

Archivos, narrativas y silencios historiográficos sobre la extirpación de idolatrías en Nueva España

por David Tavárez

Abstract. – This essay argues that our current knowledge about the so-called “extirpation of idolatries” in New Spain is the product of a peculiar combination of historiographic silences. In other words, the myriad negotiations between Central Mexican natives and ecclesiastical authorities in the 17th and 18th centuries are still underrepresented in the historiography. This diminished presence allows for the persistence of dominant narratives that stress the adoption of Christian orthodoxy in Central Mexican pueblos de indios in the late colonial period. In order to understand the emergence of such historiographic silences, this article compares two archival creation processes: the nationalist archive regarding idolatry extirpation trials and manuals, and the transatlantic colonial archive formed by the accumulation of reports sent to the Council of the Indies. Finally, this work analyzes the impact of these processes on the formation of historical narratives about unorthodox native religious practices in colonial Mexico.

INTRODUCCIÓN

La idea de una transformación uniforme y decisiva en las prácticas y creencias religiosas de las sociedades indígenas latinoamericanas debida a proyectos de evangelización es una noción aún recurrente en la historiografía colonial contemporánea. De acuerdo a George Kubler¹ y Hugo Nutini,² se aprecia una “cristalización” o cambio decisivo hacia prácticas cristianas públicas y relativamente ortodoxas de

¹ Ver George Kubler, “The Quechua in the Colonial World”: Julian Steward (ed.), *The Handbook of South American Indians 2* (Washington, DC 1946), pp. 331–410. La importancia de este texto es analizada por Kenneth Mills, *Idolatry and its Enemies* (Princeton 1997), p. 13.

² Hugo Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala* (Princeton 1988), pp. 354–355.

mediados del siglo XVII en adelante. Si bien los intentos de erradicación de la religiosidad indígena no ortodoxa no son el único factor importante para evaluar estas transformaciones, el presente trabajo argumentará que nuestro conocimiento actual de la llamada “extirpación de idolatrías” en Nueva España³ es el producto de una combinación peculiar de silencios historiográficos que apoya la vigencia de la tesis de Kubler y Nutini, a pesar de la existencia de trabajos recientes que ofrecen un panorama mucho más incierto sobre la existencia de transformaciones uniformes, radicales o puntuales en la religiosidad indígena en las Américas, particularmente en Nueva España. Dicho de otra manera, y reciclando una cita del obispo oaxaqueño Heviá y Valdés – quien en 1656 invitó a sus párrocos a participar en una “guerra invisible” contra la idolatría – quisiera aquí afirmar que las múltiples negociaciones entre indígenas novohispanos y autoridades eclesíásticas en los siglos XVII y XVIII siguen siendo relativamente invisibles o subestimadas dentro de la discusión historiográfica. Esta subestimación permite la persistencia de narrativas dominantes que enfatizan la adopción de prácticas cristianas ortodoxas en pueblos de indios mexicanos en el periodo colonial tardío, y puede ser explicada por el proceso de creación de archivos sobre la extirpación de idolatrías novohispana. Para entender la conformación de lo que pueden ser denominados como silencios historiográficos, este artículo analiza de manera comparativa dos procesos de creación de archivos: el archivo nacionalista sobre los tratados de extirpación de idolatrías novohispanos y el archivo colonial trasatlántico formado por la acumulación de reportes destinados al Consejo de Indias. Como conclusión, se analizará el impacto de la creación de estos archivos en la formación de narrativas históricas sobre la religiosidad indígena alterna en el México colonial.

El punto de partida analítico de este trabajo es la observación de Michel-Rolph Trouillot – que procede, ciertamente, de una atenta lectura de la obra historiográfica de Michel de Certeau – de que “toda narrativa histórica procede de una agrupación particular de silencios”.⁴

³ La noción de “idolatría” como una categoría pragmática y discursiva depende de su producción como tal dentro de los procesos jurídicos civiles y eclesíásticos; ver David Tavárez, “Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico”: *Journal of Early Modern History* 6, 2 (Minneapolis 2002), pp. 114–139, aquí: pp. 138–139.

⁴ Michel Rolph-Trouillot, *Silencing the Past* (Boston 1995), pp. 26–27.

Trouillot sugiere, asimismo, que la creación de silencios en las narrativas históricas ocurre durante cuatro momentos cruciales: la creación de fuentes, la emergencia de archivos, la generación de narrativas mediante la consulta en archivos y la creación de una “historia” como tal, es decir, el señalamiento retrospectivo de la importancia de ciertos eventos y narrativas. Se puede afirmar que cada uno de estos momentos ha contribuido a la creación de silencios historiográficos sobre la extirpación de idolatrías en México, y esta propuesta facilita la exposición, paso a paso, del proceso de emergencia de tales silencios.

