

**Nuevas perspectivas sobre el
castigo de la heterodoxia
indígena en la Nueva España**

Siglos XVI-XVIII

Ana de ZABALLA BEASCOECHEA
(coordinadora)

Gerardo Lara, David Tavárez, Ana de Zaballa, John Chuchiak



CIP. Biblioteca Universitaria

Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España : siglos XVI-XVIII / Ana de Zaballa Beascochea (coordinadora) ; [autores] Gerardo Lara, [et al.]. — Bilbao : Servicio Editorial. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, 2005. — 231 p. ; 24 cm. — (Historia Medieval y Moderna)

D.L.: BI-1107-05 ISBN: 84-8373-731-0

1. Inquisición – América española. 2. América española – Historia. I. Zaballa Beascochea, Ana de, coord. II. Lara, Gerardo, coaut.

348.5 (7/8) "15/17"

94 (7/8) "15/17"

ÍNDICE

Presentación	9
1. Herejía indígena y represión eclesiástica en Nueva España. Siglo XVIII <i>Gerardo Lara Cisneros</i>	13
2. Ciclos punitivos, economías del castigo y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México (Nueva España), siglos XVI-XVIII <i>David Tavárez</i>	37
3. Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio <i>Ana de Zaballa Beascochea</i>	57
4. La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El castigo y la Represión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690 <i>John Chuchiak</i>	79
5. Autos contra Antonio de Ovando, indio del Pueblo de las Xiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos <i>Víctor Manuel Esponda Jimeno</i> (transcriptor)	95

© Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua

ISBN: 84-8373-731-0

Depósito legal/Lege gordailua: BI - 1107-05

Fotocomposición/Fotokonposizioa: Ipar, S. Coop.
Zurbaran, 2-4 - 48007 Bilbao

Impresión/Inprimatzea: Itxaropena, S.A.
Araba Kalea, 45 - 20800 Zarautz (Gipuzkoa)

Ciclos punitivos, economías del castigo y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México (Nueva España), siglos XVI-XVIII

David TAVÁREZ

Vassar College

1. Introducción

El 30 de noviembre de 1539, Don Carlos Chichimecateuctli, el último noble nahua ejecutado en público en la Nueva España por hereje, fue llevado al cadalso en la plaza pública de la ciudad de México. Zumárraga, el primer obispo de México y también la primera autoridad eclesiástica que instruyera procesos formales de idolatría y herejía contra indígenas en la Nueva España, deseaba que la ejecución fuera un severo ejemplo para cualquiera de los conversos indígenas que albergaran reservaciones sobre la nueva fe. Esta ejecución tuvo amplias repercusiones en las políticas eclesiásticas y civiles con respecto a la cuestión de prácticas rituales tradicionales. De hecho, Jorge Klor de Alva¹ ha argumentado que la reprobación de la sentencia de Zumárraga en el circuito eclesiástico y civil novohispano inspira nuevas instrucciones de la corona al entonces obispo en 1540, las cuales consisten de castigos corporales violentos. Estas instrucciones habrían resultado en una transición de los castigos ejemplares corporales a la disciplina penitenciaria —una noción derivada de los estudios de Foucault sobre la transición en técnicas punitivas entre la edad clásica y la moderna que intentaría esconder el entramado de las técnicas disciplinarias y promover la autodisciplina en las conciencias indígenas mediante la confesión y la oración².

¹ KLOR DE ALVA, J. Jorge: «Colonizing souls: The failure of the Indian Inquisition and the rise of penitential discipline», en PERRY, M. y CRUZ, A. (coord.): *Cultural Encounters*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 3-22.

² KLOR DE ALVA, J. Jorge: «“Telling lives”»: confessional autobiography and the reconstruction of the Nahua self», en GRIFFITHS, Nicolas y CERVANTES, Fernando (coord.): *Spiritual Encounters*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1999, pp. 136-162.

Sin embargo, los datos recientes sobre la persecución de indígenas acusados de idolatría, hechicería y superstición en las diócesis coloniales de México y Oaxaca complican la elegante solución ofrecida por Klor de Alva. Esta ponencia revela un panorama general de los datos ahora existentes sobre dichas persecuciones, ofrece un resumen de las técnicas judiciales y punitivas empleadas por los extirpadores en estas dos jurisdicciones episcopales, y analiza las respuestas a la extirpación en el obispado de Oaxaca por parte de especialistas rituales indígenas durante el siglo XVII. Tomando una cita del obispo oaxaqueño Heviá y Valdés —quien invita en un impreso de 1656 a los párrocos seculares a participar en una «guerra invisible» contra la idolatría— se podría afirmar que la invisibilidad de estas guerras radica en su relativa ausencia de la discusión historiográfica, dado que su estudio sistemático durante el siglo XVII —alentado por las investigaciones de Alcina Franch³, Andrews y Hassig⁴, Aramoni⁵, Berlin⁶, Gruzinski⁷, y López Austin⁸— está aún en vías de desarrollo. Los datos aquí ofrecidos son el producto de seis años de investigaciones en una veintena de archivos y bibliotecas localizados en México, España, Italia, Francia, y los Estados Unidos⁹.

2. Cuatro proyectos cíclicos de extirpación en México y Oaxaca, 1521-1771

Quisiera ahora ofrecer una visión muy breve de la extirpación de idolatrías en tierras novohispanas. Entre 1521 y 1571, los representantes de los tribunales inquisitoriales en la Nueva España se dedicaron a la tarea de investigar la comisión de crímenes contra la fe tanto entre indígenas¹⁰

³ ALCINA FRANCH, José: *Calendario y religión entre los zapotecos*, UNAM, México, DF, 1993.

⁴ ANDREWS, J. Richard, y HASSIG, Ross: *Treatise on the Heathen Institutions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain (1629)*, University of Oklahoma Press, Norman, 1984.

⁵ ARAMONI, Dolores: *Los refugios de lo sagrado*, CONCA, México, DF, 1992.

⁶ BERLIN, Heinrich: *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Ediciones Toledo, México, DF, 1988.

⁷ GRUZINSKI, Serge: *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVII-XVIII siècle*, Gallimard, Paris, 1988; *Hommes-dieux au Mexique*, Gallimard, Paris, 1985.

⁸ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo: «Términos del nahuallatolli», *Historia Mexicana* XVII, vol. 1 (1967) 1-36.

⁹ Los fondos archivísticos se citarán mediante las siguientes abreviaturas: AGI: Archivo General de Indias, España; AGN: Archivo General de la Nación, México; AHAO: Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca, México; ASV: Archivio Segreto Vaticano, Ciudad del Vaticano; AVA: Archivo Judicial de Villa Alta, México.

¹⁰ Para un panorama general del tema, consultar GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, vols. 1-4, Editorial

como entre españoles y castas. Luego del establecimiento de tribunales inquisitoriales en México y Lina a partir de 1571, se excluye a los indígenas de la jurisdicción del Santo Oficio, y la tarea de investigar sus transgresiones en contra de la cristiandad recae en el obispo o arzobispo y en el tribunal eclesiástico diocesano. Debe enfatizarse que existe una marcada gradación entre la energía con que las diversas autoridades episcopales investigaron las sospechas de idolatría. Por otra parte, los tribunales eclesiásticos investigan con mucha mayor frecuencia la bigamia, el rezago en el pago de diezmos, o las peticiones de trámites matrimoniales.

