

LA JUSTICIA ECLESIAÍSTICA ORDINARIA
Y LOS INDIOS EN LA NUEVA ESPAÑA BORBÓNICA:
BALANCE HISTORIOGRÁFICO Y PROSPECCIÓN¹

GERARDO LARA CISNEROS
Universidad Autónoma de Tamaulipas

Historiografía: La Iglesia Católica en Nueva España

La agitada segunda mitad del siglo XVIII en Nueva España fue el marco de referencia en el que la Iglesia Católica novohispana se debatió entre la disyuntiva modernizadora impulsada por la dinastía Borbón y los sectores tradicionalistas que pugnaban por mantener las transformaciones de la institución con un bajo perfil. Resulta imposible profundizar en este contexto sin tener en cuenta la problemática jansenista, regalista y, por supuesto, el clima adverso a los jesuitas imperante en la época; temas que constituyen el telón de fondo de los temas eclesiásticos de la Iglesia durante el siglo XVIII.

Los referidos asuntos han sido materia prima de destacados especialistas desde hace algunos años, la Iglesia, el clero y la religiosidad del siglo XVIII en Nueva España han sido los temas elegidos por un grupo cada vez más amplio de historiadores pertenecientes a diferentes escuelas y nacionalidades. Lo importante de esto es que hoy, en los albores del siglo XXI, tenemos a la disposición de los especialistas y estudiosos una variada producción de interpretaciones que tocan temas diversos desde diferentes enfoques teóricos y metodológicos. Este mismo impulso ha llamado la atención sobre nuevas fuentes y también ha propiciado el análisis de fuentes tradicionales a través de nuevas lupas. Escuelas como la historia cultural y de las religiones; la historia política y de la cultura política; la historia económica, o la historia social de las instituciones han encontrado en los temas eclesiásticos de la Nueva España del siglo XVIII importantes vertientes de trabajo.

En parte este auge de los estudios sobre la historia de la religiosidad y la Iglesia en Nueva España obedece a la apertura de nuevos repositorios documentales que nos han ayudado a conocer con mayor

¹ Agradezco a Jorge Traslosheros sus comentarios y sugerencias.

profundidad esta importante institución así como valorar mejor la intensa religiosidad novohispana. Ejemplos de ello son los archivos históricos del Arzobispado de México o el de la catedral metropolitana de México.

Hoy reconocemos a la Iglesia novohispana como una institución de un enorme peso específico en el mundo colonial americano. Institución polifacética y polivalente con un gran poderío económico, actor social fundamental, promotora de tradiciones, creencias y arte, garante moral y enlace de la sociedad con lo divino y con el más allá, pero sobre todo la Iglesia Católica fue pieza fundamental en la vida cotidiana de cualquier habitante de Nueva España.

Este renovado interés de la historiografía académica por los temas eclesiales novohispanos se ha ido fortaleciendo desde la década de 1960 y contrasta con los trabajos que sobre este tema se hicieron antes de esas fechas.² Obras que en la mayoría de los casos se deben a autores que de diversas formas están relacionados con la Iglesia —muchas veces como clérigos— y que sentaron las bases sobre las que hoy descansa esta historia, pero también abrieron la puerta a acalorados debates con la historia liberal que se oficializó en México desde el siglo XIX.

Sin duda la Iglesia es uno de los temas centrales que más controversia ha despertado dentro de la historiografía mexicanista. En torno a ella se ha construido una “leyenda negra” que no duda en calificarla como institución represora y retrógrada. Estos prejuicios se acentúan cuando el tema aludido es el de la justicia eclesiástica; mal entendida como sinónimo de Inquisición, a la que se ha llamado instrumento de represión, enemiga de la ciencia y del avance del conocimiento. Por supuesto, tampoco faltan sus defensores, algunos incluso han llegado a contraponer una “leyenda blanca”. Por fortuna los estudios sobre la Iglesia y sus aspectos judiciales cada vez con mayor frecuencia son asunto de estudios con rigor académico que cada vez están más lejos de la apología o del vituperio.