LA CREACIÓN DE FUENTES SOBRE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA
ALTERNA EN NUEVA ESPAÑA

El factor crucial en este proceso ha sido la aparente desaparición o destrucción del género documental más importante para esta pesquisa – las causas eclesiásticas y civiles contra indígenas acusados de idolatría, superstición y/o hechicería – en dos de las diócesis novohispanas más importantes, México y Oaxaca. Por lo tanto, el primer problema que todo estudioso de las campañas de extirpación mexicanas confronta es el empobrecido elenco de datos sobre quién extirpó, cómo se hizo y dónde y con qué frecuencia, así como sobre el contexto social de los acusados. Esta pobreza de datos contrasta, por ejemplo, con la relativa riqueza de datos presentes en los archivos peruanos sobre la extirpación en Lima.⁵ En los presentes archivos diocesanos y jurídicos de las sedes de México y Oaxaca, los procesos de idolatría completos o con un contenido sustancial son relativamente escasos: existe solamente una treintena de causas del siglo XVIII en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) y una docena de casos instruidos por la justicia civil en el Archivo del Poder Judicial del Estado de Oaxaca (APJO), mientras que no se ha conservado ni siquiera una causa incompleta de idolatría en el Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca (AHAO). Por otra parte, la existencia de

⁵ Ver, por ejemplo, Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660* (Lima 1971); Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent* (Norman 1995); Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton 1991); Luis Millones, “Religion and Power in the Andes. Idolatrous curacas of the Central Sierra”: *Ethnohistory* 26, 3 (Washington, DC 1979), pp. 143–263; Mills, *Idolatry and its Enemies* (nota 1).

causas de idolatría instruidas entre 1536 y 1547 preservadas en el Archivo General de la Nación es una excepción importante a este patrón de dispersión.

Una breve semblanza de la extirpación de idolatrías en México puede ayudarnos a comprender el porqué de la incierta preservación de dichas fuentes. El periodo mejor documentado con respecto a la extirpación mexicana de idolatrías corresponde a lo que José Toribio Medina y Richard Greenleaf denominaran como “la inquisición apostólica”. Este lapso se inicia con la ejecución pública de cinco señores tlaxcaltecas por fray Martín de Valencia en 1527, comprende los bien conocidos procesos de idolatría instruidos por el obispo fray Juan de Zumárraga (1536–1540) y el oidor Tello de Sandoval (1544–1547), exhibe un declive casi total en la década de 1560 y culmina con la transferencia de casos de indios a la jurisdicción episcopal a partir de 1571. Dado el hecho de que los indígenas eran sujetos jurídicos lícitos dentro de la jurisdicción inquisitorial hasta 1571, el cúmulo de procesos instruidos por Zumárraga y Tello de Sandoval – las dos figuras principales dentro de la inquisición apostólica – fueron archivados con el resto de las causas inquisitoriales del siglo XVI, y este archivo fue eventualmente transferido a las autoridades civiles mexicanas.

Luego del establecimiento del Santo Oficio en México y Lima hacia 1571, los indígenas son excluidos de la jurisdicción inquisitorial, y la investigación de sus transgresiones religiosas recae en el obispo o arzobispo de la diócesis y en su tribunal eclesiástico. Tales tribunales investigaron con mucha mayor frecuencia la bigamia, el rezago en los diezmos o los trámites matrimoniales. Hay que resaltar que las autoridades episcopales extendían facultades para investigar acusaciones de idolatría, hechicería y supersticiones a un selecto grupo de párrocos, los cuales se habían distinguido por su celo o aptitudes lingüísticas.⁶ Dichos extirpadores no poseían un conocimiento preciso de procedimientos legales, y se veían forzados a establecer un procedimiento jurídico propio que imitaba dinámicas punitivas inquisitoriales como el castigo corporal público y el exilio. Finalmente, la situación jurisdiccional se complicó con la intervención en casos de idolatría y hechicería por parte de la justicia civil, una tendencia que

⁶ David Tavárez, “La idolatría letrada. Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613–1654”: *Historia Mexicana* 194, 49–2 (México, D.F. 1999), pp. 197–252, aquí: p. 199.

prosperó en particular en Oaxaca.⁷ La preservación de las causas de idolatrías realizadas entre 1571 y los inicios del siglo XVIII recayó en las prácticas archivísticas del respectivo tribunal diocesano. Nunca existió un proyecto institucional de centralización de dichos archivos y, como veremos más adelante, la erosión de los archivos eclesiásticos en general a partir de mediados del siglo XIX en México parece haber sido un factor importante en la dispersión de causas de idolatrías preservadas en los repositorios diocesanos.

LA EMERGENCIA DE ARCHIVOS SOBRE PRÁCTICAS RELIGIOSAS INDÍGENAS COLONIALES

El silencio historiográfico creado por la aguda distinción entre la preservación de las fuentes de la “inquisición apostólica” y aquellas generadas por la justicia diocesana es amplificado por la emergencia de archivos sobre prácticas religiosas indígenas coloniales. Dada la amplitud de dicho tema, me limito aquí a comparar dos ejemplos disímiles de la emergencia de dichos archivos: la recuperación de tratados de idolatrías a finales del siglo XIX y la creación de un archivo sobre prácticas religiosas zapotecas a inicios del siglo XVIII, el que permaneció en virtual olvido hasta la década de 1960.

Durante las primeras décadas del siglo XIX, el creciente interés por parte de estudiosos europeos y norteamericanos en las sociedades mesoamericanas había resultado en la publicación de *Antiquities of Mexico* por Lord Kingsborough, los trabajos de Jean-Frédéric Waldeck, Desiré de Charnay y Henri de Ternaux-Compans, mientras que en México el jurista e intelectual Carlos María de Bustamante había publicado versiones comentadas de algunas de las obras de Bernardino de Sahagún y el historiador nahua Chimalpahin.⁸ En la década de 1840, que coincide con la publicación de la bien conocida obra de William Prescott sobre las conquistas de México y Perú, el abogado y diplomático conservador José Fernando Ramírez (1804–1871) inició su carrera como experto americanista mediante el rescate de documentos y la redacción de ensayos sobre las obras de Motolinia, Botu-

⁷ Este tema y otros relacionados con la “conquista espiritual” de Villa Alta han sido analizados en gran detalle en John Chance, *The Conquest of the Sierra* (Norman 1989).

