas por varios estudiosos contemporáneos. Véase Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995; Poole, Stafford, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1995 y Brading, David, *La Virgen de Guadalupe...*, *op. cit.*

<sup>437</sup> Taylor, William B., “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”, en Allan Greer y Jodi Bilinkoff (editores), *Colonial Saints. Discovering the*

existente, y además ascendente?, ¿estaban sólo ofreciendo a la prensa una tradición ya muy familiar para los feligreses, como afirmaron, o al contrario la estaban inventando? Hay más: ¿cuánto se había difundido, entre los indios, la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe durante el siglo xvii?<sup>438</sup> Y por fin: ¿los objetivos de los hagiógrafos coincidían con los deseos de los otros devotos? Estas preguntas, ineludibles para establecer la relación entre la “memoria” y la “historia” en este mito fundamental (y hasta, literalmente, *fundacional*) de la nación mexicana, tienen una recaída significativa también en las polémicas sobre la historicidad de Juan Diego, el indio que presenció la aparición de la Virgen, pero no son esenciales para mis notas, dirigidas a reconstruir el proceso de creación de la santidad del *vidente indígena*, como se le llamaba a menudo a Juan Diego.

Aun sin alejarnos del mismo ámbito temático, la pregunta esencial para mí es otra: ¿cuándo y dónde empezó la gestación de la idea de un posible reconocimiento romano de Juan Diego? A pesar de la importancia que esta figura tuvo en el evento guadalupano, y a pesar del énfasis que los hagiógrafos de la aparición pusieron en sus virtudes, la idea de una posible beatificación de Juan Diego es tardía, hasta posterior al proyecto que Gillow concibió para los dos *fiscales* zapotecas. La campaña de beatificación del humilde Juan Diego maduró en las filas de los sacerdotes cristeros, para ofrecer a los fieles “un héroe indio y leal que compensara el énfasis de los nacionalistas revolucionarios en la civilización prehispánica y el campesinado indígena contemporáneo”.<sup>439</sup> El artífice principal

*Holy in the Americas, 1500-1800*. Routledge, Nueva York y Londres, 2003, pp. 276-300; véase p. 281.

<sup>438</sup> Tratando de responder a esta pregunta, William Taylor nos ofrece algunos elementos significativos, que proyectan nueva luz sobre el fenómeno histórico y la devoción presente. El autor subraya como “el culto creciera primero en forma muy intensa en la capital virreinal y arzobispal, la ciudad de México”: una conexión que se pasa por alto “al concebir la devoción con bases indígenas y abordarla en términos protonacionales”. Al contrario, Taylor —quien justamente amplía su análisis al culto mariano en general, y a la devoción de la Inmaculada Concepción— subraya los aspectos contradictorios de la figura mariana, y su ambivalencia en cuanto símbolo capaz de representar la sumisión a la autoridad y a la vez presentarse como protectora de los oprimidos y deshacedora de los agravios por ellos sufridos. El autor se inclina entonces hacia la reconstrucción de distintas fases de la difusión del culto entre los indígenas, detectando el significado diferente que la protección de la Virgen asumió para los indígenas en los distintos momentos de la organización política de la Nueva España. Véase “La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: una investigación sobre la historia social de la devoción mariana”, en *Entre el proceso global y el conocimiento local...*, *op. cit.*, pp. 389-427.

<sup>439</sup> Véase Brading, David, *La Virgen de Guadalupe...*, *op. cit.*, p. 31.

de la devoción juandiegina fue el obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate (1884-1951), notable figura de una catequesis inspirada en León XIII, y del origen de una pastoral indígena en México. Manríquez, uno de los más importantes opositores a los gobiernos posrevolucionarios, prolongó su exilio en Texas durante 17 años, y desde allá inspiró la resistencia hacia lo que definió un régimen de jacobinismo oficial, la lucha al socialismo (opinaba que la política mexicana se acercaba más y más al socialismo soviético) y, ya en época de distensión, la campaña para la beatificación del vidente indígena. Los argumentos que el obispo alega en la carta pastoral de 1939 para abogar la causa del indio presentan la importancia de dignificar “la raza indígena de México”, “con la entrada franca y amistosa de estos nuevos hijos” en la comunidad nacional. En un pequeño libro escrito pocos meses después, Manríquez (quien, mientras tanto, había renunciado al obispado, eligiendo continuar el exilio), reafirmaba que, puesto que el hecho guadalupano era la base misma de la verdadera nacionalidad mexicana, la canonización de Juan Diego traería “la elevación y dignificación de toda una raza, el establecimiento de una nueva patria”.<sup>440</sup> Los tiempos para la actuación de este programa se extenderían; pero, al contrario del proyecto de Gillow, que no tenía raíces, la postulación propuesta por Manríquez descansaba sobre las sólidas bases de una guerra que, aun sin ser victoriosa,<sup>441</sup> seguro concluyó con una notable afirmación de las instituciones católicas, que de la *Cristiada* salían más fuertes en su objetivo de construcción de importantes estructuras de poder en la sociedad mexicana.

Por otro lado, prolongándose los tiempos para la realización del proyecto de beatificación, alrededor del vidente fueron surgiendo otras —a menudo contradictorias— instancias. Se ha observado que, a pesar de que la campaña de beatificación surgiera de las filas de los antiguos cristeros y de la parte del clero que los apoyaba, en los años ochenta, los teólogos de la liberación tomaron al macehual nahua como símbolo de la “opción hacia los pobres” de la Virgen.<sup>442</sup> David Brading —cuyo importante estudio sobre la “imagen y tradición” guadalupanas fue publicado en 2001— consideraba que precisamente estas visiones opuestas (una de herencia cristera, la otra inspirada en la teología de la liberación), junto con las polémicas acerca de la historicidad del vidente indígena, estuvieran en la base de las resistencias de Roma hacia una

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>441</sup> Las jerarquías eclesíásticas prefirieron llegar a un acuerdo para que el enfrentamiento militar tuviera fin.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 527.

rápida santificación del beato. La canonización de 2002 demuestra que, aunque fueran verdaderas, estas preocupaciones no fueron determinantes. De todas formas, el vidente no podía ser un símbolo duradero y fértil de la Iglesia de los pobres, ya sea por las características decididamente conservadoras de la jerarquía eclesiástica mexicana —la principal protagonista de la beatificación— ya sea por el intrínseco carácter mestizo de la tradición guadalupana, de la que, obviamente, Juan no puede ser dissociado, por ser casi el símbolo de este mestizaje.<sup>443</sup> Ciertamente es, sin embargo, que el entusiasmo guadalupano que, con el paso del tiempo ha encontrado fantasiosas y audaces expresiones de culto, no aparenta haberse conformado siempre con la jerarquía en la construcción de esta devoción, finalmente convencional y en buena medida anacrónica.