Quizás el interés que ha despertado el estudio de la Iglesia se deba a la notabilísima longevidad, resultado tal vez de una dinámica interna que ha respondido, a veces de forma muy pausada, y a veces con gran agilidad a los desafíos de cada coyuntura histórica. Esta impresionante capacidad de adecuación es sin duda un atractivo para aquellos intere-

² Quizás los principales ejemplos de esto sean: Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 7a. ed. a cargo de José Gutiérrez Casillas, 5 v., México, Porrúa, 2003 [Primera edición de 1946-1947]; Francisco Sosa, *El arzobispado mexicano. Biografía de los ilustrísimos señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, 2 v., México, Jus, 1962 (Figuras y episodios de la historia de México, 106-107); así como José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1519-1965*, México, Jus, 1965 (Colección México Heroico, 39).

sados en plantear historias de largo aliento y de las instituciones. Tal vez por esta capacidad de adaptación, los años correspondientes a la etapa reformista de la familia Borbón sean doblemente interesantes para el investigador.

Las reformas borbónicas impulsaron una política regalista que pugló por una mayor presencia del rey en el ámbito eclesiástico, política que fue el origen de no pocos conflictos, enfrentamientos y vicisitudes al interior de la Iglesia, pues los cambios propuestos actuaban en contra de los tradicionales usos y costumbres detentados por los grupos en el poder. Las reformas borbónicas afectaron las anquilosadas estructuras sociales y los arraigados vicios burocráticos de la Iglesia novohispana. Como resulta obvio en un proceso de esta naturaleza, la política regalista enfrentó al menos a dos bandos dentro de la clerecía novohispana: los que estaban a favor, entre ellos altos jerarcas como el arzobispo Lorenzana,³ y el prelado poblano Fabián y Fuero; y los que estaban en contra, como el obispo michoacano, fray Antonio de San Miguel,⁴ así como muchos integrantes del clero regular. Quizás la expulsión de los jesuitas fue el momento en que esta fractura se hizo más evidente.⁵

A pesar de esta marcada división, amplios espectros de la clerecía, desde las altas autoridades (integrantes de los diferentes cabildos diocesanos y varias jefaturas de regulares), hasta el bajo clero (curas párrocos, frailes y monjas de diferentes congregaciones) mantuvieron posiciones oscilantes ante las reformas según los casos particulares. Situación que nos presenta una Iglesia dieciochesca no sólo en crisis y conflicto sino como una institución que distaba mucho de ser monolítica.

En 1968, la aparición de *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: the Crisis of Ecclesiastical Privilege*, de Nancy Farriss⁶ marcó un punto

³ La figura del arzobispo y luego cardenal Lorenzana es una de las más destacadas en la historia novohispana del siglo XVIII. Su principal estudiosa ha sido María Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996 (Serie C: Estudios Históricos, n. 60); y *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad de Castilla-La Mancha, 1999. *España y América entre el barroco y la ilustración, 1722-1804: II centenario de la muerte del cardenal Lorenzana, 1804-2004*, León, Universidad de León, 2005.

⁴ Véase la obra de Juvenal Jaramillo, *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804. Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, 1996.

⁵ Felipe Castro Gutiérrez ha estudiado el caso en varias obras, entre las que destacan: *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990 (Serie Historia Novohispana, 44); y sobre todo *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-El Colegio de Michoacán, 1996.

⁶ Nancy Marguerite Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: the Crisis of Ecclesiastical privilege*, Oxford University of London, 1968 (University of London Historical

y aparte en los estudios sobre la Iglesia novohispana del siglo XVIII. Esta obra sigue siendo aún hoy el referente obligado para estudiar el tema del regalismo en Nueva España. Otra obra de relevancia para este tema y periodo es *Clero y política en México, 1767-1834*, de Francisco Morales.⁷

Farriss llama la atención sobre un importante asunto que privó en las relaciones de la Iglesia y la Corona durante la segunda mitad del siglo XVIII en Nueva España: los esfuerzos de la Corona por controlar no sólo la administración de la Iglesia sino el control que buscó ejercer sobre el clero mismo. Situación que seguramente presionó para formular adecuaciones y cambios en las añejas estructuras jurídicas y judiciales de la Iglesia novohispana y que constituye uno de los temas sobre los que aún hace falta más investigación.