⁸ Ver Ernesto Lemoine, *Estudios historiográficos sobre Carlos María de Bustamante* (Azcapotzalco 1997).

rini y otros cronistas y coleccionistas. Dos de los ejemplos más sobresalientes de sus actividades son el rescate del ahora llamado “Códice Ramírez,” un texto histórico y calendárico vinculado al códice Tovar de finales del siglo XVI que estaba localizado en la biblioteca del convento franciscano de la Ciudad de México, y la recuperación de un texto fundamental para la comprensión de las prácticas religiosas nahuas coloniales: el *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas* de Hernando Ruiz de Alarcón (ca. 1624), hermano del celebrado dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón. La recuperación de esta última fuente fue particularmente dramática: en una serie de notas y transcripciones parciales de dicho texto realizadas en noviembre de 1847, Ramírez resalta la importancia de su transcripción del *Tratado* al señalar que dicho texto

“[...] es el mismo que he tenido à la vista y que aun se conserva en el mismo lugar ó establecimiento, por la diligencia de su Rector el Sr. Rodríguez Puebla que lo salvó de entre los escombros de una pieza destechada, ó arruinada por la intemperie en el propio Colegio, donde perecieron una porción de libros impresos y manuscritos restos de la rica Biblioteca de los Jesuitas.”⁹

Este colegio no es otro que San Gregorio, una institución fundada por los jesuitas para la educación de jóvenes nahuas residentes en la Ciudad de México, que había contado a Francisco Javier Clavijero entre sus maestros¹⁰ y que desapareció hacia mediados del siglo XIX.

Luego que Benito Juárez derrotara al ejército invasor francés – con el cual, cabe aclarar, Ramírez simpatizaba – los proyectos de disminución de privilegios eclesiásticos por parte de Juárez y otros líderes liberales siguieron vigentes entre 1865 y la década de 1870, facilitando la transferencia de fuentes coloniales y textos pictográficos de fondos eclesiásticos a instituciones estrechamente vinculadas al Estado mexicano.

Durante este momento de transición prospera la redefinición de un grupo muy variado de textos de autores indígenas, criollos y españoles como componentes centrales de una identidad cultural mexicana enraizada en la historia del imperio mexica y su transformación en el periodo colonial. Resulta difícil identificar un evento o coyuntura particular que caracterice esta transición, pero, de acuerdo a Mauricio

⁹ John Carter Brown Library, Codex Sp. 75, p. 1.

¹⁰ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, vol. I, J. Joaquín de Mora (trad.) (México, D.F. 1944), p. 28.

Tenorio,¹¹ existe una red de estudiosos y funcionarios del Gobierno federal presidido por Porfirio Díaz que resulta responsable de la gestión de dicha transformación – los “magos porfirianos del progreso”.

Las múltiples actividades intelectuales de este grupo resultan en la creación de una serie importante de narrativas sobre el pasado precolombino y colonial mexicano que cuentan por asociación con el respaldo del Estado mexicano.¹² Un ejemplo destacado es la preparación y publicación de *México a través de los siglos* entre 1882 y 1889. Esta obra, escrita por Alfredo Chavero, Vicente Riva Palacio y otros destacados historiadores, es el primer intento de producción de una narrativa histórica general sobre México dirigida a un público no especializado y se convierte en la primera historia “oficial”, respaldada por el Gobierno mexicano. Otros tres eventos cardinales ocurren en la misma década: la creación del cargo de Inspector General en el Departamento de Inspección y Conservación de Monumentos en 1885, que fue detentado por Leopoldo Batres hasta 1910; la adición de una rama arqueológica al Museo Nacional en 1887; y la construcción del celebrado “Palacio Azteca”, el pabellón que representó a la nación mexicana en la Exposición Universal de París de 1889.

Dentro de las actividades realizadas por intelectuales porfirianos cabe resaltar el rescate, edición y publicación de fuentes sobre las prácticas religiosas nahuas, zapotecas y mayas coloniales realizadas por dos estudiosos: Francisco del Paso y Troncoso (1842–1916) y Luis González Obregón (1865–1938). Mientras que Chavero y Riva Palacio se dedicaban a la elaboración de *México a través de los siglos*, Del Paso y Troncoso reconocieron un obstáculo esencial a la formación de archivos y consulta de fuentes históricas: el hecho de que un número importante de manuscritos mesoamericanos, conservados tanto en México como en Europa, no podían ser consultados con facilidad por académicos y especialistas, por lo que decide editar y publicar una serie de transcripciones que harían posible la difusión nacional e internacional de dichos textos. Por lo tanto, entre 1892 y 1916, bajo comisión del Gobierno mexicano, Del Paso y Troncoso se dedica a estudiar, transcribir y preparar la publicación de una serie de fuentes sobre la historia precolombina y colonial de dicho país preservadas en

¹¹ Ver Mauricio Tenorio, *Mexico at the World's Fairs* (Austin 1995), pp. 167–171.

¹² Para una discusión más detallada de las actividades de este grupo, ver también Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana* (México, D.F. 2004).

archivos europeos.¹³ Estas pesquisas resultan en la publicación de un grupo importante de fuentes, que incluye las *Relaciones geográficas* de varias provincias novohispanas, la miscelánea intitulada *Papeles de la Nueva España*, así como ediciones de la *Historia General* de Sahagún y los códices Borbónico, Mendoza, y Vaticano 3773, entre otras publicaciones destacadas.