Hay que resaltar que las autoridades episcopales en México y Oaxaca extendían facultades para investigar acusaciones de idolatría de manera infrecuente a un selecto subgrupo de vicarios y jueces eclesiásticos, los cuales se habían distinguido por su celo o aptitudes lingüísticas para confrontar dicha tarea¹¹. Si bien dichos extirpadores aprenden a observar con cuidado las prácticas sociales y lingüísticas de sus feligreses, éstos tienen un conocimiento más bien impreciso de los procedimientos legales y punitivos del Santo Oficio, viéndose forzados a abreviar en diversas fuentes de derecho canónico y civil para establecer un procedimiento jurídico antiidolátrico que copia algunas de las dinámicas inquisitoriales. No hay que olvidar que, aunque todo extirpador de idolatrías menciona dicha actividad en sus relaciones de méritos dirigidas a la corona española, ésta no promueve la vía rápida a una jugosa prebenda eclesiástica. Finalmente, la situación jurisdiccional se complica de mediados del siglo XVI en adelante con la intervención en casos de idolatría y hechicería por parte de jueces civiles y alcaldes mayores, una tendencia que prospera en particular en Oaxaca¹².

Consideremos ahora la periodización de esta serie de esfuerzos tan disímiles. El primer problema que confrontamos es el empobrecido elenco de datos específicos sobre las campañas y procesos emprendi-

Porrúa, México, DF, 1947; GREENLEAF, Richard E.: *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Academy of Franciscan History, Washington, 1962; «The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion», *The Americas* 22, 2 (1965) 138-166; *Inquisición y sociedad en el México colonial*, J. Porrúa Turanzas, Madrid, 1985; «Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies», en PERRY, M. y CRUZ, A. (coord.): *Cultural Encounters*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 248-276; MEDINA, José Toribio, *Historia del tribunal del Santo oficio de la inquisición en México*, Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile, 1905; Terraciano, Kevin, *The Mixtecs of Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

¹¹ Ver TAVÁREZ, David, «La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654», *Historia Mexicana* 194, 49-2 (1999) 197-252.

¹² Este tema y otros relacionados con la «conquista espiritual» de Villa Alta se incluyen en CHANCE, John: *The Conquest of the Sierra*, University of Oklahoma Press, Norman, 1989.

dos por los extirpadores novohispanos, y sobre los datos biográficos de los especialistas rituales bajo investigación. Esta pobreza de datos —causada por la relocalización y destrucción de archivos eclesiásticos entre 1857 y 1940— contrasta con la relativa riqueza de datos sobre la extirpación en el tribunal de Lima, y demanda la auscultación de todo género colonial relacionado con el tema, desde cartas annuas hasta procesos civiles, pasando por las denuncias al Santo Oficio y las relaciones de méritos. De esta manera, he logrado recopilar datos concretos sobre las actividades de 112 jueces civiles o eclesiásticos involucrados en causas de idolatría y supersticiones en Oaxaca, y de 74 jueces en México entre 1527 y 1817, los que investigan a unos 650 especialistas rituales en la diócesis de Oaxaca y a unos 195 en el arzobispado de México, si bien el número total de extirpadores y acusados fuera tal vez sustancialmente mayor¹³. Como nos han mostrado los estudios cuantitativos de denuncias realizados por Solange Alberro en torno la inquisición novohispana y por Henry Kamen sobre el Santo Oficio en España¹⁴, estos datos fragmentarios no deben interpretarse como prueba de la incidencia general de estas prácticas, sino como una posible indicación de la fluctuación del interés eclesiástico en la censura de ciertas prácticas simbólicas.

¿Cómo se pueden interpretar estos datos? Las tendencias generales revelan que hay un repunte en las denuncias tanto en México como en Oaxaca durante cuatro períodos: 1530 a 1550, 1650 a 1670, 1700-1720, y 1740-1760. De estos datos se debe aislar el caso muy particular de la campaña conducida por el obispo oaxaqueño Fray Ángel Maldonado entre 1704 y 1706, ya que ésta comprende unas 436 denuncias generadas bajo circunstancias únicas que describiré más adelante. Estos datos apoyan la siguiente periodización de las campañas antiidolátricas en México y Oaxaca, que debe entenderse como una serie de ciclos que inscriben el principio y fin de diversos proyectos punitivos. El primer ciclo —denominado como «la inquisición apostólica» por José Toribio Medina y Richard Greenleaf, entre otros estudiosos— inicia con la ejecución pública de cinco señores tlaxcaltecas por Fray Martín de Valencia en 1527, comprende los bien conocidos procesos de idolatría insuados por Zumárraga, Tello de Sandoval y la primera generación de dominicos en Oaxaca entre 1537 y 1550, exhibe un declive casi total en

¹³ TAVÁREZ, David: *Invisible Wars: Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahua and Zapotec Communities, 1536-1728*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Chicago, 2000. He restringido mi universo a aquellas denuncias concernientes a especialistas de los que se conservan datos biográficos mínimos —nombre, género, especialidades rituales y área de operaciones— sin incluir a los clientes no identificados como especialistas.

¹⁴ Ver ALBERRO, Solange: *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1988; KAMEN, Henry: *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Yale University Press, New Haven, 1999.

la década de los 1560's, y culmina con la transferencia de casos de indios a la jurisdicción episcopal a partir de 1571. El segundo ciclo inicia con la ofensiva de Ponce de León en contra de los idólatras letrados del valle de Toluca en 1610, se nutre del vigor lingüístico de Hernando Ruiz de Alarcón—un oscuro hermano del celebrado dramaturgo novohispano que transcribe unos 66 conjuros nahuas en la década de los veinte del siglo xvii¹⁵, y continúa con las intervenciones de Jacinto de la Serna en México y Gonzalo de Balsalobre en Oaxaca¹⁶ entre 1630 y 1656. Este ciclo puede ser considerado como el primer intento de extirpación sistemático conducido por seculares bajo la supervisión de sus obispos, produce los primeros manuales de extirpación empíricos y concluye con un paradójico conflicto entre Balsalobre y el obispo oaxaqueño Heviá y Valdés—quienes asumen por cuenta propia el título ficticio de «inquisidores ordinarios» en un manual impreso para extirpadores, siendo luego censurados por los auténticos inquisidores de la ciudad de México. La otra paradoja de este ciclo es la relativa prosperidad de las campañas de extirpación en el período durante el cual las poblaciones indígenas del centro de México alcanzan su nadir demográfico.

El tercer ciclo, que inicia hacia 1660 y termina alrededor de 1730, inicia con la rebelión multiétnica en el istmo de Tehuantepec en 1660, y se caracteriza por un recrudecimiento en las tácticas punitivas institucionales contra la idolatría—ejemplificado por el establecimiento de la llamada «prisión perpetua de idólatras» en la ciudad de Oaxaca, la campaña de Maldonado en Villa Alta, y el establecimiento del Provisorato de Indios y Chinos en el arzobispado de México. El cuarto y último ciclo comprende el período entre 1730 y el cuarto Concilio Mexicano, celebrado en 1771, el cual refleja ciertas reformas borbónicas, y se caracteriza por la aparición de movimientos mesiánicos en Yauatepec¹⁷, y en la sierra de Tututepec y Tenango¹⁸, y la introducción de tres nuevas técnicas de control: la promoción de escuelas de lengua castellana en pueblos de indios, la centralización del procedimiento legal en casos de hechicería y supersticiones, particularmente en el valle de Toluca, y la introducción de una revisión médica a toda supuesta víctima de hechicería en el arzobispado de México a partir de 1754. Finalmente, entre 1771 y el final del período colonial encontramos un marcado declive en la actividad antiidolátrica, aunada a un

¹⁵ ANDREWS, J. Richard y HASSIG, Ross, *Treatise...*; LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Términos...*

¹⁶ BERLIN, Heinrich, *Idolatría...*

¹⁷ AGN Inquisición 1073, 1032; AGN Audiencia de México 1696; ver también GRUZINSKI, Serge, *Hommes-dieux...*

¹⁸ AGN Criminal 308.

aumento en la censura de prácticas cristianas poco ortodoxas en los pueblos de indios¹⁹.