Los trabajos de David Brading conforman otro importante referente para ubicar la historia de la Iglesia en este periodo.⁸ Siguiendo las líneas trazadas por Farriss, Brading nos delinea el comportamiento del clero michoacano en sus disputas contra el regalismo borbónico; al mismo tiempo, ilustra el surgimiento de un nuevo clero ilustrado. Brading establece así un marco de referencia para el estudio de la Iglesia y la gestión obispal (de la que se deriva la administración de justicia eclesiástica) en el Michoacán ilustrado.

La importancia del estudio de los cabildos catedralicios fue señalada por Óscar Mazín,⁹ quien a partir del caso del cabildo de la catedral de Valladolid, propuso verlos no sólo como una pieza fundamental para el gobierno y administración diocesanos, sino como una corporación capaz de dirigir un proyecto sociocultural, y como una ventana para la comprensión de la sociedad. Mazín desentrañó la estructura de los

Studies, 21). [En castellano: Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad. de Margarita Bojalil, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (Sección de Obras de Historia)].

⁷ Francisco Morales, *Clero y política en México, 1767-1834*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (SepSetentas).

⁸ David A. Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico 1763-1810*, Cambridge, University of Cambridge, 1971 [David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (Sección de Obras de Historia)]; y *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León 1700-1860*, Cambridge, University of Cambridge, 1978. Sin embargo, la obra de mayor relevancia para el asunto que aquí se discute es *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (Sección de Obras de Historia).

⁹ Óscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, 1997 (Colección Investigaciones); "Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, primavera de 1986, v. VII, n. 26: p. 23-24; y, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, verano de 1989, v. X, n. 39, p. 77-78.

cabildos como instituciones que reflejan las profundas complejidades sociales, económicas, políticas y culturales de cada una de las diócesis que gobiernan. Los señaló como factor clave en la comprensión del espacio regional lo mismo del nivel micro que macro. Y los resaltó como vehículo fino para analizar las relaciones de la Iglesia novohispana con el la Santa Sede. En este contexto es que los cabildos juegan un papel importante en la comprensión de la dinámica que determina los criterios seguidos por la Iglesia a través de sus obispos y provisoros para la administración de justicia.

Sin duda la obra que ha marcado un parteaguas en el estudio de la Iglesia novohispana del siglo XVIII es *Magistrates of the Sacred*, de William B. Taylor,¹⁰ esta obra recoge muchas de las aportaciones que este autor ya había hecho sobre el tema en trabajos previos.¹¹ Desde una perspectiva antropológica, Taylor reconstruye el universo de los curas párrocos dieciochescos en Nueva España, y en su monumental obra aborda lo mismo temas institucionales, administrativos, políticos, judiciales y económicos que educativos, culturales, festivos y litúrgicos. Las relaciones de la Iglesia, lo mismo al interior de la institución que con el exterior, quedan definidas con claridad por Taylor, tanto para los momentos de relativa calma como para los de mayor tensión, por ejemplo, durante el proceso de secularización de parroquias o durante la participación de los curas en la lucha por la Independencia.

De manera magistral Taylor toma el ámbito parroquial para emplearlo como una lupa desde la que es posible vislumbrar comportamientos, formas de pensar y vivir, conflictos, costumbres, tradiciones y prácticamente todos los niveles de la vida de indios, españoles y castas en relación con la Iglesia en la Nueva España del siglo XVIII. En esta historia de síntesis es posible apreciar el significado de las reformas borbónicas para la gente común y corriente, pero sobre todo para los miembros del clero secular. A través de los curas párrocos, Taylor describe la importancia mayúscula que la Iglesia y particularmente sus ministros tuvieron para los habitantes de Nueva España. En su obra se establecen también muchos de los conflictos cotidianos en los que

¹⁰ William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred*, Stanford, Stanford University Press, 1996. [Edición en español: William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999].