Por otra parte, en 1892 Del Paso y Troncoso decide dedicar el tomo 6 (Primera Época) de los *Anales del Museo Nacional* a las transcripciones de cuatro tratados sobre idolatrías coloniales: la *Revelación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapas después de treinta años de cristianos* del obispo chiapaneco Pedro de Feria, la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* del párroco de origen nahua Pedro Ponce de León, el ya mencionado *Tratado* de Ruiz de Alarcón, el *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán* del extirpador y doctor en teología Pedro Sánchez de Aguilar, el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* del futuro rector de la Universidad de México Jacinto de la Serna, y la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca* del juez eclesiástico Gonzalo de Balsalobre. Mediante estas ediciones, todos estos trabajos vieron su primer pasaje de la página manuscrita a la edición impresa,¹⁴ con excepción de la obra de Sánchez de Aguilar, impresa en Madrid en 1639, y el trabajo de Balsalobre, que fuera impreso en 1656 en México para luego ser confiscado por la inquisición mexicana.

Finalmente, la labor de difusión de fuentes sobre idolatrías iniciada por esta serie de publicaciones culmina con el trabajo editorial del director del Archivo General de la Nación, Luis González Obregón (1865–1938), quien en 1910 publica el *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, Don Carlos Chichimecatecutli*, y dos años después da

¹³ Los 2.263 registros de catálogo y 4.971 registros de índice creados por Del Paso y Troncoso han sido publicados en un archivo electrónico realizado por la Fundación Histórica Tavera, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y Conaculta bajo el título de *Archivo Francisco del Paso y Troncoso* (México, D.F. 1998).

¹⁴ Muchos estudiosos llegan a conocer estas fuentes no mediante la versión original de los Anales, sino a través de una reedición popular hecha por Ediciones Fuente Cultural: Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (México, D.F. 1953).

a la imprenta una transcripción de la mayor parte de los procesos de idolatrías del obispo Zumárraga bajo el título de *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Estos trabajos, sumados a las investigaciones de Joaquín García Icazbalceta sobre la biografía y publicaciones de este obispo mexicano,¹⁵ y a los trabajos de José Antonio Gay sobre la labor de los dominicos en Oaxaca¹⁶ permiten por primera vez al público especializado investigar las medidas contra la heterodoxia indígena durante el siglo XVI, sin tener que recurrir a manuscritos originales.

LA GENERACIÓN DE NARRATIVAS HISTÓRICAS DOMINANTES SOBRE LA EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS

La historiografía de la inquisición española y americana, iniciada por los trabajos decisivos de Henry Lea y José Toribio Medina,¹⁷ proporcionó un contexto dominante para la recopilación de datos y la publicación de interpretaciones sobre los proyectos novohispanos contra la idolatría. Resulta difícil exagerar la temprana visibilidad otorgada por Del Paso y Troncoso a los trabajos de Ruiz de Alarcón, De la Serna, Balsalobre y Sánchez de Aguilar y por González Obregón a las causas de idolatría de Zumárraga, puesto que podemos encontrar muestras de la influencia de dichas transcripciones en una serie de narrativas históricas a lo largo del siglo XX. De hecho, esta serie de recuperaciones llegan a constituir un archivo académico de fuentes impresas que se convierte en el grupo de datos más citado y mejor conocido sobre la extirpación de idolatrías novohispana. Su impacto es plenamente visible en la sinopsis de la labor evangelizadora mendicante de Robert Ricard¹⁸ y los trabajos de Wigberto Jiménez Moreno sobre la evangelización de los dominicos en Oaxaca;¹⁹ continúa con la interpretación

¹⁵ Ver Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* (México, D.F. 1881). Esta edición de 320 ejemplares tuvo una difusión limitada, por lo que es reimpresa en 1947.

¹⁶ Ver José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca* (México, D.F. 1881).

¹⁷ Ver Henry Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols. (Nueva York 1906); José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* (Santiago de Chile 1905).

¹⁸ Robert Ricard, *La 'conquête spirituelle' du Mexique* (París 1933).

¹⁹ Wigberto Jiménez Moreno/Salvador Mateos, *Códice Yanhuiltlán* (México, D.F. 1940).

de Richard Padden sobre la “resistencia” indígena a la Conquista española,²⁰ el análisis de Jorge Klor de Alva²¹ sobre la recepción nahua a los proyectos de evangelización y los trabajos sobre el curanderismo indígena de Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos y Noemí Quezada,²² y alcanza su cumbre a través de una serie de contribuciones fundamentales al tema por parte de Richard Greenleaf²³ y Serge Gruzinski.²⁴ Cabe también destacar aquí la detallada labor de interpretación lingüística de la obra de Ruiz de Alarcón por parte de Alfredo López Austin²⁵ y J. Richard Andrews y Ross Hassig,²⁶ y el sumario analítico de los datos de Balsalobre hecho por Heinrich Berlin.²⁷ La vitalidad de este tema es plenamente demostrada por tra-

²⁰ Robert Padden, *The Hummingbird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503–1541* (Nueva York 1970).

