

AUTONOMÍA LOCAL Y RESISTENCIA COLECTIVA:
CAUSAS CIVILES Y ECLESIASTICAS
CONTRA INDIOS IDÓLATRAS EN OAXACA

DAVID TAVÁREZ
Vassar College

1. *Introducción*

A inicios del año de 1703, Simón de Santiago y Nicolás de Espina Aracena, dos de los más renombrados especialistas rituales en el pueblo zapoteco de Betaza, emergieron de una vivienda llamada *Yoo Yágtao* o “Casa de los ancestros.” Esta casa había sido construida por el pueblo con el expreso propósito de permitir la comunicación entre deidades ancestrales y un número reducido de especialistas mediante la ingestión de semillas de *cuana betao*, una planta alucinógena también conocida como *ololiuhqui* en náhuatl. Un año después de estos sucesos, Simón de Santiago recordaría que los dioses de Betaza le habían comunicado

que ya avían dado en mano de Dios Padre, que entraría la doctrina cristiana y que entrarían los españoles, y les llevarían a sus padres y a sus abuelos, que eran sus ídolos, que el primero era el *goque Yacchila* [Señor 1 Caimán], que con efecto lo trajeron y lo quemaron en la plasa de esta villa...¹

Este dramático testimonio, obtenido luego de una acción militar y legal decisiva por parte del alcalde mayor de la provincia de Villa Alta (Oaxaca), marca tanto la renuncia final a un intento de defensa de la autonomía política y religiosa de una comunidad indígena, como la inscripción de dicha renuncia dentro de una conciencia histórica local.

Este ensayo examina la defensa de nociones locales de autonomía en Betaza, Lachitaa y Yalálag, tres pueblos zapotecos en el sur de Villa Alta, mediante la lectura contextual de una causa civil por idolatría, tumulto y usurpación de tributos reales instruida, entre diciembre de 1703 y marzo de 1705, por el alcalde mayor de Rivera y Cotes, y de una causa contra el cabildo de Yalálag de 1735 que provoca la intervención del arzobispo

¹ Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca (AHPJO), *Criminal*, 117, 39v-40.

y virrey de México, Vizarrón y Eguiarreta. En vez de reducir la interpretación de estos hechos a una enumeración de factores económicos o políticos, se establecerá una narrativa analítica de las acciones de una facción de oficiales de república que intentó la defensa de una noción de autonomía indígena local frente a los poderes de las esferas civil y eclesiástica. Luego de un breve bosquejo del contexto sociopolítico de algunas revueltas y rebeliones zapotecas en Oaxaca durante el siglo XVII, este trabajo analizará el proyecto político de dos cabildos indígenas que intentaron preservar su control sobre dos espacios sociales de prácticas rituales locales: uno cristiano y sancionado por los poderes coloniales, y el otro netamente local, tradicionalista, y orientado hacia prácticas rituales colectivas.

2. La extirpación de idolatrías y las revueltas indígenas en Oaxaca a partir de 1660

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 sujetos. A pesar del establecimiento de seis cabeceras de doctrinas por los dominicos entre 1570 y 1623,² la región contaba con un solo curato secular hasta la desmembración de dichas doctrinas por petición del obispo Maldonado en la primera década del siglo XVIII. De hecho, el redescubrimiento de idolatrías generales hecho por Maldonado en 1702 fue un argumento de peso en su exitosa lucha por secularizar estas doctrinas dominicas.

La rebelión indígena de Tehuantepec, en 1660 y 1661, y las respuestas de los poderes coloniales marca el inicio de un período de confrontaciones y tensiones políticas entre ciertas comunidades indígenas y las autoridades civiles y eclesiásticas tanto en Villa Alta como en la región del istmo en Oaxaca. El 22 de marzo de 1660, una multitud de indígenas zapotecos que se habían reunido en el pueblo de Tehuantepec para participar en la celebración de la pascua de Resurrección se amotinaron contra su alcalde mayor Juan de Avellán; este estallido resultó en la ejecución del mismo, junto con dos de sus compañeros. Los rebeldes nombraron nuevas autoridades locales, buscaron el apoyo político de comunidades vecinas a través de misivas y reuniones,

² María del Carmen Martínez Sola, *El obispo fray Bernardo de Albuquerque. El marquesado del valle de Oaxaca en el siglo XVI*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998.

y mantuvieron cierta influencia sobre las autoridades indígenas de la región hasta entrado el año siguiente. Durante la fiesta de *Corpus Christi*, dos meses después de la primera rebelión, los zapotecos de Nexapa se alzaron a su vez, precipitando una movilización militar que fue resuelta sólo gracias a la labor negociadora del obispo Cueva y Dávalos. Usando los términos de sus principales cronistas, una serie de disturbios y desacatos, poco comunes, se extendió como “el fuego de la inobediencia” a través de varias comunidades chontales, huaves, mixes, zapotecas, y zoques.

Esta secuencia de hechos ocupa un lugar particular en la historiografía del México colonial, dado su carácter multiétnico, y la manera en que los disturbios se esparcieron a través de una región relativamente extensa. ¿Qué impelió a grupos indígenas sin grandes afinidades sociopolíticas o culturales a cuestionar a las autoridades coloniales durante un mismo momento histórico? Por una parte, una perspectiva crítica introducida por Zeitlin propone que la escala e importancia de estas revueltas fue amplificada por motivos políticos a través de la dramática narración de sus principales cronistas.³ Por otra parte, existen dos análisis complementarios sobre los motivos detrás de estos alzamientos.⁴ La visión de Díaz-Polanco, Burguete y Sánchez presenta una tesis acumulativa: los abusos en tasaciones vinculados con los repartimientos de mercancías, aunados al castigo y la vejación de las elites indígenas recalcitrantes proveyeron los motivos principales para el estallido inicial en Tehuantepec. La tesis más compleja de Carmagnani subraya el uso simbólico de los espacios del poder colonial por parte de los rebeldes indígenas, y examina los diferentes niveles de participación de los actores nativos durante varias de las fases de la rebelión. De acuerdo con Carmagnani, más que una rebelión, este alzamiento fue una respuesta a la expansión de la autoridad política de los alcaldes mayores en Oaxaca, que resultó en una colisión directa con la reformulación de las nociones de identidad política indígena durante la segunda mitad del siglo XVII.

Hay ciertos elementos que apoyan la idea del aumento en las facultades de dichos funcionarios como un factor en estos movimientos: existe al menos una docena de causas de idolatría y supersticiones contra indígenas, entre 1665 y 1736, que fueron instruidas directamente

³ Para una crítica de las narrativas “canónicas” de estos alzamientos, véase a Judith Zeitlin, *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec: Community and State among the Isthmus Zapotec, 1500-1750*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

⁴ Héctor Díaz-Polanco et al., *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 1996.

por los alcaldes mayores de Villa Alta.⁵ Luego de la remoción de los indígenas del fuero de la inquisición en 1571, las interpretaciones más influyentes del derecho canónico en Nueva España insistían en la proposición que el conocimiento de causas de idolatría estaba reservado al obispo de la diócesis, y a sus provisoros y jueces eclesiásticos.⁶ Por lo tanto, la instrucción de causas de idolatría indígena por parte de jueces civiles podría ser, en teoría, considerada como una violación a la jurisdicción eclesiástica y denunciada como tal.