¹¹ William B. Taylor, "De corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, verano de 1989, v. X, n. 39: p. 1-59; y "El camino de los borbones y de los curas párrocos hacia la modernidad", en Brian Connaughton, Álvaro Matute y Evelia Trejo (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras-Miguel Ángel Porrúa, 1995.

la administración de la justicia ordinaria aparecía en la vida cotidiana, por ejemplo, cuando aparecen las sospechas de idolatría entre los indios,¹² o cuando los sacerdotes fungen “como jueces y maestros”,¹³ por mencionar sólo dos de las posibilidades. Es claro que las muchas puertas que Taylor ha abierto a la investigación sobre temas eclesiales del siglo XVIII, entre ellos, los de la justicia y la religiosidad “popular”, aún nos deparan interesantes resultados.

Luisa Zahino Peñafort¹⁴ ha centrado su atención en la Iglesia novohispana de la segunda mitad del siglo XVIII, particularmente en la figura del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón y el IV Concilio Provincial Mexicano. Su obra es un ejercicio de revisión sobre los aportes de diferentes investigadores como Asunción Lavrin, Dorothy Tanck y Pilar Gonzalbo sobre temas diversos como cofradías, conventos femeninos, educación e ilustración en la Iglesia del siglo XVIII. Esta autora hace una interesante radiografía del Arzobispado de México en la época de Lorenzana y se detiene en el estudio de las parroquias, los feligreses y el cabildo. Sobre éste último resalta la mayor participación de los americanos con respecto a los hispanos. Es interesante también su análisis sobre las estrategias de oposición que el bajo clero promovió ante las reformas impulsadas por la Corona.

El importante número de trabajos que sobre la historia de la Iglesia del siglo XVIII aparecieron en las últimas décadas del siglo XX habla no sólo del renovado interés por conocer mejor esta institución, sino por la cantidad de temas de investigación que es capaz de proveer. Queda claro también que todo trabajo sobre la Iglesia en la Nueva España del siglo XVIII deberá considerar los temas centrales (regalismo, ilustración, jansenismo y expulsión jesuita) como telón de fondo. A pesar de esta eclosión de investigaciones aún hay multitud de aspectos que están pendientes de estudiar mejor: el asunto de la secularización de las parroquias y la reforma de las órdenes religiosas son ejemplos notables; sin embargo, el que aquí nos interesa es el de la justicia eclesiástica y más particularmente el de la Audiencia del Arzobispado de México.

Sobre la justicia eclesiástica

El mundo judicial novohispano y sus tribunales es un campo que aún dista mucho de ser ampliamente conocido. Existen algunos trabajos

¹² Taylor, *Ministros...*, cap. 3, “Temas de religión local”, p. 73-110.

¹³ *Ibidem*, cap. 7, “Los sacerdotes como jueces y maestros”, p. 225-266.

¹⁴ *Vid. Supra*, nota 2.

señeros que mucho han aportado al conocimiento de este tema, por ejemplo, el de Woodrow Borah sobre el Juzgado General de Indios.¹⁵ Varios esfuerzos más se han sumado a esta difícil tarea de conocer mejor la justicia novohispana, entre sus principales animadores se cuentan Andrés Lira¹⁶ y José Luis Soberanes.¹⁷ Por fortuna también contamos con dos obras primarias fundamentales para acercarnos al mundo jurídico de Nueva España: Solórzano Pereyra¹⁸ y Alonso de Zorita.¹⁹