A principio de agosto de 2002, Juan Diego, al punto de ser declarado santo, tuvo que medirse con dos beatos auténticamente indígenas, y la gran diferencia en la dirección (pero también en la participación espontánea) de las dos celebraciones enfatizó bien el recorrido diferente y los distintos desenlaces de la trayectoria devocional que habían acompañado los procesos de creación de la santidad del indio guadalupano y de los dos *fiscales* zapotecas. La prensa mexicana de aquellos días notó esta diferencia, subrayando el carácter convencional de la ceremonia de canonización del vidente y, al contrario, la atrevida escenografía indígena de la celebración de los dos zapotecas. La participación en larga medida oaxaqueña nos sugiere un sobresaliente sentimiento regiona-

<sup>443</sup> En Guatemala, el 12 diciembre, fiesta de la Virgen de Guadalupe, es una tradición que los niños ladinos, o sea no indígenas, se transformen en pequeños Juan Diego, disfrazándose de campesinos mexicanos (por extensión, y sin mucha filología, en ese día también las niñas ladinas visten el traje típico de los grupos indígenas de Guatemala). En un país profundamente marcado por la oposición racial, ese disfraz alude a un mestizaje bendecido, un día al año, por la Virgen. En un estudio muy documentado y sagaz, específicamente dedicado al guadalupanismo en Guatemala, se subraya un aspecto, en apariencia secundario: la tradición conlleva que los niños lleven, en la vestimenta o en el rostro, un indicio que recuerde que no son indios, sino sólo disfrazados como tales. Véase Taracena Arriola, Arturo, *Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalternidad étnica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2008. El texto indaga los pasos históricos de la difusión del culto de la Virgen de Guadalupe en el Reino de Guatemala y luego en el estado independiente, así como el origen y desarrollo del disfraz actual, difundido entre el sector ladino urbano, y la aún más reciente difusión del icono de la Virgen entre las maras (pandillas) capitalinas, los migrantes indígenas a la ciudad de Guatemala y finalmente a los migrantes guatemaltecos a Estados Unidos, vía “la cultura guadalupana propia a los chicanos y a los emigrantes mexicanos, con quienes comparten el destino de ‘latinos’”. *Ibid.*, p. 19.

lista (que en México puede fácilmente conjugarse con la identidad étnica, por un lado, y con la pertenencia a la Nación en general, por el otro); ninguna duda, sin embargo, de que la beatificación fue presentada en términos “indígenas” y así fue asumida por los feligreses. El maestro de ceremonias —refiere una crónica— invitaba a los indígenas a manifestarse: “¿Dónde están los indígenas?”, preguntaba. Y la respuesta era un ondeo de un sinnúmero de pañuelos blancos y amarillos y pequeñas banderas vaticanas. Juan Pablo II tuvo que apreciar la ceremonia, al punto que explícitamente agradeció a los que la habían preparado, “cuidando todos los detalles”, agregó. Tal como era de esperarse, por lo menos una parte de la prensa retomó las polémicas que durante años habían acompañado el proceso de beatificación de los dos Venerables, registrando también voces de disenso en las mismas comunidades indígenas: más que santos, tendrían que ser considerados traidores, afirmó alguien, y de todas formas esta beatificación no era necesariamente un evento festivo para todos los indígenas, sin distinción.<sup>444</sup>

En la homilía que, en ocasión de la beatificación de los dos zapotecas, el pontífice pronunció en la basílica guadalupana, junto con las tergiversaciones y los errores de perspectiva histórica recibidos como herencia de Eulogio Gillow, encontramos el tema del indigenismo y su relación con la unidad nacional. En las palabras del papa, don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles aceptaron el martirio de buen grado, con tal de no recaer en la idolatría:

Mientras sufrían el tormento, al proponerles renunciar a la fe católica y salvarse, contestaron con valentía: “Una vez que hemos profesado el Bautismo seguiremos siempre la religión verdadera”. Hermoso ejemplo de cómo no se debe anteponer nada, ni siquiera la propia vida, al compromiso bautismal, como hacían los primeros cristianos que, regenerados por el bautismo, abandonaban toda forma de idolatría.

El evento viene colocado en la trayectoria de la evangelización que acompañó la Conquista:

Vuestra tierra es una rica amalgama de cultura. Allí llegó el Evangelio en 1529 con los Padres Dominicos, sirviéndose de las lenguas nativas y los usos y costumbres

<sup>444</sup> En Italia el periódico *il Manifesto*, del 31 de julio de 2002, dedicó un largo artículo (“L’incerto indio che sarà santo”), muy detallado e informado (aunque a veces sumario en los juicios históricos), acerca de las dos celebraciones, por la pluma de Gianni Proietti.

de las comunidades locales. Entre los frutos de esta semilla cristiana destacan estos dos grandes mártires,

para ser luego reconducido al tiempo presente, y por ende a las peculiaridades de la nación mexicana, con su multiculturalidad, que —ésta es la esperanza— debe ser iluminada por los valores evangélicos de solidaridad y justicia:

Con esta beatificación, la iglesia pone de relieve su misión de anunciar el Evangelio a todas las gentes. Los nuevos Beatos, fruto de santidad de la primera Evangelización entre los indios zapotecas, animan a los indígenas de hoy a apreciar sus culturas y sus lenguas y, sobre todo, su dignidad de hijos de Dios que los demás deben respetar en el contexto de la nación mexicana, plural en el origen de sus gentes y dispuesta a construir una familia común en la solidaridad y la justicia.

Se llega entonces al meollo, a la afirmación del carácter “indígena” de esta beatificación: un nudo nada fácil de desatar, como la misma estructura sintáctica retorcida de la oración parece indicar:

Los dos beatos son un ejemplo de cómo, sin mitificar sus costumbres ancestrales, se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia cultura, pero dejándose iluminar por la luz de Cristo, que renueva el espíritu religioso de las mejores tradiciones de los pueblos.<sup>445</sup>

### LOS MÁRTIRES DE SAN FRANCISCO CAJONOS: QUETZALCÓATL Y TEZCATLIPOCA

En ocasión de la beatificación de don Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, un cuadro que los representa fue colocado en la Catedral de Oaxaca, precisamente en la capilla dedicada a la Santa Cruz de Huatulco. La leyenda de esta santa cruz, que el apóstol Tomás en persona habría plantado en la playa de Huatulco (un puerto del Pacífico, al sureste de Oaxaca), nos lleva una vez más al obispo Eulogio Gillow, quien contribuyó a su difusión, citando, con abundancia de detalles y reflexiones, sus diferentes fuentes en uno de los apéndices de su

<sup>445</sup> <http://www.emol.com/noticias/internacional/2002/08/01/91397/juan-pablo-ii-beatifico-a-dos-indigenas-mexicanos.html> (consulta del 4 de septiembre de 2014).