No obstante, se puede afirmar que, luego de 1660, al menos dos obispos oaxaqueños —el dominico fray Tomás de Monterroso (1665-1678) y el secular Nicolás del Puerto (1679-1681), de origen zapoteco— admitieron la cooperación del fuero civil en la persecución y castigo de idolatrías e insubordinaciones en regiones poco accesibles consideradas como tendientes a la rebelión, como era el caso en Villa Alta. Durante la administración de Monterroso, al menos cuatro causas de idolatrías concernientes a quince reos indígenas fueron instruidas por los alcaldes mayores villaltecos.⁷ La importancia que Monterroso otorga a la extirpación de idolatrías en su diócesis es subrayada por una carta en latín dirigida al papa Clemente X en 1676, en la que el obispo describe algunas prácticas religiosas indígenas.⁸ Ya que las autoridades episcopales de Oaxaca y México parecen haber usado muy rara vez la vía formal de una epístola al sumo pontífice para discutir campañas contra la idolatría, dicho documento tiene un carácter excepcional, el que es subrayado por

⁵ Éste es sólo el número de causas ahora existentes; el total puede haber sido mucho mayor. Se debe subrayar que el alcalde mayor de Villa Alta gozaba de un considerable poderío político y económico; en la década de 1660, dicho puesto era considerado el más lucrativo en toda Oaxaca; véase Archivo General de Indias (AGI), México, 357, obispo a la Corona, 1663.

⁶ Véanse los bien conocidos trabajos de Richard Greenleaf: "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion," *The Americas* 22:2 (1965), p. 138-166; *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969; *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, J. Porrúa-Tiranzas, 1985. Para una periodización comparativa de la erradicación de idolatrías en las diócesis de México y Oaxaca, véase David Tavárez, "Ciclos punitivos, economías del castigo y estrategias indígenas ante la extirpación de idolatrías en Oaxaca y México," en Ana de Zaballa (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad País Vasco, 2005. Para una discusión de los papeles del provisor de indios en la diócesis de México, véase Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Editorial Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004. Otro trabajo que investiga los cimientos jurídicos de la extirpación de idolatrías en Oaxaca es de Ana de Zaballa, "Jurisdicción de los tribunales eclesiásticos novohispanos sobre la heterodoxia indígena. Una aproximación a su estudio," en Ana de Zaballa (ed.), *Nuevas perspectivas...*

⁷ AHPJO, *Criminal* 19, 22, 23, y 25.

⁸ Archivo Secreto Vaticano (ASV), *Secretaria di Stato Vescovi e Prelati* 62, 124-127, 3 de mayo de 1676.

su vívido estilo narrativo. Monterroso inicia su carta preguntando el remedio para sus ovejas indígenas, las que persistían en la fabricación y adoración de imágenes de “frutas de la tierra y serpientes”, y de retratos de piedra de el “dios de las tormentas y del rayo” —una referencia a la bien conocida deidad zapoteca Cocijó, que no es mencionada por su nombre— los que colocaban en las tumbas de sus muertos. El obispo pasa entonces a una discusión de prácticas divinatorias basadas en el calendario —utilizando, paradójicamente, los términos nahuas *tonal* (día, destino) y *nahual* (un especialista ritual que cambiaba de forma física)— mencionando el sacrificio de pavos y la quema de copal que acompañaba el pedido de mercedes frente a imágenes de piedra. Luego de tales descripciones, Monterroso hace un singular pedido, ya que pide que Clemente X le otorgue la facultad de castigar a los ídólatras reincidentes de manera más severa —llegando a azotarlos al borde de la muerte, si esto pareciera necesario. Finalmente, Monterroso describe el uso del látigo durante varias campañas de extirpación realizadas en 1665, y arguye que ha confiscado “cincuenta mil” ídolos e instrumentos de idolatría —una hipérbole imposible de corroborar.

Por otra parte, durante la breve administración de Del Puerto, los seis pueblos cajonos en Villa Alta —San Francisco, San Mateo, San Pedro, Santo Domingo, San Pablo, y San Miguel— ganaron notoriedad como lugares de idolatrías desde el punto de vista de los extirpadores.⁹ En una carta a Carlos II, fechada en 1679, Del Puerto indica el descubrimiento y castigo de un “sacerdote” indígena que ejercía un ministerio paralelo al cristiano junto con otros cuatro especialistas rituales en algunos de estos seis pueblos; dichos especialistas recibían el mismo trato preferencial acordado a los párrocos cristianos, escuchaban confesiones y pedían a sus fieles que no fueran a confesarse con los dominicos.¹⁰ Del Puerto hizo encarcelar a estos acusados en la cárcel real de la ciudad de Oaxaca, con la intención de mantenerlos en un exilio permanente de sus comunidades de origen. Finalmente, el obispo Del Puerto hace también una mención particular del celoso auxilio que le había sido otorgado durante esta campaña en Cajones, por parte de Cristóbal del Castillo, alcalde mayor de Villa Alta en 1668 y entre 1677 y 1683.¹¹

⁹ El dominico fray Pedro Guerrero inició lo que probablemente fue la primera campaña sistemática de extirpación de idolatrías en Villa Alta, en 1560, utilizando los azotes de manera indiscriminada, lo que lleva a un especialista de Tabaa al suicidio; véase AGI *México* 358, exp. 3 bis.

¹⁰ AGI, *México*, 357. Desafortunadamente, las causas de Cajonos mencionadas por Del Puerto no han salido a la luz.

¹¹ John K. Chance, *The Conquest of the Sierra*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989, p. 186.

Isidro Sariñana, el sucesor de Del Puerto, inauguró una novedosa institución punitiva en la ciudad de Oaxaca: una prisión dedicada a la reclusión permanente de “maestros de idolatrías” e idólatras reincidentes que sería conocida como “la cárcel perpetua de idólatras”. Luego de argumentar que tal prisión era absolutamente necesaria para la corrección de los errores indígenas, Sariñana obtuvo un emolumento de tres mil pesos de oro de la Corona para tal fin, e inició la construcción de la cárcel a unas calles al oeste de la catedral, anunciando la conclusión de su fábrica a la Corona en 1692.¹² Para su inauguración, Sariñana realizó un auto de fe con veintiséis especialistas rituales de Xuquila, otorgándoles la dudosa distinción de ser sus primeros reos. Por otra parte, la defensa de la jurisdicción eclesiástica en materia de idolatrías parece haber preocupado a Sariñana, puesto que, en 1684, solicita al alcalde mayor de Villa Alta Muñoz de Castelblanque que turne a varios reos de idolatría provenientes de Cajonos a la jurisdicción episcopal.¹³

Sin embargo, la fábrica de esta prisión apenas sobrevivió el terremoto de 1696 y fray Ángel Maldonado (1702-1728), que sucedió a Sariñana como obispo, se vio forzado a reedificar esta prisión en las afueras del centro de la ciudad. Dicha prisión se convertiría luego en uno de los soportes centrales de las campañas de extirpación que Maldonado conduciría en Villa Alta.