²¹ Ver Jorge Klor de Alva, “Martín Ocelotl. Clandestine Cult Leader”: David Sweet/Gary Nash (eds.), *Struggle and Survival in Colonial America* (Berkeley 1981), pp. 128–141; idem, “Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Towards a Typology of Aztec Responses to Christianity”: George Collier (et al.) (eds.), *The Inca and Aztec States* (Nueva York 1982), pp. 345–366; idem, “Colonizing souls. The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline”: Mary Perry/Anne Cruz (eds.), *Cultural Encounters* (Berkeley 1991), pp. 3–22.

²² Ver Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en el México colonial* (México, D.F. 1963); Roberto Moreno de los Arcos, “New Spain’s Inquisition for Indians from the Sixteenth to the Nineteenth Century”: Perry/Cruz (eds.), *Cultural Encounters* (nota 21), pp. 23–36; Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial* (México, D.F. 1989).

²³ Ver Richard Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536–1543* (Washington, DC 1962); idem, “The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion”: *The Americas* 22, 2 (Washington, DC 1965), pp. 138–166; idem, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century* (Albuquerque 1969); idem, *Inquisición y sociedad en el México colonial* (Madrid 1985); idem, “Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretations and Methodologies”: Perry/Cruz (eds.), *Cultural Encounters* (nota 21), pp. 248–276.

²⁴ Serge Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe–XVIIIe siècle* (Paris 1988); idem, *La guerre des images. De Christophe Colomb à ‘Blade Runner’ 1492–2019* (Paris 1991); idem, *La pensée métisse* (Paris 1999), entre otras publicaciones.

²⁵ Ver Alfredo López Austin, “Términos del nahuatlalli”: *Historia Mexicana* 17, 1 (México, D.F. 1967), pp. 1–36.

²⁶ Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Institutions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain 1629*, Richard Andrews/Ross Hassig (trads. y eds.) (Norman 1984).

²⁷ Heinrich Berlin, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca* (México, D.F. 1988).

bajos más recientes acerca de los procesos idolátricos de las décadas de 1530 y 1540.²⁸

Esta breve lista de algunos de los trabajos más destacados sobre el tema no pretende sugerir, por supuesto, que las interpretaciones historiográficas de varias generaciones de historiadores se hayan limitado a resumir o volver a analizar las transcripciones publicadas por Del Paso y Troncoso y González Obregón. En realidad, dichas transcripciones actuaron como un señuelo para atraer a la labor de recuperación archivística a la gran mayoría de los autores antes citados, y estas pesquisas han resultado en la recuperación de un número muy considerable de datos novedosos sobre las causas de idolatrías en archivos mexicanos y españoles. Antes bien, quiero destacar un hecho importante: la temprana difusión y facilidad de acceso de dichas fuentes sobre procesos de idolatrías explican el énfasis que la mayoría de estos análisis han otorgado a las mismas dentro de la formación de una corriente historiográfica sobre los proyectos contra las idolatrías en el centro de México. De hecho, si nos desplazamos de esta área geográfica a la península de Yucatán, podemos comprobar que la labor de rescate de procesos de herejía e idolatrías realizada por Frances Vinton Scholes y sus colaboradores estimulan de una manera similar el desarrollo del tema en el ámbito maya yucateco del siglo XVI.²⁹

Para resaltar la singularidad de esta situación, consideremos la relativa falta de difusión de un grupo de datos fundamentales para comprender la religiosidad indígena heterodoxa en el centro de México. Me refiero aquí a un grupo de textos calendáricos y rituales entregados a las autoridades eclesiásticas por los pueblos zapotecos de la provincia de Villa Alta en Oaxaca. Entre septiembre de 1704 y enero de 1705, fray Ángel Maldonado – obispo de Oaxaca entre 1702 y 1728 – conduce una campaña de extirpación de idolatrías que constituye el

²⁸ Por ejemplo, consultar Bernard Grunberg, *L'Inquisition apostolique au Mexique* (París 1998); María Teresa Sepúlveda y Herrera, *Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán, 1544–1546* (México, D.F. 1999).

²⁹ Frances Scholes/Eleanore Adams, *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561–1565* (México, D.F. 1938); Frances Scholes/Ralph Roys, *Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatán* (Washington, DC 1938). El segundo trabajo es esencial para trabajos posteriores sobre las actividades de Landa; ver, por ejemplo, Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570* (Cambridge 1987). Para el rescate de un proceso temprano en Michoacán, consultar Frances Scholes/Eleanore Adams, *Proceso contra Tzinticha Tangaxoan, el Caltzontzin, formado por Nuño de Guzmán, año de 1530* (México, D.F. 1952).

intento más ambicioso de confiscación de textos rituales e investigación de prácticas rituales clandestinas en 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 una cárcel perpetua establecida para tal efecto en Oaxaca, Maldonado introduce una novedosa técnica anti-idolátrica: la negociación de una amnistía general a cambio de confesiones colectivas. Maldonado envía como juez visitador de Villa Alta 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.³⁰

Dicha campaña resultó en la paradójica preservación de uno de los grupos textuales más importantes para la comprensión de la cosmología mesoamericana durante la era colonial. Este corpus cuenta con 103 textos calendáricos, cuatro colecciones de cantos rituales entregados por los oficiales de república de unas 40 comunidades zapotecas y una serie de confesiones detalladas sobre el modo de realizar ceremonias colectivas en docenas de pueblos zapotecos y mijes en Villa Alta. Los textos calendáricos revelan una serie de datos únicos sobre la estructura del *biyé*, o cuenta ritual zapoteca de 260 días, y la observación de eclipses; los cantos rituales revelan tanto la colaboración de misioneros con autores locales como celebraciones locales dedicadas a la creación más reciente del mundo y la participación en la misma de deidades zapotecas y ancestros fundadores.³¹ Ya que la destrucción de “libros de idolatrías” durante la ejecución de castigos públicos era común, el factor crucial tras la subsistencia de dichos textos es su valor como prueba en una confrontación entre actores eclesiásticos. El obispo Maldonado había llegado a la conclusión de que la educación religiosa dejaba mucho que desear en los rebeldes pueblos de indios de Villa Alta poco después de su arribo a la sede episcopal en 1702.