*Apuntes históricos.*<sup>446</sup> El autor del cuadro de los dos mártires es Nicéforo Urbieta, pintor zapoteca de Oaxaca. Ex preso político, pintor de profesión y filósofo por pasión,<sup>447</sup> distante por origen y por formación de las jerarquías eclesiásticas, poco convencional en su obra (a la que —aunque profundamente arraigada en el mundo indígena— rechaza definir “indigenista”), además que políticamente poco afín con el *establishment*,<sup>448</sup> Urbieta nos ofrece una narración intrigante de la génesis del cuadro, las motivaciones por las que aceptó la comisión y los significados que en él ha depositado.<sup>449</sup> Me pareció atinado, como conclusión de este trabajo, basado sobre historias casi siempre colectivas, corales, dejar abiertas muchas preguntas con la singularidad de una visión excéntrica, para nada representativa —en el sentido convencional— del mundo indígena, sin embargo nacida en aquel contexto y con ello en constante diálogo.

*¿Cómo fue que te comisionaron el cuadro de los mártires  
de Cajonos?, ¿y por qué razones aceptaste?*

La idea surgió en el obispado y la tarea de escoger al pintor recayó sobre 12 sacerdotes, la mayoría de ellos, progresistas. Pensaron en diferentes artistas y,

<sup>446</sup> La cruz de Huatulco es el tema del primero de los cuatro cuadros que Urbano Olivera pintó en la pared norte de la iglesia de San Juan de Dios. Dice la inscripción: “Cuando los conquistadores españoles llegaron a Huatulco, los indígenas les mostraron una gran cruz, fija en la orilla del mar, diciéndoles: he aquí el madero sagrado que un Santo anciano sacerdote del dios desconocido nos dejó, hace mucho tiempo, como prenda de redención”.

<sup>447</sup> Albertani, Claudio, *Nicéforo Urbieta, la trayectoria de un zapoteco universal*, en *idem*, *El espejo de México (crónicas de barbarie y resistencia)*. Altres Costa-Amic, San Pedro Cholula, Puebla, 2009.

<sup>448</sup> Urbieta, quien en los años setenta había tenido contactos con los grupos armados, conoció los horrores reservados a los presos políticos: fue detenido en 1974 y, a pesar de ser condenado a cuatro años, salió de la cárcel hasta finales de 1980. Los años de la cárcel representaron una intensa labor de reflexión, que culmina en una “conversión”: la identificación con la cultura indígena zapoteca desde entonces para Nicéforo constituye el hilo conductor de su trayectoria política y artística. En tiempos recientes el pintor ha sido responsable de la comisión cultural de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). La Asamblea se constituyó en 2006, en el marco de la lucha llevada a cabo —desde hace varios años— por el movimiento de los maestros del estado de Oaxaca. En la APPO “convergió unas 350 organizaciones de carácter muy variado: sindicatos, colectivos libertarios, viejas agrupaciones de la izquierda marxista-leninista, organizaciones ciudadanas, de indígenas, de trabajadores, de artistas, estudiantes e individuos sin partido”. (*Ibid.*, p. 61).

<sup>449</sup> Lo que sigue es la transcripción de una conversación, grabada, realizada en la Catedral de Oaxaca el 1 de mayo de 2008.

uno a uno, los fueron excluyendo, algunos porque —decían— su trabajo era demasiado erótico; otros porque les parecían muy folclóricos, simples o ingenuos. En esta época, ya había salido la imagen de Juan Diego, pintado como un mestizo, y ellos no querían que lo mismo pasara en Oaxaca. Querían dos auténticos rostros indígenas y el padre Ignacio Cervantes pensó en mí. Lo había conocido de niño, cuando estaba en la escuela de monjas y me lo encontré poco tiempo después de salir de la cárcel, frente a la Catedral de Oaxaca. Yo tenía una carpeta de dibujos indígenas; él los vio y cuando, mucho tiempo después, se tuvo que elegir a un pintor para los dos indígenas de Cajonos, se acordó y pensó en mí.

Cuando acepté, cotejé algunas imágenes: el encuentro con el padre Ignacio frente a la casa del Señor del Rayo (a pesar de ser dedicada a San Marcial, en la Catedral se venera la imagen de un Cristo oscuro, el Señor del Rayo); el Señor del Rayo de mi pueblo, Santa Ana Zegache; y el Señor del Rayo del Carmen Alto, donde estaba un templo de Tláloc, una divinidad también relacionada con el Rayo. Eran muchas coincidencias. Entonces, hice una lectura indígena de la ubicación de todos estos lugares. A mi entender estábamos ante una ciudad zapoteca con tres Señores del Rayo. Era, por supuesto, una interpretación muy diferente a la de los historiadores sobre la fundación de la ciudad de Oaxaca. Hay más. La capilla, en donde se iba a colocar el cuadro de los dos mártires, es la capilla de la Cruz de Huatulco. La conclusión lógica era que había que unir estos dos símbolos, la Cruz de Huatulco y el Señor del Rayo. Mi intención era mostrar que estos edificios habían sido construidos por decisiones indígenas, ya sea de manera inconsciente o deliberada. En el momento de la llegada de los españoles, se estaba celebrando el cambio de la era de Quetzalcóatl a la de Tezcatlipoca —el Señor Negro, el Cristo Negro, el Señor del Veneno en México, el Cristo de Esquipulas...

Es preciso recordar a Quetzalcóatl vestido de negro que se transforma, va al inframundo y se vuelve el Señor Negro. Esas tramas explican destrucción. Y es que para los prehispánicos la destrucción era un culto, un rito o una celebración, igual que, digamos, la misa para los católicos. Edificar sobre lo destruido era parte integrante del rito. El templo de Zegache yace sobre una pirámide destruida. Todos estos templos simbolizan el tránsito del Señor Rojo al Señor Negro, un ritual indígena, un culto al movimiento, al cambio. El culto a la transformación permanente (mucho antes que Trotsky...). En breve, para concluir: las dos figuras del cuadro para mí no son don Juan y Jacinto, los dos mártires de Cajonos. Para mí, se trata de Quetzalcóatl, simbolizado por la Cruz de Huatulco y de Tezcatlipoca, el Señor Negro.