3. *La innovativa campaña de extirpación de idolatrías de Maldonado en Villa Alta, 1702-1704*

El 14 de septiembre de 1700 una dramática confrontación en el pueblo zapoteco de San Francisco Cajonos estalló entre los vecinos del pueblo y los guardianes de la ortodoxia religiosa. Hacia las once de la noche, prevenidos por los indígenas zapotecos don Juan Bautista —quien había ejercido el papel de fiscal en años anteriores— y Jacinto de los Ángeles, fray Gaspar de los Reyes y otro dominico sorprendieron a un gran número de los residentes del pueblo de San Francisco Cajonos en *medias res* durante una celebración ritual colectiva en casa de Pedro Flores, entonces mayordomo de la cofradía del Rosario en dicho pueblo. Los concelebrantes habían sacrificado algunos pavos de la tierra, estaban desangrando a un venado y recitaban entonces algunas oraciones en zapoteco frente a algunas imágenes de santos

¹² AGI, *México*, 357: Cartas del obispo de Oaxaca, 1679-1692.

¹³ AHJPO, *Criminal*, 49, 4r-5r.

cristianos “vueltas al revés” bajo algunos cuencos llenos de sangre. Si bien ninguno de los celebrantes o sus acusadores consideraron oportuno mencionar la fecha, de acuerdo con la recientemente corroborada correlación entre la cuenta gregoriana y el calendario ritual zapoteco de 260 días,¹⁴ el período correspondiente a dicha celebración pertenecía a un final de trecena (entre los días 12 Muerte y 13 Venado), por lo que es posible que esta reunión —motivada, según los asistentes, por el final de la mayordomía de Pedro Flores— hubiera tenido un significado cosmológico local.

Los concelebrantes huyeron del lugar, mientras que los dominicos y sus informantes se dedicaron a confiscar los implementos y objetos de uso ritual encontrados en la casa de Flores. Al día siguiente, una turba de vecinos rodeó la casa dominicana e hizo que sus ocupantes les entregaran los dos informantes zapotecos, luego de amenazar con quemar el edificio e huir a la montaña. De acuerdo con testimonios posteriores, los informantes fueron expuestos al ridículo colectivo, humillados y ejecutados, y luego de muertos sus corazones fueron arrojados como pasto a los perros. Mier y Tojo, el alcalde mayor de Villa Alta, inició una serie de diligencias para averiguar la suerte de los delatores y luego de la prisión, interrogación y corroboración de testimonio bajo tortura de los líderes del amotinamiento, una confesión fue obtenida. Luego de un dilatado proceso que requirió numerosas consultas con el virrey, se aprobó la decisión de Mier y Tojo de hacer un castigo ejemplar en las personas de los rebeldes. En enero de 1702, quince de los cabecillas de la revuelta de Cajonos fueron ahorcados, y sus restos fueron divididos en cuartos y exhibidos en San Francisco y a lo largo del camino entre San Ildefonso Villa Alta y la ciudad de Oaxaca.¹⁵

Esta revuelta sucedió cuando la sede del obispado se encontraba vacante, y al inicio de la administración del alcalde mayor Mier y Tojo. Luego de asumir su puesto en 1702, el obispo Maldonado obtuvo la conmutación de la sentencia de muerte que había sido dictada —para luego ser suspendida— a diecisiete de los rebeldes de Cajonos, realizando también dos visitas breves a Villa Alta. Durante dichos periplos, Maldonado descubrió que los especialistas rituales de la región no sólo eran rebeldes, sino también autores de una multitud de textos rituales

¹⁴ Véase John Justeson y David Tavárez, “The correlation of the colonial Northern Zapotec calendar with European chronology”, en Clive Ruggles and Gary Urton (eds.), *Cultural Astronomy in New World Cosmologies: Essays in Honor of Anthony Aveni*, Niwot, University of Colorado Press, 2007, p. 19-96.

¹⁵ Eulogio Gillow, *Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca*, Graz, Akademische Druck- u Verlagsanstalt, 1978, p. 109-115; originales y transcripción de 1889 de AHPJO, *Autos y diligencias sobre el tumulto en San Francisco Cajonos*, 1700-1702.

clandestinos. El obispo envió como juez eclesiástico visitador a Joseph de Aragón y Alcántara, un magistrado que había participado en campañas antiidolátricas en Ejutla, para recibir las confesiones colectivas de todos los pueblos de la región. Maldonado asimismo puso su pectoral alrededor del cuello de uno de los reos de Cajones, cuya sentencia de muerte había sido conmutada, para que así pudiera viajar a los pueblos zapotecos villaltecos anunciando una oferta no negociable: a cambio de suscribir confesiones colectivas, denunciar a sus maestros y entregar sus “instrumentos de idolatría”, el obispo extendería una amnistía general en cuanto a causas de idolatría a los pueblos de indios de la región.¹⁶

De acuerdo con el patrón de cooperación entre la justicia eclesiástica y civil, anteriormente establecido por los obispos Monterroso y Del Puerto, Diego de Rivera y Cotes, alcalde mayor de Villa Alta, proveyó auxilio a Maldonado y a Aragón y Alcántara durante sus visitas, y turnó el testimonio de unos 45 “maestros de idolatría” que habían sido reclusos en la cárcel real de Villa Alta.¹⁷ La oferta de Maldonado indujo a los residentes de la región a denunciar a sus especialistas rituales y a entregar los textos calendáricos y rituales que varias generaciones de extirpadores habían llamado “libros del demonio.” Entre septiembre de 1704 y enero de 1705, los oficiales de república de 15 pueblos zapotecos bijanos, 27 pueblos zapotecos cajonos, 26 pueblos zapotecos nexitzos, 29 pueblos mijes y 7 pueblos chinantecos —representando una población total de 60 000 indígenas, de acuerdo al obispo— se presentaron en San Ildefonso Villa Alta para firmar una confesión colectiva frente a Aragón y Alcántara. La mayoría de los oficiales zapotecos entregaron un total de 103 cuadernos con textos alfabéticos en zapoteco de Cajonos, nexitzo y bijano. 99 de dichos cuadernos contenían, entre otros elementos, una lista de los 260 días en el calendario ritual zapoteco —denominado “el tiempo de nuestros ancestros y padres” o *biyè xotao xoci reo* en zapoteco. Los cuatro cuadernos restantes contenían transcripciones de 15 canciones cristianas y dos ciclos de cantos —el primero con 13 canciones, el segundo con 9— dedicados a ancestros fundadores y dioses zapotecos, los que se entonaban al ritmo de los tambores cilíndricos denominados *nicachi* en zapoteco y *teponaztli* en náhuatl.¹⁸

¹⁶ AGI, México, 880. Este vívido detalle aparece en un reporte a la Corona en contra de Maldonado escrito por fray Antonio de Torres, procurador general de los dominicos en Oaxaca. Aunque Maldonado redactó una defensa punto por punto, mantiene un curioso silencio sobre el tema de este peculiar emisario.