Entre los muchos temas que aún son poco conocidos para los estudiosos del mundo novohispano se encuentran los asuntos de justicia. Las razones de esto son muchas, pero entre las más evidentes se puede mencionar el harto dificultoso manejo de las fuentes primarias así como el complicado y a veces contradictorio (por lo menos en apariencia) sistema judicial colonial que funcionó para una sociedad de orden corporativista. Esta condición corporativa propició no sólo calidad diferenciada entre los individuos que conformaban la sociedad, sino que resultó en legislaciones específicas para algunas corporaciones, lo que en la práctica judicial se tradujo en la existencia de algunos tribunales especializados según las diferentes calidades de las corporaciones. De esta manera, por ejemplo, los individuos de oficio eclesial así como los indígenas estaban sometidos a legislaciones particulares acorde a su condición o estado. Como se comprenderá, esto motivó ambigüedades legales que fueron aprovechadas a conveniencia de los individuos y en no pocas veces fue germen de confusiones jurídicas y/o judiciales. Así, un mismo individuo por su condición de nacimiento y/o por su oficio o trabajo podía formar parte de varias corporaciones, alguna o algunas de las cuales podían tener un estatus jurídico peculiar facilitando la posibilidad de confusiones en torno a las jurisdicciones correctas a las cuales el individuo debía someterse en un caso determinado.²⁰

¹⁵ Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (Sección de Obras de Historia).

¹⁶ Andrés Lira, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

¹⁷ José Luis Soberanes, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1990; *et al.*, *Los tribunales de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1980.

¹⁸ Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, 2 v., México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979.

¹⁹ Alonso de Zorita, *Leyes y ordenanzas de las Indias del mar Océano*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1984.

²⁰ El carácter corporativo de la sociedad novohispana ha sido estudiado por diversos autores y desde diferentes perspectivas (historia social, historia del derecho, etc.), me concretaré a señalar sólo algunos textos que abordan el tema aunque sea de manera tangencial:

Como toda sociedad corporativa, la novohispana brindó a sus individuos la posibilidad de pertenecer a diferentes colectividades. Algunas de éstas tuvieron ciertos privilegios o condiciones jurídicas particulares o de excepción. La Iglesia, por ejemplo, incluso contó con sus propios tribunales en los que juzgaba asuntos de moral pública, defensa de la institución y, por supuesto, a toda su clerecía. Una sociedad en la que un mismo individuo podía formar parte de diferentes corporaciones, algunas de las cuales gozaban de condiciones jurídicas particulares, razón por la que dicho individuo podría enfrentar jurisdicciones distintas y a veces sacar provecho de ello.²¹ Casos interesantes son los de los pueblos de indios, sus cofradías y demás organizaciones gremiales y/o corporativas. Otro caso de gran interés es el de la Iglesia y su clerecía, así como sus ámbitos de competencia jurídica y teológica. En especial el de la administración de justicia.

Uno de los aspectos menos conocidos en torno de la organización jurídica novohispana es el de la eclesiástica. La mayor parte de las referencias sobre este asunto se concretan a resaltar el papel del Santo Oficio de la Inquisición. Varios autores han dedicado serios estudios al Tribunal del Santo Oficio, y gracias a ellos conocemos sus propósitos, estructura, procedimientos y otros aspectos de su funcionamiento institucional. Sabemos además que este tribunal no tuvo jurisdicción sobre la totalidad de la población novohispana, pues se excluyó a los indios; y que además su injerencia se concentró en asuntos de fe, en particular –aunque no exclusivamente– sobre herejía y apostasía.²²

Clara García Ayuardo, *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2005; Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Michoacán, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-El Colegio de Michoacán, 1996; Jorge Traslosheros, “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, verano de 1994, No. 59; y Jaime del Arenal Fenochio, “Justicia civil ordinaria en la ciudad de México durante el primer tercio del siglo XVIII”, en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, Escuela Libre de Derecho-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1995, v. 1, p. 39-63. Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, CIDE-Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2007.

²¹ Jaime del Arenal Fenochio, “Instituciones judiciales de la Nueva España”, en *Revisita de Investigaciones Jurídicas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, año 22, n. 22.