*¿Estabas involucrado en las polémicas que acompañaron todo el proceso de beatificación de los dos zapotecas?*

De ninguna manera. No era mi campo, y eran otros los asuntos apremiantes para mí. Mi intención era recuperar el espacio indígena y la fértil alternativa que ofrece la imagen frente al imperio de la palabra. La propuesta del cuadro me ofrecía precisamente una abundancia de imágenes para construir mi propia conciencia, la conciencia desde donde yo me ubicaba. Yo estaba afuera de la polémica, y mi lectura la transcendía. Me apremiaba la confrontación entre Occidente y Mesoamérica, me apremiaba recuperar la discusión, el diálogo que nunca se había llevado a cabo, ya que las culturas de los pueblos mesoamericanos nunca tuvieron interlocutores en Occidente. Para mí éste era el punto: resucitar un diálogo que tenía que darse a la luz de los problemas filosóficos de las dos partes. Un diálogo que sigue pendiente. Reanudar el diálogo entre Occidente y Mesoamérica implica señalar que había un pueblo ecuménico, una educación pública totalmente ecuménica, con una visión del destino de la especie humana sobre la Tierra muy claramente planteado, por lo menos a nivel intelectual, por parte de élites que nunca optaron por la confrontación. Es por esto que es ilegítimo ubicar a los mártires de Cajonos en el terreno de una confrontación ideológica o de una guerra de religiones. Una guerra que suena más a la guerra de las cruzadas que a un hecho histórico que está sometido a innumerables peculiaridades de carácter social, económico y político. Está, asimismo, el caciquismo, la dinámica regional, el colonialismo... En fin, hay mucho que buscarle. Pero, repito, al aceptar realizar el cuadro, tenía otras preocupaciones. Quería, en primer lugar llamar la atención sobre el ritual dedicado a Quetzalcóatl y Tezcatlipoca que Mesoamérica estaba celebrando.

*Estas ideas tuyas ¿pueden reconducirse a una corriente ideológica, en la que te reconoces?*

Cuando acepté pintar el cuadro ya no defendía ninguna ideología. No era marxista-leninista, tampoco católico. Entendía el cuadro desde la perspectiva de la comunicación y de la expresión. Quise unir estas dos imágenes y, por lo menos, dejar una señal del proceso de diálogo entre un continente y el otro. Entendí también que no se trataba de un asunto contingente, de un momento, ya que sus implicaciones tenían amplias proyecciones. Tenía también

la esperanza de tener la oportunidad de hacer este planteamiento al mundo, teniendo de fondo al papa, que venía a beatificar a los dos zapotecas, como una pantalla.

*Imagino que con la propuesta del cuadro venía una serie de condiciones. ¿Cuáles fueron las etapas de la “negociación”?*

Empecé elaborando un boceto, como siempre se hace. En una mitad coloqué símbolos indígenas, en la otra símbolos occidentales. Acto seguido, revestí a los dos personajes de ambos símbolos: el águila, la paloma (el espíritu santo). En el caso de la cruz, una mitad era católica, la otra prehispánica. Igual hice con la serpiente: en una mitad la serpiente de Adán y Eva, en la otra la serpiente emplumada. Los bastones simbolizaban a Quetzalcóatl y a Tezcatlipoca. Los sacerdotes quedaron complacidos con el boceto, y sin que yo ofreciera explicaciones, les gustaron las imágenes. Aceptaron que un cuadro de tal hechura estuviera en la Catedral. Sin embargo, cuando se lo enseñaron al arzobispo, Héctor González, él puso el grito en el cielo. ¡No y no! Alegaron durante mucho tiempo y la discusión se volvía más nerviosa conforme se acercaba la fecha de la beatificación y, por lo tanto, la necesidad de tener lista la imagen. Para el arzobispo, el cuadro contenía demasiados símbolos y tenía algo pagano, idolátrico que no permitía que estuviera en la Catedral. Alegaba que había reglas muy claras al respecto y mi dibujo no las respetaba. En fin, era algo impío. No hubo manera de que los sacerdotes lo convencieran, ya que la opinión del arzobispo se impuso con base en el principio de autoridad. Los sacerdotes se vieron obligados a la obediencia, pero yo podía todavía presentar mis razones, pues no soy parte de la Iglesia. Me consiguieron una entrevista, que duró dos horas, durante la cual pude presentar mis argumentos que giraban en torno a la encíclica *Pacem in terris*, a su apertura y ecumenismo. Razoné sobre la actitud de los mexicanos al jugar con las imágenes. Toqué incluso la vena descubierta de una Iglesia preocupada ante la creciente popularidad de los protestantes. El arzobispo propuso una solución intermedia. Aceptó que los dos beatos fueran representados como indígenas (y no mestizos como era su deseo), pero a condición de que desaparecieran todos los símbolos. “Deje una pared de fondo”, dijo. Acepté.

*Acerquémonos ahora al cuadro. ¿Puedes ilustrarlo, especialmente en aquellos aspectos que más te premia compartir?*

En términos generales, pinté este cuadro para recuperar la necesidad del diálogo y nos veamos, las culturas del mundo, como parte de una misma especie que debe ponerse de acuerdo para que estemos en paz. La otra razón es que yo quise hacer un homenaje a un pintor europeo, Alberto Durero. Dice Durero que nuestro rostro es el rostro de la divinidad. Por esto, él mismo se pinta como Cristo, siguiendo la idea de que su propio rostro es el rostro de él, una idea que tiene un punto de coincidencia con lo que pensaban los prehispánicos, al considerar que la divinidad es el corazón humano. Vislumbraba así un diálogo ideal entre Durero y los prehispánicos que nunca se dio físicamente. Durero, sin embargo, dejó un testimonio escrito de la profunda admiración que le causaron un sol y una luna de un metro de diámetro que pudo conocer entre las cosas que Cortés obsequió a Carlos V. Dijo, con mucha claridad, que esto era maravilloso y que le conmovía profundamente. Es así cómo debe darse el diálogo, a nivel del corazón y de la intuición. Un pintor lo pudo hacer porque se movía en la esfera de la estética, del arte.

Examinando la estructura de la composición, tenemos de fondo el color jade, símbolo muy importante, nuestra piedra preciosa y, además, el color de los campos de maíz cuando se encuentran en las mejores condiciones. Es el color dominante. El cuadrado que le da fondo a las dos figuras es el cuadrado símbolo del universo indígena. Europa proponía la tríada, y Mesoamérica el cuadrado, lo cual no es otra cosa que dos tríadas dialogantes o una tríada que se mueve desde el centro y forma un cuadrado. Los dos personajes son esto, dos figuras dialogantes, símbolos de la dualidad. En este universo cuadrado, dialogante, en el centro de las dos cruces que llevan las dos figuras, están el color rojo y el color negro, es decir Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. La línea abajo (la base del cuadrado) forma una franja, que es la mandíbula del jaguar, motivo arquitectónico de Monte Albán, que identifica a los dos personajes como zapotecas. Y finalmente, está una línea azul, muy abajo. Es un homenaje a Tamayo que siempre pone una línea horizontal en sus cuadros. Esto vincula el pasado intelectual indígena con el presente intelectual, de alguien, como Tamayo, que rechazó la visión del arte mesoamericano como mero folclor, como un objeto del pasado sin vigencia, declarándolo al contrario universal y vigente dentro del arte moderno. En cuanto a las dos figuras, el arzobispo me pidió que, para enfatizar su condición de beatos, llevaran en la indumentaria algo diferente del traje común de San Francisco Cajonos. Pensé entonces en la danza de la pluma