¹⁷ AGI, México, 882, 296r-391v.

¹⁸ Véase José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, Mexico, UNAM, 1993; *idem*, “Mapas y calendarios zapotecos; siglos XVI y XVII,” *Historia del Arte en Oaxaca*, v. 2, Oaxaca, CONCA, Gobierno de Oaxaca, 1998, p. 173-191; Arthur Miller, “Transformations of Time and Space: Oaxaca, Mexico, circa 1500-1700,” en Susanne Küchler y Walter Melion (eds.),

4. *La resistencia colectiva a la campaña de Maldonado en Betaza*

Durante 1702 y 1703, el obispo Maldonado —ya por vía personal, ya por emisarios— proclamó un mensaje claro y sucinto: cada pueblo de indios en la provincia de Villa Alta debería delatar a sus especialistas rituales y entregar sus calendarios, textos rituales, tambores y otros “instrumentos de idolatría.” Cualquier rebelde se vería acreedor a una serie de medidas punitivas, ilustradas de manera tan específica como macabra mediante la exhibición de los restos putrefactos de los quince ejecutados de Cajonos. En los primeros meses de 1703, hacia el fin de una prolongada primera visita a la provincia, Maldonado mismo llevó su proclama a los pueblos de San Melchor Betaza y Santo Tomás Lachitaa, localizados algunas leguas al sur de la cabecera de San Ildefonso Villa Alta. De acuerdo con las cifras de John K. Chance, Betaza tendría unos 935 residentes en 1703, lo que lo convertía en un pueblo relativamente grande para la región; por otra parte, los 178 habitantes de Lachitaa compartían numerosos vínculos sociales y de parentesco con sus vecinos en Betaza.¹⁹

Si bien se habían realizado batidas contra idólatras en Betaza con anterioridad, no existe información detallada sobre las mismas. Se puede precisar que, hacia 1679, ciertos autos jurídicos instruidos por un juez eclesiástico visitador resultaron en el castigo de dos especialistas —Mateo Sánchez y Pedro de Vargas— y en la huida de un tercero, Simón de Santiago el Tuerto, quien daría cuenta de estos sucesos al ser nuevamente interrogado en 1704.²⁰ Es probable que estas medidas hubieran estado vinculadas con el proceso ya mencionado de los “sacerdotes” de Cajonos realizado por Del Puerto en 1679.²¹ Como visita de doctrina, Betaza no tenía párroco residente, por lo que era terreno afín para la práctica de ceremonias tradicionales: hasta 1704, el pueblo celebraba solamente siete fiestas cristianas cada año, y las mismas no tenían lugar en el centro de la población, sino en un sitio localizado entre Betaza y Lachitaa.²²

Images of Memory. On Remembering and Representation, Washington: Smithsonian Institution Press, 1991, p. 141-175. La primera traducción de algunos de los cantares zapotecos de Villa Alta aparece en David Tavárez, “The Passion According to the Wooden Drum: The Christian Appropriation of a Zapotec Ritual Genre in New Spain.” *The Americas* 62 (3): 413-444, 2006.

¹⁹ Éstos son los cálculos demográficos de John K. Chance.

²⁰ AHPJO, *Criminal*, 117, 24, 38v.

²¹ Esta investigación fue dirigida por fray Bartolomé de Alcántara, un juez eclesiástico con amplia experiencia en la erradicación de idolatrías conocido por sus sermones en zapoteco del valle y serrano. Véase Archivio Generale dell’Ordine dei Predicatori (AGOP), XIII, 012760.

²² AHPJO, *Criminal*, 117, 28v, 27v. El año litúrgico observado en Betaza y Lachitaa incluía Epifanía (en la que celebraba a San Melchor, el patrono de Betaza), Purificación, Pascua de

Como se indicó en la introducción, los vecinos de Betaza afirmaron haber realizado una consulta a sus ancestros sobre la amnistía del obispo luego de una de sus visitas al pueblo en 1703. Dicha visita no compelió a los de Betaza a dejar sus ceremonias colectivas, pero sí les inspiró mayor cautela, ya que éstas se celebraron solamente en tres ocasiones en 1703, en vez de las ocho o diez que habían ocurrido en el año anterior.²³ Si bien el proceso jurídico recoge solo algunos datos al vuelo sobre dichas celebraciones, se puede aventurar que estaban vinculadas con la observancia de fiestas específicas en el calendario ritual de 260 días, y que tenían como fin principal la propiciación de deidades y ancestros deificados, como el Señor 1 Caimán, para obtener buenas cosechas y evitar enfermedades. Ya entrado el año de 1703, fray Francisco de Orozco, el cura visitador, regresó al pueblo a pedir la exhibición de “instrumentos de idolatrías,” pero los vecinos negaron que los tuvieran.²⁴ Esta visita precipitó otra reunión comunitaria, en las que se discutió si se debía atender la petición del obispo. De acuerdo con Agustín Gonzalo Zárate, a pesar de las presiones y amenazas, la mayoría de los del pueblo decidieron no entregar textos ni especialistas, alegando que “primero avían de entregar y perder su sangre”.²⁵

La siguiente decisión comunitaria siguió un patrón de comunicaciones intracomunitarias que había sido utilizado durante la rebelión de Tehuantepec, y que tornaría de nuevo durante la rebelión de Cancuc en 1712: tanto el cabildo de Betaza como el de Lachitaa enviaron cartas a los pueblos vecinos de Yaa, Yatee y Lachirioag informando su decisión de resistirse a la proclama de Maldonado, demandando su solidaridad y pidiendo que no entregaran sus ídolos o sus reservas de frutas y caña para fabricar bebidas alcohólicas, aun si todo esto terminara en “un gran pleito”.²⁶

5. *El alcalde mayor contra los idólatras: el fracaso de la resistencia en Betaza*

Las decisiones comunales de los de Betaza fueron puestas a prueba en un incidente ocurrido el 17 de diciembre de 1703 en un día de mercado en el pueblo de Yalálag, localizado algunos kilómetros

Resurrección, Espíritu Santo, *Corpus Christi*, Nuestra Señora del Rosario, Todos Santos y la Natividad.

²³ Agustín Gonzalo Zárate indicó que se habían celebrado ocho ceremonias del común en 1702, mientras que de Santiago testificó que habían sido diez.

²⁴ AHPJO, *Criminal*, 117, f. 60.

²⁵ *Ibid.*, f. 24v.