3. La conciencia de la idolatría y la idolatría en la conciencia

Paso ahora a una breve revisión de las tácticas de investigación y la economía del castigo dentro de la extirpación novohispana. No hay que olvidar que la identificación de idolatría y la hechicería por parte de los eclesiásticos suponía no sólo la identificación de un acto como idólatrico, sino también una diagnosis de los motivos y creencias de los acusados en torno a dicho comportamiento. Bernard y Gruzinski han argumentado que la llamada «red lascasiana» —el intento de asignar un valor cristiano o idólatrico a los comportamientos y creencias indígenas en categorías— podía conducir a una eterna pesca epistemológica en el océano sin fondo de las prácticas culturales indígenas²⁰. Dado este panorama, quisiera presentar una propuesta que elude tanto el relativismo absoluto —es decir, la afirmación que sólo bastaba señalar un acto como idólatrico para que lo fuera— como la asignación de una ontología propia a las prácticas designadas como idólatricas. Tomando como pauta el concepto de la *intencionalidad colectiva* —definida por el filósofo John Searle²¹ como una forma de intencionalidad que reside en las intenciones de participar en una actividad de grupo, y que no puede ser reducida a las intenciones individuales de los participantes— quisiera sugerir que la idolatría y hechicería emergía como un hecho epistémico concreto solamente cuando tanto el extirpador como su víctima poseían la intención colectiva de considerar un cierto acto o pensamiento como idólatrico²².

Por supuesto, cabe preguntarse si en verdad los acusados participaban en plena conciencia en este proceso, o si lo hacían simplemente orillados por el miedo al castigo. La respuesta es que los sujetos coloniales indígenas probablemente poseían una conciencia dividida y compleja que podría ser equiparable a la «doble conciencia» de los esclavos africanos en la esfera atlántica, de acuerdo a la formulación de W. E. DuBois. En otras palabras, las respuestas indígenas a las actividades de extirpación tenían como base una serie de apreciaciones disímiles y

¹⁹ GRUZINSKI, Serge: «La "segunda aculturación": El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800). *Estudios de Historia Novohispana* 8 (1985): 175-201.

²⁰ BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge, *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1992, 209-210.

²¹ SEARLE, John: *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995.

²² TAVÁREZ, David: «Idolatry as an ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial México», *Journal of Early Modern History* 6, 2 (2002): 114-139.

contradictorias en torno al cristianismo y a los ritos tradicionales que no pueden ser reducidas a una confusión epistemológica—el estado de *nepantla* identificado por Fray Diego Durán. Al final de este ensayo, retornaré a este tema al describir las disensiones y divisiones entre los indígenas zapotecos en torno a la defensa o denuncia de las prácticas rituales tradicionales.

Esta compleja situación nos ayuda a entender la extrema contradicción entre los lugares comunes de los extirpadores —que designan a los indígenas como seres engañados por el demonio que retornan a sus ritos «como el perro al vómito» de acuerdo a la frase del obispo Bernardo de Albuquerque²³, dada su corta capacidad mental— y la herramienta más valiosa del extirpador: la confrontación y la confesión. Si en verdad los extirpadores creían en las limitadas capacidades de sus feligreses, ¿para qué arrastrarlos a través del proceso de confesión, que no llegarían a entender plenamente? En realidad, en la abrumadora mayoría de los procesos, se encuentra un momento crítico en el que las intenciones colectivas del acusado y extirpador coinciden en considerar tal o cual acto como idólatrico o supersticioso, y este momento generalmente abre las puertas a otros dos motivos estructurales en los procesos: la narrativa concreta de actos y motivaciones, y el momento en el que el acusado profiere el tropo de haber vivido en el error y pide clemencia al tribunal.

4. Extirpación y castigos corporales en México y Oaxaca

Al igual que el Santo Oficio, los extirpadores utilizaron de manera poco frecuente la tortura jurídica para extraer confesiones a los indígenas, puesto que sólo existen siete casos que comprenden la tortura de 47 acusados —aproximadamente 5.6% del número de acusados ahora conocidos— en las diócesis coloniales de México y Oaxaca²⁴. Este por-

²³ AGI México 357.

²⁴ Los siete procesos son los siguientes: Nuño de Guzmán vs. el señor phurépecha Tzintzicha Tangaxoan en 1530 (transcrito en SCHOLÉS, France, y ADAMS, Eleanor: *Proceso contra Tzintzicha Tangaxoan, el Caltzontzin, formado por Nuño de Guzmán, año de 1530*, Editorial Porrúa, México, DF, 1952), Fray Hernando de Oviedo vs. el sacerdote nahua Alonso Tlilanc en 1539 (AGN Inquisición 37, no. 4), Miguel Pochtecatlailotlac vs. Zumárraga en 1540 (AGN Inquisición 37, no. 3), Gerónimo Flores vs. Tomás Tunalt en 1545 (AGN Inquisición 42, no. 20), Fray Domingo Grijelmo vs. cuatro especialistas zapotecos en Teiticipac en 1560 (AGI México 358, no. 7), las campañas conducidas en Villa Alta, Oaxaca, por Fray Pedro Guerrero en 1560 (AGI México 358, no. 3 bis), y el proceso contra 34 vecinos de los pueblos cajonos en Villa Alta por tumulto, asesinato, e idolatría por el *alcalde mayor* Mier y Tojo en 1700-02 (AHAO Mártires de Cajonos). Estas cifras no incluyen, por supuesto, la cruenta campaña contra especialistas rituales mayas emprendida por Landa en Yucatán en 1562.

centaje concuerda con el uso de la tortura por los inquisidores españoles, que oscila alrededor del 7%, de acuerdo a las cifras de Henry Kamen.

Abordemos ahora la cuestión del castigo corporal dentro de la economía del castigo antiidolátrico. La pena mayor —la ejecución pública— es un castigo que ocurre con muy poca frecuencia y que invariablemente atrae consecuencias políticas para el extirpador. Fuera de los señores tlaxcaltecas ejecutados en 1527 y la ya citada ejecución de Don Carlos en 1539, esta pena queda en manos de las autoridades civiles —como es el caso en las ejecuciones del Catzontzi phurépecha por Nuño de Guzmán en 1530²⁵, de Yagaeché y Bineche en Yagavila, Oaxaca por el corregidor López Tenorio en 1536²⁶, y la ejecución y exhibición de los restos descuartizados de 15 rebeldes de San Francisco Cajonés en 1702 por el alcalde mayor Mier y Tojo²⁷.

Por otra parte, la pena más común es el auto de fe local —un simulacro de los espectaculares autos organizados por el Santo Oficio, que tenía como fin reestablecer el dominio de la iglesia sobre el espacio público en los pueblos de indios e inspirar temor y contricción en los seguidores de los especialistas rituales. Estos autos se realizaban exclusivamente en espacios locales —el único ejemplo de un auto contra indios idólatras en la ciudad de México—, fuera de los autos conducidos por Zumárraga entre 1536 y 1539, son los tres autos organizados por el provisor de indios Castorena y Urzúa en 1714, 1722 y 1723²⁸, y solamente el auto de 1722 —en el que arden los huesos del Gran Naryari— es comparable a la quema pública de *mallquis* organizadas por Francisco de Ávila en el arzobispado de Lima a inicios del siglo xvii²⁹.