que en Zegache fue siempre muy importante, y consideré también que en la Mixteca al obispo se le llama *el gran danzante*. Decidí entonces “hacerlos obispos”, y decoré los bordes de los pantalones con el motivo propio de los danzantes de la danza de la pluma, lo que encajaba bien con la idea de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, ellos también danzantes, siempre en actitud dinámica, por ejemplo en el códice Borgia, donde están con la pierna levantada, y aunque están pegados espalda con espalda, levantan la pierna en posición de danza. En síntesis, la composición pone en escena la parte filosófica prehispánica, el cuadrado; su arquitectura, con los restos de lo que fue físicamente la cultura zapoteca; y finalmente el espíritu que reivindica a Tamayo como artista indígena. En fin, puesto que ésta era la capilla de la Cruz de Huatulco que antes estaba donde está ahora el cuadro, en la parte superior la cruz se sale, vuela —algo propio de la serpiente emplumada— y se coloca arriba, desde donde preside una triada, con una dualidad recuperada.

El día que se develó el cuadro, estaban presentes el arzobispo, los 12 sacerdotes de la comisión y una comisión encargada por el sacerdote de San Francisco Cajonos. No invitaron a más gente, no invitaron al entonces gobernador, José Murat, porque el arzobispo pensó que era mejor dejar fuera del asunto a los políticos. Como yo esperaba, estaban presentes los medios. Pedí la palabra para decir que mi cuadro es una petición a que la cultura occidental acepte el diálogo y a la vez una indicación: los 12 sabios que recibieron a los primeros 12 franciscanos estaban planteando una lectura filosófica del Occidente. Sin embargo no hubo respuesta. No existen documentos al respecto, salvo un Concilio en donde se declara que, en efecto, ¡también eran seres humanos! No hubo diálogo sino discursos completamente distintos: del lado indígena, se estaba mirando a los extranjeros, a sus creencias y a sus valores con curiosidad e interés mientras que, del otro lado... ¡veían simios! Me comentaron que después de este discurso el arzobispo —encargado, hay que enfatizarlo, de los asuntos indígenas del episcopado— declaró que ese día había sido evangelizado como indígena.

*¿Estuviste presente en la ceremonia de beatificación de Juan Diego  
en la Basílica de Guadalupe?, ¿tuviste oportunidad  
de presentar tus puntos de vista?*

Naturalmente tenía una invitación para estar presente, entre los invitados especiales; pero ya en la Basílica la secretaría de Gobernación se encargó de colocar a los invitados y, a pesar de mi invitación especial, me mandaron con los políticos, los diputados, los caciques de Oaxaca, los empresarios. Me tenían bien ubicado y no queriendo que se repitiera en México lo que había pasado aquí, le dieron consigna al cuerpo de seguridad para que los guardias me alejaran de los medios. En cambio le dieron una entrevista de una hora (¡una hora!) a Rigoberta Menchú.

La manera en que se celebró el evento fue muy significativa. En contraste con la misa de la canonización de San Diego —una misa normal, casi sin indígenas— cuando fue el turno de los beatos de Oaxaca, todo el tiempo hubo banda adentro, porras todo el tiempo, se volvió un estadio. Los oaxaqueños se fueron allá, con trajes típicos. Excluyeron la palabra *Dios* y *Jesús Cristo*, las cambiaron con *Ometeotl* y pusieron un templete en medio de la Basílica con los danzantes de la pluma, mientras que cuatro curanderas le hicieron la limpia al papa. Una decisión, supongo, del arzobispo de Oaxaca, relacionada con su “conversión como indígena”.



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGN	Archivo General de la Nación
AHAO	Archivo Histórico Arzobispado de Oaxaca
AJVA	Archivo Judicial de Villa Alta
PSFCTG	Proceso San Francisco Cajonos Transcripción Gillow
PSFCTC	Proceso San Francisco Cajonos Transcripción Contemporánea



## OBRAS CITADAS

- Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992.
- Albertani, Claudio, *Nicéforo Urbieto, la trayectoria de un zapoteco universal*, en *idem*, *El espejo de México (crónicas de barbarie y resistencia)*, Altres Cost-Amic, San Pedro Cholula, Puebla, 2009.
- Alcina Franch, José, “Los dioses del panteón zapoteco”, en *Anales de Antropología*, 9, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972, pp. 9-43.
- , *Calendario religioso entre los zapotecos*, Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.
- Ampudia, Ricardo, *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Ayala Calderón, Javier, *El diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2011.
- , *Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las Crónicas Franciscanas de la Nueva España del siglo xvi*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2010.
- Axtell, James, “Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions”, en *Ethnohistory*, vol. 29, núm. 1 (invierno, 1982), Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, pp. 35-41.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950, 2 vols. [ed. francés, *Erasmus et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle*, Droz, París, 1937].
- Berlin, Heinrich, “Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México”, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Ed. Toledo, México, 1988.
- Bethencourt, Francisco, “Le millénarisme: idéologie de l’impérialisme eurasiatique?”, en *Annales HSS*, vol. 57, núm. 1 (enero-febrero, 2002), École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, pp. 189-194.

- Boletín del Archivo General de la Nación*, año 5, núm. 4, México, 1934, pp. 169-173.
- Bossy, John, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe", en *Past and Present*, vol. 47, núm. 1 (mayo, 1970), The Past and Present Society, Oxford, pp. 51-70.
- , *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Borges, Pedro (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992.
- Brading, David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002.
- Brook, Timothy, *Vermeer's Hat. The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, Bloomsbury Press, Nueva York, Berlín, Londres, 2008.
- Burroughs Conover, Cornelius, *A Saint in the Empire: Mexico City's San Felipe de Jesus, 1597-1820*, University de Texas, Austin, Texas, 2008.
- Calvo, Thomas, *Vencer la derrota. Vivir en la sierra zapoteca de México (1674-1707)*, El Colegio de Michoacán, México, 2010.
- Canterla, Francisco y Martín de Tovar, *La iglesia de Oaxaca en el siglo xviii*, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 1982.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos xvii y xviii*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Caso, Alfonso, *The Lords of Yanhuítlá*, en John Paddock (editor), *Ancient Oaxaca. Discovery in Mexican Archeology and History*, Stanford University Press, Stanford, California, 1966, pp. 314-335.
- Castañeda Delgado, P., "La condición miserable del indio y sus privilegios", en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo 28, Escuela de Estudios Hispano Americano, Sevilla, 1971, pp. 243-335.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva Ley y Nuevo Rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1994.
- Cervantes Blengio, Carlos, *Proceso Inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuítlán*, paleografía y estudios lingüístico del expediente 8 del tomo xxxvii del ramo Inquisición de México, del agn. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976.