²⁶ *Ibid.*, f. 50.

hacia el sur.²⁷ Algunos de los oficiales de cabildo de Betaza habían bajado a participar en el que era uno de los mercados regionales más importantes, y entre ellos se encontraban Agustín Gonzalo Zárate, un especialista ritual cuyo arresto había sido solicitado por el obispo y don Pedro de Paz, antiguo alcalde y gobernador. En un gesto que luego tendría oportunidad de lamentar, don Pedro se acercó a uno de los regidores de Yalálag y cuestionó tanto su hombría como su honor al preguntarle en son de burla, “que si eran mugeres los del d[ic]ho pueblo de Yalala que no meresían calsones; que mejor fuera se pusiesen las naguas de sus mugeres, que por qué avían de haver entregado a sus ydolos sin haver echo resistencia, y no averlos entregado asta perder la última gota de sangre”.²⁸

Al mismo tiempo, Bernardo García, un español de Villa Alta había reconocido a Zárate, por lo que don Juan de la Cruz, gobernador de Yalálag, decidió arrestar a Zárate, Paz y a otros cuatro oficiales de Betaza y Lachitaa que se encontraban en la feria. Debe precisarse que, desde un punto de vista jurídico, con este acto de la Cruz se arrogaba las funciones que pertenecían *de jure* al alcalde mayor y a sus representantes, y *de facto* al cabildo local (en este caso, el de Betaza), que frecuentemente iniciaba la aprehensión de indígenas que serían luego turnados a la justicia real. Por lo tanto, dicho gobernador consultó antes de actuar a García, probablemente para confirmar que gozaría del apoyo del alcalde mayor, y delineó una manobra para evitar un contragolpe de Betaza. Ya que el camino de Yalálag a la cabecera de San Ildefonso Villa Alta pasaba por Betaza y Lachitaa, De la Cruz pidió a uno o dos correos que fueran por el camino real para llevar la notificación del arresto al alcalde mayor; por otra parte, él y otros oficiales llevaron presos a Zárate por un rodeo que pasaba por las comunidades mijes al este, evitando así el paso por Betaza.

Sin embargo, el esperado contragolpe ocurrió. Luego de ser detenido, Zárate pidió a uno de sus sobrinos que diera cuenta del incidente en su pueblo. Dada la naturaleza sumaria del arresto, los de Betaza lo interpretaron como un ataque directo por parte del común de Yalálag. Conscientes de que de Paz no había actuado conforme al protocolo, las mujeres de los detenidos en Yalálag salieron de inmediato con uno de los alcaldes de Betaza a quejarse de su falta de justificación ante el alcalde mayor. Por otra parte, el contragolpe fue excesivo, puesto que los

²⁷ Yalálag ocupaba un lugar destacado en la región debido a tres factores: su papel como mercado regional, su emplazamiento en el camino real entre la ciudad de Oaxaca y la cabecera en San Ildefonso, y su puesto como la comunidad más poblada en el sur de Villa Alta, con unos 1 577 residentes en 1703, de acuerdo con John K. Chance.

²⁸ AHPJO, *Criminal*, 117, f. 9.

de Betaza decidieron detener el correo de Yalálag que llevaba la noticia del arresto a la cabecera, dando pie a que un informante anónimo diera noticia de esta medida al alcalde mayor. Jurídicamente, los de Betaza habían pasado la línea de demarcación del conflicto local, puesto que estaban reteniendo una carta dirigida a la justicia real y podían ahora ser acusados de desobediencia. Por lo tanto, Cotes inmediatamente ordenó a su alguacil mayor que llevara una fuerza de dieciséis hombres armados a Betaza, los que rescataron el correo y su carta y escoltaron a los cinco prisioneros restantes de Yalálag a San Ildefonso, marchando triunfales y sin contratiempos por el camino real.

Esta intervención decisiva de Cotes, aunada a la participación del cabildo de Yalálag como virtuales aliados de la real justicia, mermó de manera considerable la resistencia en ciernes a la campaña de extirpación de Maldonado. Pasada la pascua de Navidad, Cotes dictó una orden formal de arresto por tumulto y sospechas de idolatrías contra once residentes de Betaza y tres de Lachitaa, incluyendo a los seis prisioneros de Yalálag; Cotes asignó también a los acusados los servicios de Joseph de la Cueva Boórques, un defensor o “curador” que presentaría sus argumentos al tribunal y respondería a las acusaciones del fiscal. Esta orden en efecto decapitó el liderazgo de la resistencia en Betaza, ya que incluía a la mayoría de un grupo de antiguos oficiales de república que habían estado a cargo de la organización de fiestas colectivas en Betaza y Lachitaa durante la década anterior. De acuerdo con una serie de categorías usadas ampliamente en las causas de idolatría en Oaxaca, dichos ritos eran “ceremonias del común”, ya que tenían como objetivo el bienestar de la comunidad, y se distinguían de las “ceremonias de particulares”, las que beneficiaban sólo a familias o a individuos.

Los arrestados de Betaza eran Fabián de Vargas (fiscal en 1703), don Pedro de Paz (antiguo regidor, alcalde y gobernador), Simón de Santiago el Tuerto (el especialista ritual más anciano del pueblo), Agustín Gonzalo Zárate (regidor en 1702), Joseph Bolaños (exalcalde), Agustín Gutiérrez de Benito (el escribano del pueblo durante los últimos 18 años), Agustín Gonzalo (alcalde en 1693), Nicolás Martín (alcalde en 1703), y Nicolás de Espina Aracena y Simón de Santiago (los bebedores de *cuana betao* más respetados en Betaza). En cuanto a Lachitaa, la lista incluía a Pedro Cano (bebedor de *cuana betao*), Nicolás de Celis (un destacado especialista y antiguo fiscal, escribano y maestro de doctrina), y Joseph de Celis (un ejecutante de canciones rituales o *belao*,²⁹ que había sido fiscal en tres ocasiones). Estos acusados y otros testigos

²⁹ El término *belao* designaba a un cantante y músico ejecutante de canciones rituales zapotecas.

iniciaron su paso por el tribunal el 14 de enero de 1704, presentando una serie de datos sobre decisiones comunales, actividades pasadas y presentes sobre “maestros de idolatrías” locales, y sobre un tema de gran interés para Cotes: el uso de recursos financieros de origen diverso para sufragar ceremonias colectivas. En conjunto, estos detalles nos permiten reconstruir uno de los panoramas más detallados sobre la organización social y económica de prácticas rituales tradicionales en un pueblo mesoamericano durante el período colonial