Esta economía del castigo parece haber asignado un valor simbólico pero no sistemático al número de azotes administrados. Esta pena variaba desde los 4 azotes administrados al cacique de Matlatlán en 1539³⁰ hasta los 200 azotes —un número cruento que sólo los alcaldes mayores de Villa Alta otorgan con relativa frecuencia— administrados a al menos 6 reos de idolatría en Oaxaca a finales del siglo xvii, y a 1 reo en México en 1727³¹. Las diferencias en el número de azotes parecen obedecer a distintos criterios jurisdiccionales, ya que sabemos que en

²⁵ SCHOLÉS, France, y ADAMS, Eleanore, *Proceso contra Tzinticha...*

²⁶ AGI Justicia 191, no. 2.

²⁷ AHAO Mártires de Cajonés.

²⁸ AGI México 278, AGN Inquisición 803.

²⁹ Ver DUVIOLS, Pierre: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial; l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Études Andines, Lima, 1971; MILLS, Kenneth: *Idolatry and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

³⁰ AGN Inquisición 40, no. 8.

³¹ Vargas, Garza, Vilorio, Luis, Cruz y Ángeles en Oaxaca, y Martín en México (AMA 15, no. 215).

el arzobispado de México la pena más frecuente era de 100 azotes —recibidos por 15 reos de idolatría, tanto hombres como mujeres, en distintos períodos³².

Otra pena menos dolorosa pero más larga que los azotes era el exilio en dos modalidades —la prohibición de residir en el terruño nativo por un cierto número de meses o años, y el exilio a una región distante. Los exilios eran reservados generalmente a los especialistas renombrados considerados como «maestros de idolatrías», a los especialistas que tenían oficios de república —los cuales eran cancelados— e incluso a los reincidentes. La primera modalidad fluctúa desde el exilio breve —ejemplificado por los 4 meses de exilio de Francisco Larios del pueblo de Cuquila, Oaxaca, en 1615 —hasta el exilio prolongado— como es el caso de los 10 años de exilio a los que el rebelde cajonense Gabriel Flores es condenado en 1702³³. Por otra parte, una convicción de idolatría podía resultar en años de labor en minas u obrajes; si bien una pena relativamente frecuente es 1 o 2 años en obrajes o minas, el exilio busca penar a ciertos líderes locales. Por ejemplo, el maestro de idolatría Antonio Pedro de Puxmecatán es condenado a 10 años de exilio en Puerto Rico en 1785³⁴, y el líder cora rebelde Manuel Doye es enviado a La Habana por un período de 10 años en 1771³⁵.

5. Técnicas de extirpación y respuestas indígenas en Oaxaca durante el siglo xvii

En la parte final de este ensayo presentaré un análisis de la dinámica punitiva de la extirpación y las consecuentes respuestas indígenas en Oaxaca durante el segundo y el tercer ciclo en el desarrollo de proyectos antiidolátricos. Me avocaré en particular a discutir la aparición y desmembramiento de las redes de autores de textos rituales por extirpadores seculares durante el segundo ciclo —que inicia con el siglo xvii y termina hacia 1660— y a examinar los ataques y contraataques que se desarrollan a partir de la rebelión de Tehuantepec de 1660, y que resultan en la aparición de nuevas técnicas punitivas en el obispado de Oaxaca a finales del siglo xvii e inicios del siglo xviii.

De acuerdo a los indicios que ahora poseemos, a partir del último cuarto del siglo xvi algunos autores indígenas no vinculados con las redes de autores indígenas metropolitanos comenzaron a circunvalar las

³² Rodríguez, Francisca, Melchora, Mixcoatl, Hechapapalotl, Ana, Cuitile, Cuico, Huycinabal, Tacatecle, Tacaxcalcal, Catalina, Cristóbal, Martín y Alvarado en México.

³³ AHAO, Mártires de Cajonés.

³⁴ AGN Inquisición 1256, no. 10.

³⁵ AGN Provincias Internas 85, no. 21.

prohibiciones impuestas por los concilios eclesiásticos mexicanos sobre la posesión de textos sin licencia del ordinario mediante la circulación clandestina de copias manuscritas de textos rituales y devocionales dentro de grupos sociales que podrían ser designados, usando la terminología de Roger Chartier³⁶, como *comunidades de lectores*. Estas redes de lectores surgían en torno a especialistas letrados —que eran oficiales de república e incluso señores de linaje— y funcionaban de manera discreta, eludiendo toda posible confrontación con los párrocos.

De hecho, existe un caso que arroja datos muy concretos sobre la producción y circulación clandestina de textos rituales zapotecos por parte de élites locales dentro de una comunidad de lectores zapotecos de la parroquia de San Miguel Sola, localizada al suroeste de la ciudad de Oaxaca, entre 1635 y 1653. La columna vertebral de dicha comunidad era la circulación de transcripciones alfabéticas del calendario ritual zapoteco de 260 días —un género designado por sus autores villatecos como *biyè gue xotao xoci reo*, o «*piyè* (calendario) de nuestros abuelos y padres»³⁷—. En 1635, Gonzalo de Balsalobre —párroco de San Miguel Sola— confrontó por primera vez a un hombre de unos 69 años que, además de haber sido maestro cantor, escribano y regidor en San Miguel, era uno de los especialistas rituales más destacados de la región. Este sujeto, de nombre Diego Luis, conducía rituales relacionados con la cosecha del maíz, el parto, y las prácticas funerarias locales, y era también el poseedor de un texto ritual, el que es confiscado y quemado. No obstante, en 1654 Balsalobre descubre durante el interrogatorio de uno de los hijos de Diego Luis que se había hecho una transcripción del texto por mandato de su padre antes de que el original fuera entregado a las llamas³⁸.

La segunda ola de investigaciones y procesos de Balsalobre sobre los especialistas rituales de Sola, conducidas entre 1653 y 1657, no hubieran sido posibles sin la confrontación entre el extirpador y su testigo principal, Diego Luis. Durante el curso de estas diligencias, el anciano especialista zapoteco decidió incriminar y dar información sobre cerca de 100 clientes y especialistas rituales que lo habían consultado o habían tenido acceso a sus textos rituales³⁹. Esta información permite a

³⁶ CHARTIER, Roger: *Culture écrite et société. L'ordre des livres (xive-xviii siècle)*, Albin Michel, Paris, 1996.

³⁷ Esta designación aparece en algunos de los 99 calendarios de Villa Alta en 1704. Ver AGI 882, 1011 r.

³⁸ AGN Inquisición 456.

³⁹ BALSALOBRE, Gonzalo: «Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca», *Anales del Museo Nacional de México* (Primera época) 6, 1892, p. 241. La información por él proveída culminó en la instrucción de al menos 18 procesos de idolatría, y en un juicio contra 36 oficiales de repú-

Balsalobre hacer ciertas innovaciones en sus técnicas investigativas; por ejemplo, armado con la larga lista de especialistas rituales y sus clientes que le proporciona Diego Luis, Balsalobre y uno de sus asistentes logran arrancar confesiones a unos 98 antiguos clientes, llegando incluso a extraerlas *in articulo mortis*, como condición para proceder con la extremaunción.

Los textos de Sola eran custodiados por los parientes cercanos de dichos letrados y transferidos en calidad de posesiones preciadas de una generación a otra, aún cuando no los utilizaban, o aunque no pudieran leerlos por ser analfabetas. Gracias a los 18 procesos de idolatrías instruidos por Balsalobre, se puede reconstruir una comunidad de unos 35 poseedores de calendarios clandestinos animada por las actividades de una élite de especialistas rituales alfabetizados en Sola entre 1635 y 1654, utilizando criterios conservadores. Al parecer, estas comunidades de lectores son mermadas de manera considerable por Balsalobre, puesto que no existen indicios sobre su existencia en esta región durante el resto del período colonial.