- , *Observaciones sobre los indigenismos registrados en el proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuítlán (1545)*, en *El Centro de Lingüística Hispánica y la lengua española: volumen conmemorativo del 30º aniversario de su fundación*, edición de Fulvia Colombo Airoldi, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Lingüística Hispánica, México, 1999, pp. 359-369.
- Chance, John, *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1989.
- , “The Caciques of Tecali: Class and Ethnicity in Late Colonial Mexico”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 76, núm. 3 (agosto, 1996), Duke University, Durham, Carolina del Norte, pp. 475-502.
- Christian, William, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University, Princeton, Nueva Jersey, 1981.
- Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- , “Ways to the Sacred: Reconstructing ‘Religion’ in Sixteenth Century Mexico”, en *History and Anthropology*, vol. 5, Routledge, Londres, 1990, pp. 105-141.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de Indias*, Ministerio de Ultramar, Madrid, 1864-1884.
- Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Press, Nueva York, 1982.
- Colombo, Fulvia Airoldi (editora), *El Centro de Lingüística Hispánica y la Lengua Española: volumen conmemorativo del 30º aniversario de su fundación*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Lingüística Hispánica, México, 1999.
- Connaughton, Brian F. (coord.), *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.
- (coord.), *Prácticas populares, culturas políticas y poder en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Corsi, Elisabetta (coordinadora), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, El Colegio de México, México, 2008.

- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo xvi para la Historia de México*, Biblioteca Porrúa, 62, México, 1975, (2a edición).
- , *Historia de la Iglesia en México*, Editorial “Revista Católica”, El Paso, Texas, 1928.
- Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*, Gobierno Constitucional del Estado, Oaxaca, 1979.
- De Certeau, Michel, “Christianisme et ‘modernité’ dans l’historiographie contemporaine. Réemplois de la tradition dans les pratiques”, *Recherches de Science Religieuse*, 63/2, (1975), Centre Sèvres, París, pp. 243-268.
- De la Serna, Jacinto, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. 104, Imprenta de José Perales y Martínez, Madrid, 1892.
- De Maio, Romeo, *L’ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, en Carla Russo (editora), *Società, Chiesa e vita religiosa nell’“ancien régime”*, Guida, Nápoles, 1976, pp. 285-308.
- De Mendieta, Fray Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, México, 1997.
- De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María Garibay (ed.), México, 1999.
- De Zaballa Beascochea, Ana, *Del viejo al nuevo mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en la Nueva España*, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 28-32.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e Hijos, México, 1939.
- Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.
- Eire, Carlos M. N., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1986.
- Esparza, Manuel, *Gillow durante el porfiriato y la revolución en Oaxaca 1887-1922*, Secretaría de Administración del Gobierno de Oaxaca, Oaxaca, 1985.
- Farriss, Nancy, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1984.
- Fisher, Andrew B. y Matthew D. O’Hara (editores), *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2009.

- Foster, E. Andros, *Motolinia's History of the Indians of New Spain*, The Cortés Society, Berkeley, California, 1950.
- Gamboa Ojeda, Leticia, "David Brading, La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición", reseña de libro, en *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 2, octubre-noviembre, 2002, pp. 546-551.
- Garriga, Carlos, *Justicia animada: dispositivos de la justicia en la Monarquía católica*, en Martha Lorente Sariñena (coord.), *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2007, pp. 61-104.
- Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México, 2000 [1881].
- Gillow y Zavalza, Eulogio, *Apuntes históricos por el ilustrísimo y reverendísimo Sr. Dr. Don Eulogio G. Gillow. Obispo de Antequera, Diócesis de Oaxaca*. Facsimilar de la edición de 1889 realizada por la Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, Ed. Toledo, México, 1990.
- González Cicero, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*. El Colegio de México, México, 1978.
- Greenberg, James B., *Guía a los documentos para la Historia Mixe*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1993.
- Greenleaf, Richard, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [ed. inglés, *Zumárraga and the Mexican Inquisition*, Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., 1961].
- , *La Inquisición y los indios de la Nueva España: un estudio de la confusión jurisdiccional*, en *Inquisición y sociedad en el México Colonial*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, pp. 121-153 [ed. inglés, "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Americas*, vol. 22, núm. 2 (octubre, 1965), Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., pp. 138-166].
- , *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 [ed. inglés, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, Nuevo México, 1969].
- , *La inquisición mexicana y los indios: fuentes para el etnohistoriador*, en *Inquisición y sociedad en el México colonial*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1985, pp. 155-187 [ed. inglés, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", *The Americas*, vol. 34, núm. 3 (diciembre, 1978), Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., pp. 315-344].

- Greer, Allan, y Jodi Bilinkoff, *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Routledge, Nueva York y Londres, 2003.
- Griffiths, Nicholas, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1996.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Francés de América Latina, México, 1988.
- , *Individualización and Aculturación: Confession among the Nahuas of México from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, en Asunción Lavrin (editora), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Omaha, Nebraska, 1992, pp. 96-117.
- , "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autre 'connected histories'", en *Annales HSS*, vol. 56, núm. 1 (enero-febrero, 2001), École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, pp. 85-117.
- Guardino, Peter, "El carácter tumultuoso de esta gente": *el tumulto y la legitimidad en los pueblos oaxaqueños, 1768-1853*, en Brian F. Connaughton (coord.), *Poder y legitimidad en México en el siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.
- , *The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2005.
- Hudon, William V., "Paolo Prodi, Disciplina dell'anima", reseña de libro, en *The Journal of Modern History*, vol. 69, núm. 4, diciembre, 1997, University of Chicago Press, Chicago, pp. 810-811.
- Huerga, Álvaro, *La pre-inquisición hispanoamericana (1516-1568)*, en *Historia de la Inquisición en España y América*, editado por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988-2000, pp. 662-700.
- Hyland, Sabine Patricia, "Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian Priesthood: A Seventeenth-Century Dispute", *The Catholic Historical Review*, vol. 84, núm. 3 (julio, 1998), The Catholic University of America, Washington, D.C., pp. 431-454.
- Jiménez Moreno, Wigberto, y Salvador Mateos Higuera, *Códice de Yanhuitlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1940.
- Jiménez Muñoz, Víctor, y Rogelio González Medina, *El ex-obispado de Oaxaca. Un caso singular en la arquitectura colonial mexicana*, Codex, México, 1992.
- Klor de Alva, Jorge, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (editores), *The Inca and Aztec*

- States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academy Press, Nueva York, 1982, pp. 345-366.
- , “Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline”, en Mary Elizabeth Perry y A. J. Cruz (editores), *Cultural encounters: the impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Oakland, California, 1991, pp. 3-22.
- Lamb, Ursula, “Religious conflicts in the Conquest of Mexico”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, núm. 4 (octubre, 1956), University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pensilvania, pp. 526-539.
- Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2da. edición, México, 2009.
- , *La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección*, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 127-156.
- Lavrin, Asunción (editora), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Omaha, 1992, pp. 96-117.
- Lea, Henry C., *History of Auricular Confession*, Lea Bros, Filadelfia, 1896.
- Leturia, Pedro, *La Chiesa ispano-americana e Trento*, en *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, Universidad Gregoriana y Sociedad Bolivariana de Venezuela, Roma y Caracas, 1959, pp. 497-509.
- Levin Rojo, Danna, y Federico Navarrete (editores), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007.
- Levin Rojo, Danna, “Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas”, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (editores), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007, pp. 21-54.
- Lorente Sariñena, Martha (coord.), *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2007.
- Lorenzana, Francisco Antonio (editor), *Concilios Provinciales Primero y Segundo*, Imprenta del Superior Gobierno, México, 1769.