6. *La organización social y económica de las ceremonias del común en Betaza*

Independientemente de su estatus teológico, las ceremonias religiosas colectivas en los pueblos de indios novohispanos estaban basadas en un sistema que incluía la participación de cofradías locales, oficiales de cabildo y contribuciones individuales. Betaza no era una excepción en este sentido; por otra parte, sus habitantes habían construido un sistema dual en el que varias estrategias corporativas se utilizaban para reunir fondos destinados a dos presupuestos paralelos: uno para fiestas comunales cristianas, y otro para ceremonias colectivas tradicionales que debían de permanecer ocultas de cualquier forastero, indígena o no. El componente principal del presupuesto cristiano provenía de veinticuatro puestos rotantes de mayordomos, cada uno de los cuales contribuía tres pesos³⁰ para sufragar la manutención del párroco visitante, y los gastos relacionados con las siete fiestas cristianas celebradas anualmente. Otros fondos para dichas fiestas eran recabados por los miembros de la única cofradía local, dedicada a la Virgen del Rosario.³¹

Por otra parte, en algunos años se recababan fondos que no eran usados para las fiestas cristianas, así como tributos a la Corona que no eran entregados en su totalidad. El escribano Gutiérrez llegó a estimar que, cada año, la nada despreciable suma de 170 pesos (unos 1.45 reales por contribuyente) de tributos recabados para la Corona pero no reclamados por los recaudadores permanecían en la caja de comunidad, además de entre 23 a 27 pesos que sobraban de las derramas hechas para sufragar la visita del cura.³² Al menos en una ocasión, veinticinco pesos que sobraban de las colectas de la cofradía del Rosario fueron destinados a un propósito no cristiano, ya que fueron dados en pago a Nicolás de Celis, el especialista ritual más afamado de Lachitaa, para

³⁰ Un peso valía ocho reales y el real se subdividía en partes menores.

³¹ AHPJO, *Criminal*, 117, f. 17v.

³² *Ibid.*, f. 28v.

que transmitiera sus conocimientos en materia de prácticas rituales tradicionales a dos novicios de Betaza: Nicolás Martín y Nicolás de Espina Aracena.³³

Gutiérrez, el exfiscal Vargas y el exalcalde Bolaños indicaron por añadidura dos métodos para nutrir el presupuesto de las ceremonias del común. El primero era una derrama inmediata de un real o real y medio por cada cabeza de familia, la que se usaba para solventar gastos urgentes. El segundo consistía en una serie de prácticas financieras mutualistas que se asemejaba a los préstamos a crédito utilizados por muchas cofradías indígenas novohispanas.³⁴ Tres mayordomos —Juan de Paz, Juan de Celis, y Agustín García— superviaban el cultivo de maíz en tres parcelas de tierra pertenecientes a los tres barrios de Betaza y se encargaban de sufragar los gastos de tres viviendas donde todos los participantes comían y bebían luego del fin de las ceremonias. El capital proveniente de la venta de dicho maíz se prestaba a los habitantes del pueblo a una tasa de interés del 37.5 %, o tres reales por cada peso del monto principal.³⁵ Gracias a la acumulación de los fondos así obtenidos, se habían comprado diez yuntas de bueyes —de nuevo, un detalle financiero no menor— utilizadas principalmente en la labranza de las tres parcelas arriba mencionadas. Además, para recabar fondos adicionales, estas yuntas se rentaban por la módica suma de tres reales diarios.³⁶

Si todo este aparato financiero pareciera excesivo, hay que considerar la siguiente deposición de Fabián de Vargas, hijo de uno de los más renombrados especialistas rituales de la región, la que describe en general las ceremonias del común, así como los animales y gastos en ellas involucrados:

en las ydolatrías de común llevan a sacrificar dos y tres siervos o benados, muchos pavos, y perritos tiernos, asiéndoles ayunar y no juntarse con sus mugeres trece días, y en ellos no an de entrar en los temascales, sino bañarse en el río al primer y al segundo canto del gallo, y se confiesan antes del sacrificio con d[ic]hos saserdotes,

³³ *Ibid.*, f. 47v, 49v. Joseph de Celis, hermano de Nicolás, era *belao*, y había enseñado su oficio a cuatro vecinos de Betaza: Gaspar Bautista, Fabian Luis, Joseph Luis y Juan Gerónimo.

³⁴ Las cofradías indígenas novohispanas tenían la costumbre de extender préstamos a sus miembros o a otros indígenas a elevadas tasas de interés que fluctuaban entre el 25 % y el 100 %. Para una discusión detallada del “dinero del santo” en las cofradías guerrerenses, véase Danièle Dehouve, “El pueblo de indios y el mercado: Tlapa en el siglo XVIII”, en A. Ouweneel and C. Torales Pacheco (eds.), *Empresarios, indios y estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Amsterdam, CEDLA, Latin American Studies, 1998, p. 86-102.

³⁵ AHPJO, *Criminal*, 117, f. 17 y vuelta.

³⁶ *Ibid.*, f. 28v.

llevando cada uno un real o real y medio, Y para perseverir d[ic]hos reales están prevenidos allí los rexidores, y que esto que an de llevar se determina antes por el cavildo, y d[ic]ho escrivano y los demas sacerdotés, Y que a d[ic]hos sacrificios de común llevan cuatro muchachos pequeños que llaman *vigana* que [...] degüellan los gallos y perros y por el corasón abren los benados, teniendo los d[ic]hos animales los sacerdotes [...] Y que en una porsión de papel de cáscara de arbol que tienen puesta echan d[ic]ha sangre y echo esto, ban llegando todos y yncados de rodillas ban ofresiendo y echando sobre d[ic]ha sangre y papel un poquito de tavaco (que llaman pisiete) molido para cuyo efecto tiene cada indio su calavasita. Y que una pluma grande que tienen las imágenes de nuestra Señora la suelen llevar a los d[ic]hos sacrificios y se la pone en la caveza el que está tocando el *teponastle* y cantando cantos diabólicos [...]. Y que tienen puestas guardas en diferentes partes mientras los sacrificios, para que den aviso de si ba algún español u otra persona sospechosa para ellos...³⁷

Si bien el vocabulario del intérprete ha reducido aquí muchos términos significativos en zapoteco a designaciones rutinarias —como “sacerdotes,” “confesiones,” o “cantos diabólicos” — esta relación describe la labor de organización del cabildo entero, la delegación de papeles específicos a miembros del común y el recaudo de contribuciones individuales. Por otra parte, aunque había vínculos tanto económicos como simbólicos entre las fiestas cristianas y las celebraciones comunitarias, debe resaltarse que había una demarcación muy clara entre ambas en cuanto a espacios sociales, presupuestos y organizaciones corporativas.