³⁰ David Tavárez, “Autonomy, Honor, and the Ancestors. Confrontations over Local Devotions in Colonial Oaxaca”: Martin Nesivig (ed.), *Local Religion in Colonial Mexico* (Albuquerque 2006), pp. 119–144, aquí: pp. 121–123.

³¹ Ver David Tavárez, “The Passion According to the Wooden Drum. The Christian Appropriation of a Zapotec Ritual Genre in New Spain”: *The Americas* 62, 3 (Washington, DC 2006), pp. 413–444; idem, “Una aproximación a la cosmología colonial zapoteca a través de los cantares de Villa Alta”: Sebastian Van Doesburg/Michael Swanton (eds.), *Memorias del Coloquio Francisco Belmar. Las lenguas otomangués y oaxaqueñas ante el siglo XXI* (Oaxaca 2008), pp. 19–40.

Por lo tanto, Maldonado decide solicitar al Real Patronato la secularización de las doctrinas en Villa Alta,³² las mismas que habían sido fundadas y controladas por la Orden de Predicadores desde mediados del siglo XVI. Para probar de manera incontrovertible la ineficacia doctrinal de los dominicos, Maldonado decide entregar los textos confiscados y las confesiones colectivas al Consejo de Indias. Esta decisión resulta en la eventual incorporación de dicho expediente al acervo de lo que sería el Archivo General de Indias (en adelante AGI) en Sevilla, donde ahora está catalogado como el legajo 882 de la Audiencia de México.

El caso de los expedientes formados por Maldonado nos es útil para comprender tres puntos importantes en la formación de un silencio historiográfico. El punto más obvio es que el proyecto nacionalista de los investigadores porfirianos ya mencionados tenía como punto de partida la valoración de fuentes preservadas en archivos mexicanos y la publicación de fuentes previamente conocidas en archivos extranjeros. Del Paso y Troncoso tenía como cometido una compilación emblemática, no sistemática, de fuentes indígenas en archivos españoles y franceses, por lo que las posibilidades de que hubiera podido descubrir el expediente de Maldonado a finales del siglo XIX en el AGI eran en realidad mínimas. En segundo lugar, las motivaciones detrás de la preservación de dicho expediente diferían de la lógica de preservación de causas y tratados de idolatrías. En el caso de los procesos de Zumárraga, el procedimiento inquisitorial requería la creación de archivos de causas como parte de un cometido institucional; en cuanto a los tratados sobre idolatrías, las ediciones manuscritas o impresas de estos trabajos estaban dirigidas a un público restringido pero específico: aquellos párrocos y frailes interesados en el combate contra la heterodoxia. Por otra parte, como hemos visto, luego de cumplir su objetivo como prueba documental del atraso dominico en Villa Alta, el expediente de Maldonado estaba destinado a ser archivado dentro de la muy voluminosa correspondencia entre el Consejo de Indias y las autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España. Finalmente, como veremos en el apartado siguiente, las actividades de Maldonado no encajan con facilidad dentro de los análisis retrospectivos dominantes sobre la extirpación novohispana.

³² John Chance, *The Conquest of the Sierra* (Norman 1989), pp. 165–168.

LA REFORMULACIÓN DE ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICOS

A pesar de la importancia innegable de las fuentes sobre las prácticas religiosas zapotecas en Villa Alta, su trascripción y difusión no inicia hasta la década de 1960, cuando el historiador del arte Enrique Marco Dorta da a conocer la existencia de estos textos en el AGI al antropólogo José Alcina Franch, quien comienza a analizarlos junto con su estudiante Cristina Zilbermann y los miembros de su seminario de antropología americana. Los primeros trabajos realizados por este grupo³³ dan paso eventualmente a una síntesis de gran utilidad publicada por Alcina Franch en 1993³⁴ y al trabajo analítico sobre estas fuentes de Arthur Miller.³⁵ Se puede afirmar, entonces, que la visibilidad del expediente de Maldonado dentro del ámbito historiográfico fue casi nula hasta 1993, a pesar de algunas publicaciones sobre el tema en la década de 1960.

Nos encontramos, pues, frente a una especie de círculo vicioso: la abrumadora presencia de datos sobre los proyectos contra la idolatría del siglo XVI y los bien conocidos tratados del XVII han figurado de manera prominente en la historiografía desde inicios del siglo XX y han sido frecuentemente citados, mientras que los datos sobre el periodo colonial tardío fueron raramente citados o analizados, con excepción del análisis de una serie de causas de superstición e idolatría de los siglos XVII y XVIII por parte de Gruzinski.³⁶ Por otra parte, el voluminoso grupo de textos rituales y confesiones de Villa Alta parece no tener precedentes en ninguna otra campaña contra idolatrías dentro del territorio novohispano, por lo que su mera presencia como fuente histórica lanza un reto a cualquier narrativa dominante sobre el desarrollo de los proyectos eclesiásticos contra la religiosidad indí-

³³ Ver Cristina Zilbermann, "Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII": *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2 (Sevilla 1966), pp. 111-123; José Alcina Franch, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII": *Estudios de Cultura Náhuatl* 6 (México, D.F. 1966), pp. 119-133.