A finales del siglo xvii, en el obispado de Oaxaca surge una institución punitiva peculiar que merece ser destacada: la llamada «prisión perpetua de idólatras», que parece haberse inspirado en la prisión para judaizantes y herejes del Santo Oficio en la ciudad de México y que cuenta con un antecedente en la Casa de Santa Cruz, una prisión para idólatras que opera entre 1618 y 1639 en Lima⁴⁰. Como secuela a la rebelión multiétnica de Tehuantepec entre 1660 y 1661 —la que comprende a pueblos de habla chontal, huave, mixe, zapoteca y zoque— inicia un repunte en la actividad de extirpación tanto por parte de los alcaldes mayores de Teposcolula y Villa Alta en Oaxaca —quienes instruyen 6 causas de idolatría entre 1662 y 1668⁴¹.

Entre 1660 y la primera década del siglo xvii, las campañas contra especialistas rituales en Oaxaca tienen como arena principal la alcaldía mayor de Villa Alta, la cual constituía un espacio sociodemográfico radicalmente diferente al de las urbes de México y Antequera. Dicha jurisdicción estaba situada al noreste del valle de Oaxaca, era administrada por un alcalde mayor residente en la población pluriétnica de Villa Alta de San Ildefonso, y se componía de una centena de pueblos de in-

blica. Cabe señalar que, al menos durante su segundo juicio, Diego Luis no fue torturado para extraer información.

⁴⁰ La cárcel para judaizantes de la ciudad de México se menciona en ALBERRO, Solange, *Inquisición...*, mientras que la Casa de Santa Cruz aparece en Gareis, Iris: «Repression and cultural change: The "Extirpation of Idolatry" in colonial Peru», *Spiritual Encounters: Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America*, en GRIFFITHS, Nicolas y CERVANTES, Fernando (coord.), University of Nebraska Press, Lincoln, 1999, 230-254.

⁴¹ ATEP 502, AVA Criminal 19, 20, 22, 23.

dios hablantes de zapoteco, chinanteco y mixe. En términos etnolingüísticos, aún si cada pueblo zapoteco utilizaba una variante local, existía y existe una división entre el grupo lingüístico de *cajonos* al suroeste y el grupo lingüístico *nexitzo* al noroeste. Desde las primeras etapas de colonización, se consideró a esta región como un área hostil y reacia a los proyectos doctrinales y administrativos. En su *Palestra Historial* de 1670, Burgoa cristaliza esta opinión al referirse a Villa Alta como a un espacio en el cual «por su aspereza y fragosidad, eran mas duros los errores, y menos política la barbaridad, más ocasionada a idolatrías la tierra, y más sujeta a supersticiones la gente». Durante el siglo xvii, los dominicos de Villa Alta afrontaron tres retos principales: la carencia de literatura doctrinal elaborada en las variantes serranas del zapoteco, la escasez de ministros de doctrina, y las dificultades geográficas y pragmáticas relacionadas con la visita regular de los pueblos de indios adscritos a las doctrinas. A pesar del establecimiento de seis cabeceras de doctrinas por los dominicos entre 1570 y 1623, la región sólo contó con un curato secular en Tanetze hasta la desmembración de dichas doctrinas por petición del obispo Maldonado en la primera década del siglo xviii⁴².

Tanto el obispo Tomás de Monterroso como su sucesor, Nicolás del Puerto —un destacado eclesiástico de origen zapoteco que hace carrera en la ciudad de México y retorna al terruño con la mitra episcopal— se avocan a la extirpación y reciben el auxilio de los alcaldes mayores de Villa Alta entre 1665 y 1681. De hecho, en 1667 Monterroso escribe al pontífice Clemente X para quejarse de que casi todos los indios de su diócesis son idólatras, asegura haberles quitado 50,000 ídolos, solicita facultades para flagelar y usar otros medios de fuerza mayor contra los reincidentes, y además propone la promoción al culto de la Virgen de Guadalupe para acercar las conciencias nativas a la cristiandad⁴³. Por su parte, Del Puerto descubre a cuatro sacerdotes zapotecos en Villa Alta que imitan algunas prácticas cristianas e instan a sus seguidores a confesarse con ellos y no con los dominicos y seculares⁴⁴. Del Puerto da entonces un primer paso hacia la prisión de idólatras al encarcelar estos acusados en la cárcel real de Oaxaca por un período indefinido.

Isidro Sariñana, quien sucede a Del Puerto en la silla episcopal, es el fundador del proyecto de la cárcel perpetua, la que es financiada gracias a una merced de 3,000 pesos de oro de la corona, y construida en pleno centro de la ciudad mediante la cesión de terrenos del extirpador Antonio Grado. De acuerdo a Sariñana, la prisión constituye el siguiente paso lógico en la escalada punitiva contra la idolatría:

⁴² CHANCE, John, *The Conquest...*

⁴³ ASV Segr. Stato Vescovi 62.

⁴⁴ AGI México 357; Carta del obispo del Puerto a SM, 27 de mayo de 1679.

... el mas oportuno remedio para tan grave y pernicioso daño, es se haga en esta ciudad una cárcel perpetua donde esten reclusos los dogmatistas y maestros: porque el castigo de azotes y afrenta publica no les hace fuerza: relajarlos al brazo secular para castigos capitales, no cabe: porque los hace imunos de estas penas el estado de neófitos, que todavia gozan por su cortisima capacidad. [...] Y así señor, la pena mas conveniente es extraerlos y sacarlos de sus pueblos y casas; porque a proporción de lo mucho que aman la miseria de sus rincones, les es esta separación muy sensible. Dejar estos maestros en sus pueblos es dejar en ellos el principio de la roña: pasarlos a otros tiene el peligro de que inficionen a los sanos. Depositarlos en los conventos de religiosos de esta ciudad [...] es remedio en obispados menos infectos donde ocurre uno y otro de estos maestros; pero no en éste, donde está tan crecido el daño⁴⁵.

La inauguración de dicha cárcel fue celebrada en 1692 mediante un auto de fe con 26 especialistas rituales de Xuquila, quienes luego recibieron la dudosa distinción de ser sus primeros reos. Sin embargo, la cárcel de Sariñana tuvo una existencia más bien breve: en 1696, la fábrica de esta prisión apenas sobrevivió un devastador terremoto, y sus financiamiento desaparece con la muerte de Sariñana en el mismo año, ocasionando hambrunas y padecimientos entre los especialistas rituales que estaban ahí recluidos por el resto de sus vidas. Hacia 1702, el obispo Maldonado hace reedificar esta prisión en las afueras del centro de Antequera, en terrenos cedidos por los dominicos del convento de Santo Domingo el Grande, y esta segunda prisión es utilizada por los obispos de Oaxaca para recluir idólatras reincidentes hasta mediados del siglo xviii.

La respuesta de los zapotecos de Villa Alta a estas campañas puede caracterizarse a través de dos términos: la disensión interna y el desafío a los extirpadores. Las disensiones internas son un tema bastante complejo, puesto que giran en torno a estrategias individuales y colectivas sobre la preservación de dos categorías de prácticas rituales—las observancias individuales, que proceden de acuerdo al criterio de individuos y familias, y los llamados «rituales del común», que son promovidos por ciertas facciones y grupos dentro de las comunidades, y que inspiran en algunos casos la fragmentación política y la denuncia de dichas prácticas a las autoridades por parte de miembros de la comunidad.