- Los documentos de San Francisco Cajonos*, paleografía de Claudia Ballesteros César, Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, Oaxaca, 2004.
- Llaguno, José A., S. J., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Editorial Porrúa, México, 1963.
- Mabry, Donald J., "Mexican Anticlerics, Bishops, Cristeros, and the Devout During the 1920s: A Scholarly Debate", *Journal of Church and State*, vol. 20, núm. 1, (invierno, 1978), Oxford University Press, Oxford, pp. 81-92.
- MacCormack, Sabine, "Gods, Demons, and Idols in the Andes", *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, núm. 4 (octubre, 2006), University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pensilvania, pp. 623-648.
- Marroquín, Enrique, "Los mártires de Cajonos: implicaciones socioculturales de una causa de canonización", *Cuadernos del Sur*, año 2, núm. 3 (enero-abril, 1993), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca, pp. 37-58.
- Martiarena, Oscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.
- Martínez Baracs, Andrea, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Martínez Ferrer, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia de México, México, 1998.
- Mazín, Oscar, *Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 139-207.
- McIntyre, Kellen Kee, "The Venerable Martyrs of Cajonos: An 1890 Painted History of Zapotec Rebellion in 1700", tesis de doctorado en Historia del Arte, The University of New Mexico, Albuquerque, Nuevo México, 1997.
- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.
- Mills, Kenneth, *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Nueva Jersey, 1997.
- Mills, Kenneth, y Anthony Grafton (editores), *Conversion: Old Worlds and New*, University of Rochester Press, Rochester, Nueva York, 2003.

- Morales Valerio, Francisco, *México: la evangelización fundante (siglo xvi)*, en Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 1, Madrid, 1992, pp. 125-144.
- Morales, Francisco OFM, *De la utopía a la locura*, en Elisabetta Corsi (coord.), *Ordenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 57-83.
- , *La Iglesia de los frailes*, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 13-75.
- Morgan, Ronald J., *Birth Pangs of a Criollo Saint*, en *idem*, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity*, The University of Arizona Press, Tucson, 2002.
- Morrison, Karl F., “Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation”, reseña de libro, en *The Catholic Historical Review*, vol. 80, núm. 1, enero, 1994, The Catholic University of America, Washington, D.C., pp. 113-116.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX* [ed. francés, *Une histoire du diable, XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, París, 2000].
- Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Owensby, Brian P., *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, 2008.
- Ozment, Steven, *The Age of Reform. 1250-1550*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1980.
- Paddock, John (editor), *Ancient Oaxaca. Discovery en Mexican Archeology and History*, Stanford University Press, Stanford, California, 1966.
- Pérez Villanueva, Joaquín (editor), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI de España, Madrid, 1980.
- Pérez Villanueva, Joaquín, y Bartolomé Escandell Bonet (editores), *Historia de la Inquisición en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, vol. 1, 1988-2000.
- Perry, Mary Elizabeth, y A. J. Cruz (editores), *Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Oakland, California, 1991.
- Piazza, Rosalba, *Colonizzazione ed Evangelizzazione. L'Europa e l'indiano d'America*, Dehoniane, Bolonia, 1992.

- , “Un natural de Santiago Atitlán ante el Santo Oficio de México”, *Desacatos, Revista de antropología social*, núm. 11 (primavera, 2003), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 132-148.
- , “La medicina del più forte. Pratiche e saperi medici nelle politiche coloniali in Mesoamerica”. *Zapruder*, núm. 6 (enero-abril, 2005), Edizioni Odradek, Bolonia, pp. 9-27.
- “Los procesos de Yanhuilán: algunas nuevas preguntas”, *Colonial Latin American Review*, vol. 14, núm. 2 (diciembre, 2005), Routledge, Nueva York, pp. 205-229.
- , “Los ‘Mártires’ de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo”, en *Historia Mexicana*, vol. LVIII, núm. 2 (octubre-diciembre, 2008), El Colegio de México, México, pp. 657-752.
- , *El cuerpo colonial. Medicina y tradiciones del cuidado entre los maya k'iche' de Totonicapán, Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2012 [ed. italiana, *I saperi illeciti del meticcio. Medicina e tradizioni di cura tra i Maya-K'iche' del Guatemala*, Colibrì, Milán, 2006].
- , “Crítica de libro”, en *Historia Mexicana*, vol. LXII, núm. 1, julio-septiembre, 2012, El Colegio de México, México, pp. 443-457.
- Poole, Stafford, “Church Law of Ordination of Indians & Castas in New Spain”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, núm. 4 (noviembre, 1981), Duke University, Durham, Carolina del Norte, pp. 637-650.
- , *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1995.
- Proceso Inquisitorial del Cacique de Texcoco*, Publicación de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, México, 1910.
- Prodi, Paolo, “Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna”, en *Annali dell’Istituto Storico Italo-germanico*, vol. 40, Il Mulino, Bolonia, 1994.
- , *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bolonia, 2000.
- Prosperi, Adriano, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Junta de Castilla y León, 2008 [ed. italiana *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001].
- , *Tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino, 1996.
- Proietti, Gianni, “L’incerto indio che sarà santo”, *Il Manifesto*, Roma, 31 de julio de 2002.
- Reminiscencias del Ilmo. y Revmo. Sr. Dr. D. Eulogio G. Gillow y Zavalza Arzobispo de Antequera (Oaxaca)*, Escuela Linotipográfica Salesiana, Puebla, 1921.

- Ricard, Robert, *La Conquête Spirituelle du Mexique*, Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie, 20, Paris, 1933.
- , *The spiritual conquest of Mexico: an essay on the apostolate and the evangelizing methods of the mendicant orders in New Spain, 1523-1572*, University of California Press, Berkeley, 1966, trad. Lesley Byrd Simpson.
- , *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 [1947], trad. Ángel Garibay.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1740*, Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990.
- , *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Rubial García, Antonio (coordinador), *La Iglesia en el México colonial*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013.
- Rubiés, Joan-Pau, "Ethnography, and the Historicization of Idolatry", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, núm. 4 (octubre, 2006), University of Pennsylvania Press, Filadelfia, Pensilvania, pp. 571-596.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven dentro de los indios naturales desta Nueva España*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenas de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, vol. xx, pp.17-180.
- Russo, Carla (editora), *Società, Chiesa e vita religiosa nell' "ancien régime"*, Guida, Nápoles, 1976.
- Schwartz, Stuart B., y Frank Salomon, *New People and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Society (Colonial Era)*, en Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (editores), *The Cambridge History of the Native People of the Americas*, vol. III: South America, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 443-501.
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Códice de Yanhuítlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 1994.