³⁴ Idem, *Calendario y religión entre los zapotecos* (México, D.F. 1993).

³⁵ Ver Arthur Miller, "Transformations of Time and Space: Oaxaca, Mexico, circa 1500-1700": Susanne Küchler/Walter Melion (eds.), *Images of Memory. On Remembering and Representation* (Washington, DC 1995), pp. 141-175; idem "Espacio, tiempo y poder entre los zapotecas de la sierra": *Acervos. Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca* 10, 3 (Oaxaca 1998), pp. 17-20.

³⁶ Ver Serge Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècles* (París 1985).

gena tradicional a lo largo del periodo colonial. De hecho, existe al menos una tentativa de construir dicha narrativa que deja de lado, con relativa impunidad, el análisis de las causas contra idólatras en el centro de México en el periodo colonial tardío. Me refiero a la conocida afirmación de Klor de Alva³⁷ de que la década de 1540 marca el abandono de castigos corporales a idólatras, los que son eventualmente sustituidos por métodos autodisciplinarios.³⁸ Esta es, por supuesto, una noción derivada de la transición punitiva entre la edad clásica y la moderna propuesta por Foucault. Sin embargo, esta elegante explicación pierde su vigencia por el hecho de que el látigo sigue en vigencia, como lo indican decenas de ejemplos de castigos corporales de presuntos idólatras en los siglos XVII y XVIII.³⁹

Por lo tanto, es importante destacar los trabajos recientes de algunos historiadores que han avanzado de manera particular en la recuperación de fuentes sobre la extirpación de idolatrías novohispanas. Este grupo incluye el análisis de casos de idolatrías del obispado de Chiapas por Dolores Aramoni, la reinterpretación de la justicia eclesiástica y las campañas contra idolatrías en tierras yucatecas de John Chuchiak, el análisis de datos sobre la heterodoxia indígena en regiones al noroeste del Valle de México por Gerardo Lara Cisneros y la investigación del procedimiento de la justicia eclesiástica en Oaxaca de Ana Zaballa, entre otros trabajos.⁴⁰ Un común denominador a todos estos trabajos es su énfasis en la recuperación de fuentes y su insistencia en la formación de una narrativa histórica mucho más compleja sobre el impacto de la educación doctrinal en las comunidades indígenas novohispanas.

³⁷ Klor de Alva, “Colonizing souls” (nota 21), pp. 20–22.

³⁸ Jorge Klor de Alva, “‘Telling lives’. Confessional Autobiography and the Reconstruction of the Nahua Self”: Nicholas Griffiths/Fernando Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters* (Lincoln 1999), pp. 136–162, aquí: pp. 160–162.

³⁹ Para una exposición más detallada del tema, ver David Tavárez, “Ciclos punitivos, economías del castigo, y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México”: Ana de Zaballa (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia en la Nueva España* (Bilbao 2005), pp. 37–56.

⁴⁰ Ver Dolores Aramoni, *Los refugios de lo sagrado* (México, D.F. 1992); John Chuchiak, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry. The Process of Punishment in the Ecclesiastical Courts of the Provisorato de Indios in Yucatán, 1563–1812* (tesis doctoral, Tulane University 2000); Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII* (México, D.F. 2002); Zaballa (ed.), *Nuevas perspectivas* (nota 39).

Quisiera ofrecer algunos datos tentativos procedentes de mis investigaciones sobre la extirpación de idolatrías en las diócesis de México y Oaxaca para ilustrar algunos avances recientes de la recuperación de fuentes en los últimos años. En primer lugar, se debe resaltar que, si bien el Archivo General de la Nación (México) y el AGI siguen siendo los archivos esenciales para este tipo de pesquisa, existen datos suplementarios en casi una veintena de acervos en México, España, Italia y los Estados Unidos.⁴¹ Luego de ocho años de investigaciones, he logrado recuperar datos sobre las actividades de 112 jueces civiles o eclesiásticos en Oaxaca y de 74 jueces en México entre 1527 y 1817 implicados en la investigación de idolatrías, supersticiones y hechicerías en pueblos de indios. En México he logrado identificar 65 procesos o sumarias y 35 acusaciones recopiladas en otras fuentes, las que arrojan datos sobre acusaciones contra unos 144 especialistas indígenas entre 1536 y 1765. La mayoría de los acusados – un 87 % – proviene de comunidades nahuas. En cuanto a Oaxaca, durante el mismo periodo he podido localizar acusaciones contra 657 especialistas, recopiladas en 58 procesos o sumarias, en 60 acusaciones registradas en otros documentos y en las confesiones colectivas de Villa Alta, y un 84 % de estos acusados son zapotecos.⁴² De estos datos se debe aislar la inusitada campaña conducida por el obispo Maldonado entre 1704 y 1706, ya que ésta comprende datos sobre 436 especialistas generados por su ya citada campaña de idolatrías. Por lo tanto, las tendencias generales muestran un repunte en las denuncias tanto en México como en Oaxaca durante cuatro periodos: las décadas de 1530, 1650, 1700 y 1730.