²² Sobre esta amplia bibliografía sólo referiré un par de trabajos clásicos: José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2 ed., ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Fuente Cultural, 1952; y Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, trad. de..., México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Historia).

Poco se ha escrito acerca de la organización, funcionamiento, alcances y criterios que tuvieron los tribunales diocesanos, también conocidos como justicia ordinaria o diocesana. Es notable la ausencia de trabajos que demuestren la relación judicial que se estableció entre Iglesia y población indígena desde una perspectiva institucional.²³ El asunto fue tratado de pasada por el pionero de éstos: Toribio Medina,²⁴ quien hizo comentarios muy generales al respecto, en el mismo tenor se puede hablar de la obra del padre Mariano Cuevas,²⁵ quien además consultó alguna documentación que hoy no es posible localizar en los acervos del Archivo General de la Nación. El primero en tratar el tema de forma sistemática, pero restringiéndose al siglo XVI, fue Richard Greenleaf.²⁶ Dicho autor aclaró el problema inicial sobre la separación entre las jurisdicciones judiciales inquisitorial y episcopal, y puso especial énfasis en el problema de la represión eclesiástica de las desviaciones de la devoción indígena.

Tiempo después de Medina y Greenleaf, Roberto Moreno de los Arcos abordó el tema en un par de sugerentes artículos “Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, y sobre todo “La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX”.²⁷ Este historiador resaltó el extraordinario interés que dicho tema tiene y anunció un trabajo de gran envergadura sobre la que dio en llamar “Inquisición para indios”. Trabajo que lamentablemente nunca vio la luz porque la muerte impidió al autor su conclusión. Siguiendo la misma línea que trazó Moreno

²³ Probablemente el primero en abordar este tema desde una perspectiva académica de manera amplia fue José Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963.

²⁴ Medina, *op. cit.*

²⁵ Cuevas, *op. cit.*

²⁶ Richard E. Greenleaf en varios trabajos: “The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion”, en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, v. XXII, n. 2, p. 138-166; “The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian”, en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, enero de 1978, v. XXXIV, n. 3, p. 315-344; *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (Sección de Obras de Historia); y *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Historia).

²⁷ Roberto Moreno de los Arcos, “Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, en *Tlalocan*, México, 1985, v. X: p. 377-477; y sobre todo, “La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX”, en *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, n. 2, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, marzo de 1989, p. 7-20.

de los Arcos, Juan Pedro Viqueira²⁸ y Dolores Aramoni²⁹ han hecho algunos aportes al caso del arzobispado de México y de Chiapas. En fechas más recientes los trabajos de David Tavárez³⁰ y Gerardo Lara³¹ han puesto la atención en las maneras en que los indios interpretaron y se apropiaron la religión católica, así como la dinámica que la Iglesia estableció para enfrentar esas heterodoxias.

Sin embargo es sólo a través de investigaciones más o menos recientes que algo de este asunto empieza a vislumbrarse con claridad. Entre los pocos trabajos que existen al respecto están los de Jorge Traslosheros,³² quien siguiendo la línea trazada desde hace años por su maestro Richard Greenleaf, aborda el asunto desde la perspectiva de la historia institucional y concentra sus explicaciones a partir de criterios jurídicos e institucionales. Esta misma línea ha sido seguida en fechas cercanas por Ana de Zaballa.³³

²⁸ Juan Pedro Viqueira, "Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano", en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1996, p. 81-99.

²⁹ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 109-127; y "Documentos eclesiásticos y cultura india", en Connaughton *et al.*, *op. cit.*, p. 101-113.

³⁰ David Tavárez, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, n. 194, octubre-diciembre de 1999, p. 197-253; *Invisible Wars: Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahuatl and Zapotec Communities, 1536-1728*, tesis doctoral, Universidad de Chicago, 2000; "Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico", en *Journal of Early Modern History*, v. 6, n. 2, April 2002, p. 114-139; "Letras clandestinas. Textos tolerados, colaboraciones lícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII", en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002, p. 59-81.