- , *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999.
- Spores, Ronald, *The Mixtec Kings and their People*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1967.
- , *The Mixtec in Ancient and Colonial Times*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1984.
- Subrahmanyam, Sanjay, “Ceci n'est pas un débat...”, en *Annales HSS*, vol. 57, núm. 1 (enero-febrero, 2002), École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, pp. 195-201.
- , *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Tau Anzoátegui, Victor, *Nuevos horizontes en el estudio histórico del Derecho Indiano*, Instituto de Investigación de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1997.
- , *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Instituto de Investigación de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1992.
- Taracena Arriola, Arturo, *Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalternidad étnica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2008.
- Tavárez, David, “Legally Indian. Inquisitorial Readings of Indigenous Identity in New Spain”, en Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara (editores), *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2009, pp. 81-100.
- , *Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca*, en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 75-94.
- , *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, 2011.
- , “La guerras invisibles: respuesta a R. Piazza”, en *Historia Mexicana*, vol. LXII, núm. 3, enero-marzo, 2013, El Colegio de México, México, pp. 1267-1284.
- Taylor, William, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford, California, 1979.
- , *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Michoacán, México, 1999, 2 vols. [ed. inglés, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California, 1996].

- , *Entre el proceso global y el conocimiento local*, edición al cuidado de Brian F. Connaughton, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.
- , *La Virgen de Guadalupe en la Nueva España: una investigación sobre la historia social de la devoción mariana*, en *Entre el proceso global y el conocimiento local*, edición al cuidado de Brian F. Connaughton, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003, pp. 389-427.
- , “Mexico’s Virgin of Guadalupe in the Seventeenth Century: Hagiography and Beyond”, en Allan Greer and Jodi Bilinkoff, *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Routledge, Nueva York y Londres, 2003, pp. 276-300.
- Tentler, Thomas, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1977.
- Terraciano, Kevin, “The Colonial Mixtec Community”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 80, núm. 1 (enero, 2000), Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, pp. 1-42.
- , *The Mixtec of Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, California, 2001.
- , “The People of Two Hearts and the One God from Castile”, en Susan Schroeder y Stafford Poole (editores), *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, Nuevo México, 2007, pp. 16-62.
- Thiemer-Sachse, Ursula, “La insurrección de Tetiquipa-Rio Hondo en 1547, México del Sur”, en *Lateinamerika*, vol. 25, núm. 1 (enero, 1990), Universidad de Rostock, Rostock, pp. 34-48.
- Tormo Sanz, Leandro, *La Inquisición y los indios de Paraguay*, en Joaquín Pérez Villanueva (editor), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI de España, Madrid, 1980, pp. 480-501.
- Torre, Angelo, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell’Ancien Régime*, Marsilio, Venecia, 1995.
- Trasloshero, Jorge E., *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 (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 47-74.
- Traslosheros, Jorge E., y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.
- Valverde Téllez, Emeterio, Obispo de León, *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana*, Editorial Jus, México, 1949.

- Van Engen, John, "Conversion and Conformity in the Early Fifteenth Century", en Kenneth Mills and Anthony Grafton (editores), *Conversion: Old Worlds and New*, University of Rochester Press, Rochester, Nueva York, 2003, pp. 30-65.
- Vera, Hipólito Fortino, *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América. Estudios previos al primer concilio provincial de Antequera*, Tipografía Guadalupana de Reuyes Velasco, México, 1893.
- Villavicencio, Diego Jaimes Ricardo, *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías*, Diego Fernández de León, Puebla, 1692.
- Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1997.
- Wright-Ríos, Edward, *Inspirando mexicanos: religiosidad, autoridad y comunidad. Desde la Madre Matiana al Segundo Juan Diego*, en Brian F. Connauhton (coord.), *Prácticas populares, culturas políticas y poder en México, siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008, pp. 519-562.
- , *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2009.
- Yannakakis, Yanna, *The Art of Being In-between*, Duke University, Durham, Carolina del Norte, 2008.
- Ximénez, Fray Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, libro v, paleografía y edición del doctor F. Gall, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1973 [c.1720].
- Weinstein, Donald, y Rudolph M. Bell, *Saints & Society. The two World of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1982.
- Woodward, Kenneth L., *Making Saints*, Touchstone, Nueva York, 1990, 1996.
- Zagheni, Guido, *Corso di storia della Chiesa*, vol. III, *L'età moderna*, San Paolo Edizioni, Milán, 1995.

*La conciencia oscura de los naturales. Procesos  
de idolatría en la diócesis de Oaxaca* se terminó de  
imprimir en junio de 2016, en los talleres de Ediciones  
del Lirio, S.A. de C.V., Azucenas 10, Col. San Juan  
Xalpa, Del. Iztapalapa, 09850, Ciudad de México.  
Portada: Pablo Reyna

Este libro combina la reflexión historiográfica y metodológica sobre temas cruciales de la historia americana del antiguo régimen con la presentación en forma narrativa de las fuentes primarias, constituidas por procesos de idolatría que se llevaron a cabo en el obispado de Oaxaca entre los siglos XVI y XVIII.

El texto pone en escena la relación entre el poder secular y el religioso frente a un delito perpetrado *contra las dos Majestades*; toma en cuenta el aspecto teológico y pastoral (y no sólo normativo y represivo) del concepto de idolatría y coloca el tema en un trasfondo histórico y conceptual más amplio, que ata la idolatría del Nuevo Mundo con la elaboración doctrinaria y pastoral postridentina.

La lectura a *contrapelo* de las fuentes y la inserción de la búsqueda del “camino a lo sagrado”, que la idolatría representa, en la más amplia trayectoria de la cultura política indígena, permiten desvincular el material judicial de su utilización meramente etnográfica (preocupada de reconstruir la “religión” prehispánica y su continuidad en la época colonial) y lo vuelven una fuente insustituible para ampliar nuestra comprensión de las relaciones de poder internas de los pueblos, dinámicas y en constante interrelación con el poder de la monarquía. Al final de este recorrido, se intenta responder cuánto habían aceptado y adaptado los pueblos de indios del orden español en los dos ámbitos que constituyen las grandes vertientes de esta narración: la religión y el derecho, y qué márgenes de autonomía mantenían en estos dos espacios vitales.

ISBN: 978-607-462-919-4