7. Cui bono? *Las campañas contra la idolatría y los intereses políticos del alcalde mayor*

Puesto que esta causa contenía acusaciones tanto sobre idolatrías como tumulto y malversación de tributos reales, el alcalde mayor sometió el expediente a una consulta por parte del virrey en julio de 1704. Dado que Cotes apenas había asumido su puesto el año anterior, es probable que hubiera tomado esta medida para evitar cualquier posible conflicto con la justicia eclesiástica, que, por otra parte, como vimos anteriormente, había permitido a varios alcaldes mayores dictar causas de idolatría contra indígenas. Durante dicha consulta, el virrey había hecho notar que, de acuerdo a las leyes 6 y 7 del libro 1, título 1 de las *Leyes de Indias*, las autoridades civiles debían prestar auxilio en la ex-

³⁷ *Ibid.*, f. 16-18.

tirpación de idolatrías de indígenas, y proclamar órdenes prohibiendo toda actividad idólatra en pueblos de indios.³⁸ Sin embargo, el virrey había resuelto que, si bien las leyes de Indias otorgaban a los alcaldes mayores las facultades de iniciar diligencias contra indígenas por idolatría y ejecutar sentencia luego de una consulta con la Audiencia, la prosecución de causas de idolatría pertenecía a los jueces eclesiásticos.³⁹ Por lo tanto, la interpretación del virrey enfatizaba la estrecha colaboración en casos de idolatrías entre la justicia civil y la eclesiástica, reconociendo siempre la primacía de la jurisdicción episcopal.

Si bien el virrey permitió que el alcalde mayor continuara con este juicio, éste sugirió que Cotes se limitara a investigar la malversación de los fondos de la Corona en Betaza, turnando el expediente a la justicia eclesiástica si ésta lo requiriese. Por lo tanto, Cotes separó a los acusados en dos grupos: los que habían participado en prácticas idólatras, y los oficiales de república que habían malversado los fondos reales en ceremonias comunitarias. Seis de los especialistas locales que no habían participado directamente en cuestiones financieras —Fabián de Vargas, Nicolás de Espina Aracena, Simón de Santiago, Pedro Cano, Nicolás de Celis y Joseph de Celis— fueron liberados, aunque sus haciendas fueron confiscadas para sufragar multas y costas del proceso. El resto de los acusados fueron afectados por una confiscación similar y permanecieron en prisión al menos hasta marzo de 1705, la que es una de las últimas fechas mencionadas en las diligencias. Desafortunadamente, esta causa está trunca y, por lo tanto, sólo se puede especular en cuanto a la resolución final del caso y la sentencia dictada a los catorce acusados por parte de Cotes.

Sin embargo, el interés del alcalde mayor en la batida contra idólatras no era meramente teológico, sino también político y pecuniario. Cotes recibió una carta del cabildo de Betaza, electo en 1705, en la que dichos oficiales prometían hacer restitución de una parte de los tributos reales que se habían malversado, por un total de 168 pesos, o seis reales por cada casado, y se elaboró una lista para verificar este cobro.⁴⁰ Por otra parte, fray Gaspar de los Reyes —testigo del tumulto de Cajonos en 1700 y uno de los dominicos más destacados en materias doctrinales e idólatras en Villa Alta— levantó una acusación contra Cotes por recibir un soborno de indígenas acusados de idolatría. En octubre de 1705, Reyes tuvo noticia de que tres vecinos de Betaza, incluyendo a

³⁸ Estas leyes corresponderían a las leyes 10, 11, y 12 de la *Recopilación de Leyes de Indias*, de Pinelo, impresa en 1635 (véase Sánchez Bella).

³⁹ AHPJO, *Criminal*, 117, f. 62v.

⁴⁰ Este cálculo sugiere que existían unas 224 familias en Betaza en 1705, lo que resulta un número muy cercano a la proyección de John K. Chance de 203 familias.

uno de sus alcaldes, habían sido arrestados por esconder “instrumentos de idolatrías” en sus hogares, a pesar de las diligencias en curso. Con indignación, Reyes descubrió que, luego de haber recluso a estos acusados durante tres días, Cotes los había soltado luego de recibir la nada despreciable suma de 122 pesos. En su calidad de comisario del Santo Oficio, en la doctrina de Xuquila, Reyes decidió informar a la Inquisición sobre este acto de corrupción y salió con rumbo a la ciudad de México para tal efecto. Sin embargo, el obispo Maldonado —quien, de acuerdo a la plausible tesis de Reyes había hecho causa común con Cotes para contrarrestar la influencia de los dominicos en Oaxaca— acusó a Reyes de insubordinación por salir de la provincia sin permiso episcopal. Por otra parte, Cotes simplemente argumentaría que Reyes no estaba cuerdo. No es sorprendente que luego del escándalo resultante, tanto Maldonado como Cotes hayan tenido la última palabra, ya que Reyes acabó perdiendo su nombramiento como comisario.⁴¹

8. *Los oficiales de Yalálag contra el alcalde mayor*

El proyecto político del cabildo de Betaza de mantener un espacio de relativa autonomía en cuanto a cuestiones rituales no era solamente un desacato a las autoridades coloniales, sino que también ponía en juego una serie de medidas específicas que castigaban la participación de todo oficial indígena en actos idolátricos. Desde que el obispo Zumárraga hubiera removido en 1539 a un juez indígena de Tlatelolco de su puesto por acusaciones de idolatría,⁴² tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas habían seguido un curso de acción constante: todo oficial indígena convicto en causas de idolatría sufría, como parte de su sentencia, la remoción de su cargo, así como la prohibición permanente de asumir cualquier otro cargo civil. Estas consecuencias eran muy conocidas en pueblos de indios, por lo que existen varios ejemplos sobre el empleo de falsas acusaciones de idolatría por parte de ciertas facciones locales para lograr la descalificación y remoción de enemigos políticos.⁴³

No obstante, la derrota política lograda sobre los oficiales de Betaza por Cotes no logró disuadir a otros cabildos en la región, los que

⁴¹ Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, 734; AGN, *Reales Cédulas duplicadas*, v. 42, exp. 352.

⁴² Este juez era Marcos Hernández Atlabcatl; véase AGN, *Inquisición*, 42, exp. 17.

⁴³ Un ejemplo de Villa Alta es proporcionado por la causa iniciada por Sebastián de Santiago y Nicolás Gómez de Lalopa en 1714, los que comunicaron a un funcionario eclesiástico que Francisco de la Cruz —un “maestro” que había sido denunciado a Maldonado en 1704— había sido electo gobernador; véase AHPJO, *Civil*, 61.

parecen haber continuado su defensa de la autonomía local en cuanto a prácticas rituales durante el primer tercio del siglo XVIII. De hecho, existe un caso muy provocativo en el que un cabildo entero acusado de idolatrías intenta manipular el sistema legal colonial para evitar la pérdida de sus puestos. En julio de 1735, como consecuencia de una causa contra muchos de los residentes de Yalálag por acusaciones sobre sacrificio de infantes y canibalismo, el cabildo de dicho pueblo —conformado por Francisco Hernández (gobernador), Pedro de Aguilar y Fernando Martín (alcaldes), y Francisco de la Cruz, Gerónimo de Espina, Diego Hernández, y Juan Mateo (regidores)— fue retirado de sus funciones por el alcalde mayor de Villa Alta.⁴⁴ Sin embargo, estos oficiales elaboraron una estrategia peculiar para regresar a sus puestos. Ya que las *Leyes de Indias* prohibían toda intervención en elecciones en pueblos de indios por parte de autoridades civiles o eclesiásticas, este cabildo envió una queja a la Audiencia de México alegando que el alcalde mayor los había retirado de sus puestos sin justificación; esta comunicación no hace mención de las acusaciones de idolatría. Como resultado de esta diligencia, dichos acusados obtuvieron un real decreto que ordenaba a Eusebio Ferra y Carmona, fiscal de la Audiencia, restituyera a Hernández, Aguilar y Martín en sus puestos. Ferra y Carmona ejecutó tal orden hacia noviembre de 1735.