Volviendo a la tesis de Kubler y Nutini mencionada al inicio de este artículo, este patrón no apoya la idea de una transición ni puntual ni gradual en la extirpación durante el siglo XVII. Estos datos me llevan a proponer una revisión a la periodización de dichas campañas que toma como base los trabajos ya citados de Greenleaf y Gruzinski. Los siguientes periodos deben entenderse como una serie de ciclos dentro de los

⁴¹ Entre los fondos archivísticos más importantes se cuentan los siguientes: AGI: Archivo General de Indias, España; AGN: Archivo General de la Nación, México; AHAO: Archivo Histórico del Arzobispado de Oaxaca, México; ASV: Archivo Segreto Vaticano, Ciudad del Vaticano; AIPO-VA: Archivo del Poder Judicial del Estado de Oaxaca, sección Villa Alta, México; JCB, The John Carter Brown Library, Estados Unidos.

⁴² Ver David Tavárez, *Invisible Wars. Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahua and Zapotec Communities, 1536–1728* (tesis doctoral, Universidad de Chicago 2000).

cuales se inscribe el principio y fin de diversos proyectos punitivos. El primer ciclo – denominado “la inquisición apostólica” por Medina y Greenleaf – comprende los procesos de Zumárraga, Tello de Sandoval y la primera generación de dominicos en Oaxaca, exhibe un declive casi total en la década de 1560 y culmina con la transferencia de los indios a la jurisdicción episcopal en 1571. El segundo ciclo se inicia con una ofensiva anti-idolátrica en Toluca en 1610, se nutre del vigor lingüístico de Ruiz de Alarcón y continúa con las intervenciones de Serna y Gonzalo de Balsalobre entre 1630 y 1656. Este ciclo es el primer intento de extirpación sistemático conducido por seculares y produce los primeros manuales de extirpación empíricos. El tercer ciclo, de 1660 a 1730, comienza con la rebelión indígena de Tehuantepec en 1660 y se caracteriza por un recrudecimiento en las tácticas punitivas contra la idolatría – ejemplificado por el establecimiento de una “prisión perpetua de idólatras” en Oaxaca, la campaña de Maldonado en Villa Alta y el establecimiento del Provisorato de Indios y Chinos en México. El cuarto y último ciclo comprende el periodo entre 1730 y el final de la era colonial, posee dimensiones borbónicas y se caracteriza por la introducción de tres nuevas técnicas de control: la promoción de escuelas de lengua castellana en pueblos de indios, la centralización del procedimiento legal y la introducción de una revisión médica a toda supuesta víctima de hechicería en México a partir de 1754. Luego del IV Concilio Mexicano de 1771 encontramos un marcado declive en estas campañas.

CONCLUSIONES

Al concluir con una nueva propuesta sobre el desarrollo de tácticas institucionales contra la religiosidad indígena heterodoxa en el centro de México, no pretendo afirmar que este proceso de recuperación de fuentes ha sobrepasado el silencio historiográfico más importante: la aparente desaparición o destrucción de un número no conocido de causas de idolatrías que habrían sido preservadas en archivos diocesanos hasta mediados o finales del siglo XIX. Como ya ha sido señalado por William Taylor, aún la totalidad de las fuentes documentales ahora conocidas sobre la idolatría novohispana presenta una visión fragmentaria e idiosincrásica de las prácticas religiosas locales en pueblos de indios.⁴³

⁴³ William Taylor, *Magistrates of the Sacred* (Stanford 1996), p. 48.

En todo caso, este artículo ha insistido en la importancia de la creación de silencios historiográficos no sólo en la circunstancia más elemental de la supervivencia de fuentes, sino en otros niveles del quehacer histórico. Se ha señalado que, si bien los datos sobre proyectos eclesiásticos y civiles anti-idolátricos en Nueva España son escasos, la percepción historiográfica de dichos datos ha contribuido a su marginalización. Paradójicamente, la difusión de una serie de tratados y causas de idolatrías por parte de dos intelectuales porfirianos a inicios del siglo XX contribuyó a la formación de una serie de narrativas históricas que enfatizaron tres periodos esenciales en el desarrollo de campañas contra las idolatrías – las décadas de 1530, 1630 y 1650. Las actividades posteriores a la década de 1650 fueron analizadas e investigadas por un número muy reducido de publicaciones, y esta tendencia no empezó a ser corregida sino hasta finales de la década de 1980. Si bien la tesis de una aceptación general del cristianismo en comunidades indígenas hacia mediados del siglo XVII no es la motivación principal tras el desarrollo de dichas narrativas, es notoria la convergencia entre dicha tesis y la relativa ausencia de trabajos sobre campañas contra la heterodoxia a finales del siglo XVII y durante el curso del siglo XVIII. Esta situación facilitó la persistencia de un silencio historiográfico, eventualmente roto por la publicación del primer análisis completo del expediente de Maldonado.

La presente revisión nos lleva a dudar de la existencia de una transición decisiva a prácticas cristianas relativamente ortodoxas en comunidades indígenas. En otras palabras, resulta imposible hablar de dichas prácticas como si existiera una uniformidad de base y una serie de procesos que afectaran por igual a miles de pueblos de indios. El examen de la diversidad en estas confrontaciones y contraataques nos obliga a reconsiderar los proyectos de extirpación en tierras novohispanas no como una simple transición de la increencia al cristianismo, sino como un fenómeno cíclico formado por avances, retrocesos y cambios en las técnicas de extirpación y en las estrategias indígenas de resistencia. Esta nueva narrativa en ciernes nos lleva a esperar que, durante la siguiente década, los silencios historiográficos sobre las “guerras invisibles” de los siglos XVII y XVIII irán desapareciendo dentro de la historiografía de las sociedades indígenas coloniales.