Para dar una idea de las desavenencias entre individuos, se pueden citar dos casos de cohecho —un antecedente colonial a la práctica de la «mordida»— que ocurren en Villa Alta en 1665 y 1666. En el primer caso, un mestizo llamado Lucas de los Reyes aparece ante el alcalde mayor Sandoval Castro para denunciar un encuentro sospechoso con el zapoteco Luis de Vargas en las afueras del pueblo de Yojovi. De

⁴⁵ AGI México 357, Carta del obispo Sariñana a SM, 13 de marzo de 1686.

acuerdo a Reyes, Vargas le dice «ya me has cogido en el pecado» luego de haberlo sorprendido con dos pavos desplumados y decapitados, dos trozos del papel de corteza de árbol designado como *yaguichi*, y dos tortillas crudas—todos ellos indicios de prácticas rituales privadas. Mientras que el mestizo aduce que Vargas lo fuerza a aceptar una mula y 9 pesos como pago por no denunciarlo, los testimonios de Vargas y del alcalde de Yojoivi presentan otra versión de los hechos. Al parecer, luego del encuentro con Vargas, las autoridades de Yojoivia amenazan con darle de azotes y entregarlo a la justicia civil, pero Vargas toma cartas en el asunto, y conduce a Reyes a un maizal para negociar el precio de su silencio. Al inicio de la negociación, el mestizo le pide la fabulosa cantidad de 50 pesos, argumentando que un indio mixe le había pagado dicha cantidad por no denunciarlo; finalmente, Reyes acepta un pago de una mula y 11 pesos, el que es documentado en un recibo en zapoteco que lo presenta como el pago de una deuda. Como resultado de esta causa, Vargas es castigado con 200 azotes y con un año de servicio en la iglesia de San Ildefonso, mientras que el mestizo es forzado a regresar el cohecho al alcalde mayor. Este caso tiene un desenlace fatal para Vargas, puesto que al año siguiente Reyes riñe con Vargas, lo asesina a cuchilladas, y escapa de la región para eludir la justicia⁴⁶.

Por otra parte, hay indicios de extorsión entre residentes de la misma comunidad zapoteca. En un caso instruido en 1666, Simón de Bautista, un residente del pueblo de Lachirioag que actúa como delator de prácticas sospechosas en la región a pedido del intérprete del juzgado civil de Villa Alta, denuncia haber escuchado el rumor de que Joseph Gómez del pueblo de Yatee había recibido unos 40 pesos de Don Pedro de Viloría, gobernador de Yatee, y de su amigo Juan Gonzalo luego de haberlos descubierto mientras degollaban a dos perrillos recién nacidos a altas horas de la mañana en despoblado en plena cuaresma. Como resultado de esta investigación, el gobernador Viloría es sentenciado a 200 azotes, pierde su puesto y se le prohíbe tomar oficios de república, mientras que su instigador Gonzalo —quien inicialmente se fuga del pueblo, para luego comparécer en el tribunal con el auxilio de un defensor— recibe también 200 azotes, y es condenado a cuatro meses de servicio en una iglesia local. Por otra parte, el beneficiario del cohecho, que arguye haber recibido solamente 20 pesos, es forzado a entregar esta cantidad a la justicia civil, y a recibir 100 azotes⁴⁷. Debe enfatizarse que, independientemente del resultado de estas causas, el juzgado civil de Villa Alta y el alcalde mayor siempre derivaban beneficios pecuniarios, ya que el costo de los procesos era siempre saldado por los acusados.

⁴⁶ Ver AVA Criminal 19, 20.

⁴⁷ AVA Criminal 22.

Por otra parte, varias comunidades villaltecas responden a las incursiones de los dominicos y de los seculares mediante el tumulto y los desafíos directos. Por ejemplo, el 1 de abril de 1691, el alguacil mayor de Villa Alta atrapa y arresta en la iglesia del pueblo de Zoogocho a seis oficiales de república y a una viuda a petición del párroco local, recluyéndolos en el vecino pueblo de Zochila. En la madrugada del día siguiente, una turba enfurecida armada con palos y machetes irrumpe en Zochila, libera a los arrestados, y encierra al alguacil mayor, mientras que el párroco y sus asistentes buscan refugio en la iglesia local. Para calmar los ánimos, el vicario dominico del pueblo de San Francisco Cajonos arriba al día siguiente, y convence a los rebeldes que deben liberar al alguacil. Este tumulto termina con un equilibrio relativo entre la furia colectiva y los proyectos de extirpación —si bien el alguacil es liberado y los rebeldes de Zoogocho solicitan y reciben el perdón de su párroco, las autoridades coloniales no logran ni insisten en el arresto de los oficiales de dicha comunidad⁴⁸.

El 14 de septiembre de 1700, el pueblo de San Francisco Cajonos es el sitio de una confrontación que sigue esta misma pauta —intento de extirpación, tumulto, violencia, y la eventual contricción de los rebeldes— pero que resulta en la eventual ejecución o castigo del grupo de oficiales que promueve el desafío a los dominicos. Hacia las once de la noche, alertados por los delatores locales Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, fray Gaspar de los Reyes y otro dominico sorprenden a un grupo numeroso de vecinos —que incluye mujeres y niños— en casa del mayordomo de una cofradía local sacrificando aves y un venado mientras repetían una serie de oraciones en zapoteco frente a imágenes cristianas vueltas hacia la pared. Al día siguiente, una turba enfurecida obliga a los frailes a entregarles los dos delatores. Éstos son azotados, linchados y ejecutados, y sus corazones son dados como pasto a los perros del pueblo⁴⁹. Luego de un prolongado juicio instruido por el alcalde mayor de Villa Alta, quien hace numerosas consultas al fiscal real y a la Audiencia de México, quince de los líderes del tumulto son ahorcados y descuartizados en enero de 1702, quedando sus restos en exhibición en San Francisco Cajonos y en el camino a Oaxaca.

Estos eventos ocurrieron estando vacante la sede del obispado. Entre septiembre de 1704 y enero de 1705, Fray Angel Maldonado —obispo de Oaxaca entre 1702 y 1728— conduce una campaña de extirpación de idolatrías que constituye el intento más ambicioso de confiscación de textos rituales e investigación de prácticas rituales clandestinas en

⁴⁸ Ver AHAO Mártires de Cajonos.

⁴⁹ Ver GILLOW, Eulogio: *Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca*, Ediciones Toledo, México, DF, [1889] 1990; AHAO Mártires de Cajonos.

Nueva España. En vez de recurrir a los autos organizados por la justicia civil y eclesiástica, o de recluir al mayor número posible de especialistas en la cárcel perpetua de Oaxaca, Maldonado introduce una novedosa técnica antiidolátrica: la negociación de una amnistía general a cambio de confesiones colectivas. Maldonado envía a Villa Alta como juez visitador a José de Aragón y Alcántara, cura de Ejutla y experimentado comisionado contra la idolatría, para recoger las confesiones colectivas de los oficiales de república de la mayoría de los 104 pueblos de indios de la provincia —que contaban con una población total de unas 60,000 almas⁵⁰— en la cabecera de San Ildefonso. Asimismo, Maldonado coloca su pectoral alrededor del cuello de un idólatra reformado, quien recorre varias poblaciones de la Villa Alta predicando una oferta de amnistía colectiva para todo pueblo participante en el proceso de confesión⁵¹.

Gracias a dicha campaña, contamos ahora con 99 transcripciones distintas del calendario ritual zapoteco que circulara en Sola medio siglo atrás, y con una treintena de canciones rituales zapotecas⁵² que fueron entregadas a Maldonado por sus poseedores para obtener una absolución general. El estudio de los 99 calendarios, que aún está en proceso de desarrollo, fue iniciado gracias a las investigaciones de Alcina Franch⁵³. Las primeras 15 de estas canciones fueron redactadas en zapoteco nextizo⁵⁴ a través de una probable colaboración con autores eclesiásticos y abordan temas devocionales diversos, y representan un género de evangelización zapoteco llamado *libana* —«sermón» u «oración»— con el fin de venerar a Jesucristo, Dios Padre, la Virgen María, San Francisco y Santo Domingo en fiestas públicas.