Sin embargo, Juan Vizarrón y Eguiarreta, quien era a esta sazón tanto virrey de Nueva España como arzobispo de México, fue notificado sobre tales sucesos e intervino para anular el decreto obtenido por el cabildo de Yalálag, removerlos de nuevo de sus puestos y arrestarlos por segunda ocasión en enero de 1736. Durante las diligencias que siguieron, Ferra y Carmona fue encarcelado e interrogado, pero un elemento provocativo salió a la luz: el decreto original enviado por la Audiencia para reinstaurar en sus funciones al cabildo de Yalálag había desaparecido y nunca fue encontrado. Los miembros de dicho cabildo, al igual que otros 21 acusados, pagaron un precio enorme por su intento de defender la autonomía de los espacios rituales en Yalálag, ya que fueron recluidos en la prisión de idólatras de la ciudad de Oaxaca, probablemente a perpetuidad.⁴⁵

⁴⁴ AHPJO, *Criminal*, 225. Las acusaciones de sacrificio de infantes y canibalismo en Yalálag se mencionan sólo en la denuncia suscrita en junio de 1735 por el obispo de Oaxaca, fray Santiago y Calderón, y la causa en sí no fue conservada. Ya que sólo existe otra acusación por canibalismo contra los zapotecos de Villa Alta, hecha en 1534 (AGI, *Justicia*, 191, exp. 2), resulta difícil examinar la verosimilitud de tal denuncia.

⁴⁵ AHPJO, *Criminal*, 227. Desafortunadamente, las diligencias contra el cabildo de Yalálag están incompletas. El hecho que el decreto original obtenido por dichos oficiales no hubiera sido encontrado sugiere dos posibilidades: o bien éste fue destruido a propósito, o su ejecución fue facilitada mediante el cohecho de Ferra y Carmona.

9. Conclusiones

¿Cómo se explica el hecho de que la resistencia indígena en Betaza no hubiera resultado en una confrontación directa con las autoridades, como había sucedido tres años antes en Cajonos? ¿Cómo se puede caracterizar como proyecto político —si lo era— los intentos de defender la autonomía del cabildo indígena en Betaza en 1704 y en Yalálag en 1735? Se debe subrayar que la evidencia aquí presentada no indica la existencia de un proyecto de rebelión regional —comparable a la rebelión de Tehuantepec de 1660— contra las autoridades civiles y eclesiásticas. Dentro de Betaza, una facción política que había llegado a dominar los puestos de la república a inicios del siglo XVIII consideraba a las “ceremonias del común” como una renovación periódica y absolutamente necesaria de los vínculos entre el pueblo y su pasado colectivo. El objetivo más aparente y reconocible de dicho grupo era ocultar y defender las ceremonias frente a una serie novedosa y más intensa de intentos de erradicación de idolatrías.

El cabildo de Betaza parece haber hecho un cálculo fallido luego del arresto de algunos de sus miembros en Yalálag: puesto que no era común que una comunidad zapoteca se alineara con los poderes eclesiásticos, los arrestos fueron interpretados como un acto de agresión por parte de Yalálag. El arribo de un grupo bien armado al pueblo sorprendió a los rebeldes en ciernes y les impidió organizar un motín, por lo que los oficiales no tenían otra opción que rendirse al poderoso alguacil mayor Joseph de la Sierra.⁴⁶ Al llegar a esta coyuntura, la rebeldía de los de Betaza era un proyecto perdido tanto en términos ideológicos como políticos: los mismos ancestros tutelares de Betaza parecían haber predicho su propio fin, y otros pueblos circunvecinos no se habían hecho solidarios en la resistencia, como lo habían solicitado las cartas de los de Betaza. Todos estos hechos, aunados al temor a posibles castigos ejemplares, parecen haber inspirado a los oficiales del pueblo a ceder a los interrogatorios de Cotes, permitiendo así la inscripción en un proceso legal de la descripción más detallada de la organización social de prácticas religiosas indígenas clandestinas hasta ahora conocida en Nueva España.⁴⁷

⁴⁶ De la Sierra era un actor político sumamente sagaz; fuera de ser el alguacil mayor a perpetuidad en Villa Alta, poseía también un negocio de textiles muy lucrativo, y era uno de los españoles más poderosos de la región; véase Chance, *Conquest of the Sierra*, p. 101.

⁴⁷ Unos 104 pueblos de indios en Villa Alta presentaron confesiones colectivas al obispo Maldonado, y muchos de sus especialistas fueron interrogados por separado por Cotes mismo en noviembre de 1704 (AGI, *México*, 882). Sin embargo, ninguna de estas confesiones presenta

La causa civil de idolatrías contra los de Betaza proporciona una perspectiva poco usual y sumamente detallada sobre la reformulación por parte de una facción tradicionalista de las obligaciones de los oficiales de república indígenas para así reproducir un espacio social y económico distinto y paralelo a las celebraciones públicas cristianas. Así como algunos de sus coetáneos —los maestros cantores mayas en Yucatán⁴⁸— los oficiales de Betaza participaban tanto en la esfera pública y local de prácticas cristianas, como en la esfera de ceremonias colectivas que excluía a todo forastero.

La reproducción social de un sistema paralelo de ceremonias religiosas en la sierra de Oaxaca fue auxiliada por el relativo aislamiento residencial de dichas comunidades, y por la relativa serenidad de las políticas de evangelización dominicas en la región durante la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, durante las últimas cuatro décadas del siglo XVII, dos cambios en las políticas contra la idolatría empezaron a tener un impacto colosal en Villa Alta. Por una parte, el obispo y sus jueces eclesiásticos adoptaron una serie más severa de medidas legales y castigos públicos contra todo indígena acusado de idolatría; por otra parte, los alcaldes mayores continuaron con la expansión de sus poderes en la esfera política y económica de los pueblos villaltecos mediante la instrucción de una serie de causas civiles de idolatría, organizadas con la aprobación tácita o explícita de la silla episcopal. Los ancestros zapotecos llegaron a tener la última palabra de una manera tan terrible como contundente. Cuando los especialistas rituales de Betaza conversaron con dichos ancestros a través de la ingestión de alucinógenos, llegaron a entender que el tiempo de los españoles y de Dios Padre —de hecho, una segunda conquista civil y eclesiástica— había finalmente llegado a las aisladas cañadas de la región.

el extenso cúmulo de datos sociales y económicos conservado en la causa contra Betaza y Lachitaa aquí examinada.

⁴⁸ Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 341.