³¹ Gerardo Lara Cisneros, "Identidad indígena en la Sierra Gorda novohispana: la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad", en *Investigaciones Religiosas*, Monterrey, México, otoño-invierno, 1999, n. 1, p. 27-39; "Aculturación religiosa en Sierra Gorda, El Cristo Viejo de Xichú", en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 27, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, julio-diciembre 2002, p. 59-89; *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

³² Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004 [Iglesia, justicia y sociedad en el arzobispado de México. La audiencia eclesiástica. 1550-1630, tesis doctoral, Tulane University, 1998]; "Armonía de voluntades. Potestad eclesiástica y potestad secular en la Nueva España del siglo XVII", en *Iberoamérica*, n. 3, Berlín, septiembre de 2001, p. 41-61, y "El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta el año de 1630", en *Historia mexicana*, v. 203, México, El Colegio de México, 2002.

³³ Ana de Zaballa, "La hechicería en Michoacán en la primera mitad del siglo XVII", en *El Reino de Granada y El Nuevo Mundo. V Congreso Internacional de Historia de América*, Granada,

En el año 2004, Traslosheros publicó *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, un libro que tuvo su germen en lo que fue su tesis doctoral, pero publicado luego de una exhaustiva revisión y recomposición basada en una muy extensa investigación archivística que extendió su temporalidad en un siglo y su temática en tres capítulos más.³⁴ En esta obra, se trata el tema de la relación entre la justicia eclesiástica y la sociedad novohispana en los siglos XVI y XVII. Una de las premisas fundamentales en esta obra es señalar que el sistema jurídico sostenido por la Iglesia jugó un papel importante en la estabilidad social y política de Nueva España. Para Traslosheros, la Audiencia del Arzobispado de México demostró su eficacia para aliviar en parte las inconformidades, descontentos y tensiones sociales al resolver de manera cotidiana los conflictos diversos tales como: “testamentos, capellanías y obras pías, la defensa de la dignidad y jurisdicción episcopales, la justicia civil y criminal ordinaria de la clerecía así como sus problemas disciplinarios, la vida matrimonial y los delitos cometidos contra la fe por la población indígena”.³⁵

Algunos trabajos han tocado el asunto de la justicia ordinaria de manera tangencial al estudiar temas relacionados, ya sea las capellanías y obras pías,³⁶ o el divorcio eclesiástico.³⁷ Sin embargo, la obra de Traslosheros es, sin duda, la que más amplia y profundamente se ha ocupado de la Audiencia del Arzobispado de México para los siglos XVI y XVII, sin embargo, deja apuntados los principales elementos para historiar esta institución novohispana en los años que ejerció hasta el advenimiento del México independiente. Además dedica un capítulo entero al análisis de la problemática indígena. Traslosheros afirma que “las instancias judiciales especializadas en indios dentro del arzobispado surgieron en el contexto de la supervisión de usos y costumbres más que en torno a los delitos contra la fe”.³⁸

A pesar del interés que las actividades inquisitoriales novohispanas han despertado entre los especialistas, pocos son en realidad los

España, Diputación Provincial de Granada, 1994, p. 535-550; (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Universidad del País Vasco, España, 2005 (Serie de Historia Medieval y Moderna); y Ronald Escobedo, “El provisorato. El control inquisitorial de la población indígena”, en *Libro Homenaje In memoriam, Carlos Díaz Rentería*, Huelva, España, Universidad de Huelva, 1998, p. 273-283.

³⁴ Traslosheros, *Iglesia...*

³⁵ *Ibidem*, p. XI.

³⁶ María del Pilar Martínez Lopez-Cano (coord.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

³⁷ Dora Dávila Mendoza, *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800*, México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana-Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), 2005.