En contraste con los cantos zapotecos cristianos, las dos colecciones de cantos zapotecos tradicionales pertenecen a un género distinto —designado en zapoteco como *dij dola nicachi*⁵⁵, o «cantos de teponaztle»— que no contiene ninguna alusión aparente a creencias cristianas⁵⁶.

⁵⁰ Ver AGI México 880.

⁵¹ AGI, México 880, Informe [...] que hace el Maestro Fray Antonio de Torres, Procurador General de la Provincia de San Hipólito Mártir, 1710.

⁵² Dichos cantos se entonaban al ritmo del tambor cilíndrico llamado *teponaztli* en náhuatl y *nicachi* en zapoteco.

⁵³ Ver ALCINA FRANCH, José, *Calendario...*; «Mapas y calendarios zapotecos; siglos XVI y XVII», *Historia del arte en Oaxaca*, vol. 2, CONCA / Gobierno de Oaxaca, Oaxaca, 1998, 173-191.

⁵⁴ En la alcaldía de Villa Alta, aparte del mixe y del chinanteco, existían al menos cuatro variantes regionales del zapoteco: nextizo, Cajonos, serrano o del Rincón, y bijano. Ver CHANCE, John, *The Conquest...*, 8.

⁵⁵ Este término se utiliza en el manuscrito de Fernando López, AGI 882, 200 r.

⁵⁶ La estructura prosódica de estos cantos es peculiar; aunque se marca el final de cada estrofa con sílabas sin contenido léxico, no se transcribe el patrón de percusión, el cual siempre se indica en los *Cantares Mexicanos*.

La primera colección de cantos tradicionales contiene una decena de canciones, algunas de las cuales invocan dos deidades regionales: un ancestro deificado conocido como Señor *Yagchila* —la primera trecena del calendario ritual zapoteco⁵⁷—, y una diosa llamada Señora *Yagcuelo* —el quinto mes del calendario solar zapoteco. Las tres deidades restantes eran conocidas tanto en el valle de Oaxaca como en la región de Sola —*Becelao Dao*, o la gran deidad del inframundo según Córdova, *Huichana Tao*, una diosa asociada con la procreación, y *Betao çoxana*, una deidad de la creación y de la caza. Por otra parte, la segunda colección de *dij dola nicachi* contiene unas 8 canciones. Este texto ritual parece alinearse con una cosmología más localista que la primera colección de Bargas, puesto que del grupo de cinco deidades locales que aparecen en estos cantos, solamente dos de ellas son conocidas en otros pueblos: la primera es *Betao ichinoo*, conocida también como *Betao guichino* en Temascalapa, e identificada por Diego Luis como el *Dios Trece*, o la deidad suprema del panteón solteco. La segunda es la ya mencionada deidad femenina Señora de *Yagcuelo*⁵⁸. Debe señalarse que ha apenas iniciado el estudio y traducción de estos cantos⁵⁹, lo que resultará sin duda en un largo proceso de investigación y consultas.

Finalmente, quisiera ofrecer una breve caracterización de la organización social y financiera de los rituales del común, de acuerdo a los datos arrojados por la campaña de Maldonado. Existen detalles relativamente extensos sobre la operación financiera de cofradías en pueblos de indios, las que operaban en base de fuentes de ingresos colectivos y aportaciones individuales⁶⁰. Los datos recabados a partir de una causa de idolatrías dirigida por el alcalde mayor de Villa Alta en las comunidades zapotecas de Betaza y Lachitaa en 1704⁶¹ arrojan una serie de datos muy interesantes sobre la emergencia de un sistema binario que utilizaba métodos diversos para recabar fondos destinados a dos presupuestos —el dinero de los santos cristianos, y el de los ancestros locales. En Betaza, los oficiales de república recababan los tributos anuales de la corona, y un grupo de 24 mayordomos recaudaba 3 pesos por ca-

⁵⁷ *Yagchila* es también el nombre del fundador mitohistórico del pueblo cajono de Ta-baa en Villa Alta; ver OUDIJK, Michel: *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*, CNWS Publications, Vol. 84, Leiden, 2000.

⁵⁸ AGI 882, 184 r.

⁵⁹ Un primer intento de traducción aparece en TAVÁREZ, David: «De Cantares zapotecos a "libros del demonio": La extirpación de discursos doctrinales híbridos en Villa Alta», *Acervos: Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca* 17 (2000): 19-27.

⁶⁰ Dehouve, Danièle: «The "Money of the Saint": Ceremonial organization and monetary capital in Tlapa, Guerrero, México.» en MEYERS, A. y HOPKINS, D.E. (coord.): *Manipulating the Saints. Religious brotherhoods and social integration in post-conquest Latin America*, WAYASBAH, Hamburg, 1988, 149-174.

⁶¹ AVA 117.

beza para financiar los gastos relacionados con las estancias del cura visitador y la celebración de 7 fiestas cristianas anuales. Toda fiesta pública adicional era sufragada por la única cofradía del pueblo, dedicada a la Virgen del Rosario⁶². Los excedentes de estas colectas eran entonces destinados al financiamiento de los «rituales del común» —las festividades que conmemoraban a deidades locales de acuerdo al calendario ritual zapoteco con sacrificios, cantos, y oraciones. Estos excedentes podían ser considerables; uno de los escribanos del pueblo establece que cada año sobraban unos 170 pesos de la colecta de los tributos a la corona, y unos 27 pesos de las colectas para costear las visitas del párroco. De hecho, algunas veces el dinero de los cofrades sufragaba la supervivencia de prácticas rituales tradicionales, tales como el pago a especialistas rituales —llamados *belao*— que impartían sus conocimientos sobre los cantos rituales a una nueva generación en Betaza⁶³.

Existían asimismo otros métodos—el primero era la colecta de un real o real y medio por familia para costear gastos imprevistos relacionados con los rituales del común. El segundo tomaba su pauta de las prácticas financieras de las cofradías en pueblos de indios. Dado que Betaza estaba subdividido en tres barrios, cada uno de ellos contaba con un mayordomo que supervisaba una parcela y una vivienda donde los celebrantes comían y bebían luego de los ritos comunales. El dinero obtenido del cultivo de estas parcelas se prestaba a una tasa de interés del 37.5%, y las ganancias sufragaban dichas ceremonias. Asimismo, habían 10 yuntas que se rentaban a razón de 3 reales diarios para recabar fondos⁶⁴.

Cabe señalar que la campaña de Maldonado no resulta en la eradicación absoluta de los ritos privados y comunales en Villa Alta. Existen indicios de que el género ritual conocido como *dij dola nicachi* persiste en la región luego de la amnistía de 1704; por ejemplo, en 1718 una mujer del pueblo de Lachitaa, luego de haber sido golpeada por su marido al negarse a contribuir a los gastos de los sacrificios del común, denuncia a los cantores rituales de su pueblo al alcalde mayor (AVA Criminal 184). Por otra parte, Francisco de Santiago y Calderón, que porta la mitra obispal entre 1730 y 1736, describe el uso continuo de la cárcel perpetua de Oaxaca en una carta a la corona fechada en 1734 de la siguiente manera:

...tengo puestas cerca de quinientas escuelas de lengua Castellana, para que conozcan estos hijos a Dios, según todos sus atributos y perfecciones, amándole conforme le conozcan por nuestro castellano Idioma: asegurando también [...] que desde que se pusieron las Escuelas y em-

⁶² AVA Criminal 117, 17v.

⁶³ AVA Criminal 117, 47v, 49v.

⁶⁴ AVA Criminal 117, 17 r-v.

pezaron a conocer a Dios por dicho idioma, he logrado el tener actualmente en la Cárcel Eclesiástica cerca de setenta Maestros de Ydolatría, delatados por los mismos Yndios (cosa maravillosa entre ellos, pues nunca jamás se vio que por castigos que les hiziesen les obligasen a descubrir Maestro alguno de Ydolatria), siendo este milagroso hecho fruto de nuestra fee catholica entendida mejor por el idioma Castellano ...⁶⁵

Este testimonio contiene también una somera descripción de una de las técnicas de extirpación que emerge en el cuarto ciclo de proyectos antiidolátricos: el establecimiento de escuelas de lengua castellana en cientos de pueblos de indios en Oaxaca y en México.

Existen también datos sobre el continuo vínculo entre oficios de república y ritos del común en la primera fase del cuarto ciclo de extirpaciones. En 1735 y 1736, las autoridades eclesiásticas y civiles investigan a una veintena de vecinos del pueblo de Yalálag, quienes son acusados formalmente de «ydolatría, superstición, brujería, adivinación, y degüello de Criaturas, ministrando la carne dellas a los maestros principales, Gobernador, Alcalde y regidores de dicho Pueblo»⁶⁶. Inicialmente, los acusados son arrestados y procesados bajo la jurisdicción real del alcalde mayor. En junio de 1735, el obispo Santiago y Calderón logra que el alcalde mayor destituya a los 7 oficiales de república acusados —gobernador, 2 alcaldes y 4 regidores— pero éstos hacen un recurso exitoso a la Real Audiencia, y sus varas de autoridad les son devueltas en noviembre del mismo año. Sin embargo, en diciembre de 1735, luego de que el arzobispo de México y Virrey Vizarrón y Eguiarreta se enterara del motivo de la destitución, éste anula el despacho anterior, y ordena que se les vuelvan a recoger las varas, que se recluyan a los 7 oficiales con los demás reos de idolatría, y que se nombren alcaldes interinos en Yalálag.

6. Conclusiones

Espero que los datos presentados en esta ponencia demuestren que la confrontación entre extirpadores y especialistas rituales en las diócesis de México y Oaxaca ha comenzado a adquirir un perfil más concreto. Si bien tal vez nunca contaremos con el relativamente vasto elenco de datos biográficos y sociopolíticos que pueden ser extraídos de las fuentes sobre la extirpación en el arzobispado de Lima, he presentado una apreciación general de la periodización de dichas campañas en México y Oaxaca, resaltando la sucesión en las técnicas de investigación y dinámicas punitivas a lo largo del período colonial, y destacando

⁶⁵ AGI México 877.

⁶⁶ AVA Criminal 225.

una serie de confrontaciones en diversos niveles sociopolíticos en un período crucial en Oaxaca—el ciclo de empresas antiidolátricas por parte de los seculares entre 1620 y 1660, y el ciclo posterior de respuestas institucionales por parte de las autoridades episcopales entre 1660 y 1730, aproximadamente.

Recordemos que, de acuerdo a la tesis de Klor de Alva, existe una transición de las técnicas punitivas directas y públicas a un proceso de autoconvencimiento que las autoridades eclesiásticas buscan afianzar en las conciencias indígenas a partir de mediados del siglo XVI en el arzobispado de México. Si bien no he explorado de manera detallada los ciclos de extirpación en México en el siglo XVII, he presentado datos comparativos concernientes tanto a México como a Oaxaca que sugieren que el repertorio de técnicas punitivas directas —el auto, los azotes en público, y el exilio— resurge en ambas jurisdicciones durante el siglo XVII, y se renuevan de acuerdo a las tácticas particulares de los extirpadores. Cabe afirmar que los eclesiásticos jamás renuncian al castigo ejemplar público y a las penas corporales en su lucha contra las prácticas designadas como idolátricas. Por otra parte, una apreciación de la complejidad de la conciencia nativa en torno a las diversas prácticas rituales en el ámbito colonial requiere una reconceptualización del estatus ontológico de lo que unos llaman idolatría y otros ritos del común, y he propuesto la noción de la intencionalidad colectiva para elucidar la forma en que se fija la definición del objeto de las campañas de extirpación.

Finalmente, las confrontaciones que ocurren entre especialistas y vicarios en Oaxaca a lo largo del siglo XVII sugieren que debemos considerar de manera particular el entorno político local que motiva las disensiones y conflictos en el seno de las comunidades indígenas como resultado de los embates de dominicos y seculares. Es imposible asumir una solidaridad de grupo en torno a la defensa de prácticas individuales o colectivas; por otra parte, la complejidad del entramado de intereses políticos locales y regionales impide presentar una aseveración simplista de los motivos políticos tras de la extirpación —como el afirmar que toda causa de idolatría no es sino la expresión legal de una división política. El examen de la diversidad de confrontaciones y contraataques nos obliga a reconsiderar la extirpación en tierras oaxaqueñas no como una simple transición de la increencia al cristianismo, sino como un fenómeno cíclico formado por avances, retrocesos, cambios en las técnicas de extirpación y en las estrategias indígenas de resistencia. Estos nuevos datos nos hacen confiar que, durante la siguiente década, las guerras invisibles no lo serán tanto en la historiografía de las sociedades indígenas coloniales.

Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio

Dra. Ana de ZABALLA BEASCOECHEA

Universidad País Vasco

El mérito inicial del descubrimiento de este nuevo campo historiográfico —la actividad del obispo y su tribunal frente a la heterodoxia indígena— se debe al historiador norteamericano Richard Greenleaf, pues fue el primero en llamar la atención sobre la posible existencia de tribunales o jurisdicciones específicas para la vigilancia de la fe y las costumbres de los pueblos indígenas; como saben, Greenleaf planteó incluso la posibilidad de la existencia de una «inquisición para indios». Aunque el mencionado autor no realizó un estudio institucional y jurídico propiamente dichos, sus trabajos¹ han sido fuente de inspiración y base para nuevas investigaciones. A partir de estos datos, el prematuramente desaparecido historiador mexicano, Roberto Moreno de los Arcos, siguió de alguna manera interesándose por el tema², buscando la

¹ GREENLEAF, R.E., *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, F.C.E., México 1988. GREENLEAF, R.E., *Inquisición y sociedad en el México Colonial*, José Porrúa Turanzas, Madrid 1985. Esta obra no es un estudio institucional ni tampoco un estudio homogéneo de tipo cronológico. Recoge diversos artículos publicados en las revistas *The Americas*, *The New Mexico Historical Review* y en *A Journal of Church and State*, entre los años 1964 a 1983; así como dos capítulos de los libros ya nombrados sobre Zumárraga y sobre la Inquisición en México en el siglo XVI. De todos estos artículos quizá los más interesantes sean los referidos a la relación entre los indígenas y la Inquisición, donde ofrece una interesante relación de fuentes manuscritas sobre este tema que se encuentran en el Archivo General de la Nación de México. GREENLEAF, R.E., *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, F.C.E., México 1985; GREENLEAF, R.E. «La inquisición y los indios en Nueva España. Un estudio de la confusión jurisdiccional», en *The Americas*, 22 (1965), pp. 138-166.

² MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, *La Inquisición para Indios en la Nueva España (siglos XVI-XIX)*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1471-1484. MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, *Autos seguidos por el provisor de naturales del arzobispado de México contra el ídolo del gran Nayar, 1722-1723*, en *Tlalocan* X(1985)377-477; MORENO