³⁸ Traslosheros, *Iglesia...*, p. 110.

estudios que tratan la relación entre justicia eclesiástica —que no inquisición— y amerindios. La mayor parte de los trabajos al respecto, centran su atención en las primeras décadas de la colonia y en buena medida han tratado de dilucidar el origen de los poderes inquisitoriales novohispanos.³⁹ Sin embargo y a pesar de los importantes estudios recientes aún falta mucho por saber.⁴⁰

Justicia ordinaria y población indígena

Es necesario señalar que la historia de la justicia eclesiástica y de los conflictos entre el Santo Oficio y la autoridad episcopal se remonta al medioevo europeo. Por ejemplo, en el caso español es de sumo interés revisar la relación entre Iglesia y moriscos, pues de hecho la persecución de moros fue uno de los precedentes directos de la persecución de las idolatrías de los indígenas americanos.⁴¹ Además creo que visualizar las rupturas y las continuidades de la Iglesia medieval española con su correspondiente novohispana puede resultar en un mejor conocimiento de las estructuras y la dinámica social de la colonia.⁴² En sus orígenes, los obispos ejercieron autoridad plena en asuntos de justicia eclesiástica, pues poseían facultades para perseguir y corregir las desviaciones morales y las heterodoxias cristianas entre los fieles. Además, los obispos tenían el encargo de recorrer sus diócesis para impartir justicia. Los tribunales diocesanos poco a poco fueron cobrando estabilidad y empezaron a recibir la denominación de justicia ordinaria o provisoratos.

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

³⁹ Véase Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 14-22, y Roberto Moreno, “La Inquisición para indios...”.

⁴⁰ Entre lo más reciente de la vasta historiografía sobre la Inquisición se cuenta el libro de Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH, 2004.

⁴¹ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980 (Serie Antropológica, 32).

⁴² Antonio Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias. Siglo XVI*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1979 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos: CCLXI).

en el año de 1478, además los reyes católicos tuvieron la facultad de nombrar inquisidores.

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

En la fundación de la Iglesia católica en Nueva España el proceso de instauración de la justicia eclesiástica fue distinto al europeo, pues aquí los obispos ejercieron facultades jurisdiccionales plenas hasta antes del establecimiento formal de la Inquisición en 1571. Fue entonces cuando Felipe II dispuso la creación del Tribunal del Santo Oficio en Nueva España, y en su disposición apuntó que los indios quedaran fuera del alcance de esta institución pues se les consideró “cristianos nuevos”.⁴³

A partir de entonces los obispos perdieron toda facultad para intervenir en delitos contra la fe de la población no indígena, aunque conservaron su jurisdicción plena en materia de naturales.⁴⁴ Por ello, finalmente la jurisdicción sobre la ortodoxia religiosa y moral de los indios recayó en manos de la autoridad diocesana.

Fue de esta manera que desde 1571, en el Arzobispado de México, la potestad de jurisdicción (justicia y gobierno) de los obispos se separó de los asuntos de fe para dejarlos en manos del Santo Oficio, con excepción de los casos correspondientes a la población indígena. En tanto que la vigilancia y salvaguarda de las buenas costumbres y defensa de la fe católica entre los indios quedó bajo la jurisdicción de la Audiencia del Arzobispado o Tribunal Eclesiástico, también conocido como Provisorato del Episcopado.

Quizás debido a que en un principio ambas jurisdicciones recayeron en el obispo fue que se generó algún tipo de rivalidad entre ambas instituciones que luego se traduciría en constantes choques, y no pocas confusiones.⁴⁵ El proceso de formación de este juzgado ordinario diocesano tuvo una peculiaridad que hasta donde sabemos no se presentó en

⁴³ *Real cédula del 25 de enero de 1569, apud. Moreno, op. cit., p. 20.*

⁴⁴ Véase Greenleaf, *Zumárraga...*, p. 14-27. Además Moreno, “La Inquisición para indios...”, p. 13-15.

⁴⁵ Enfrentamientos que estuvieron presentes durante toda la época colonial y tuvieron uno de sus puntos más graves en 1766 ver Medina, *op. cit., p. 370-377.*

otros obispados, salvo en Yucatán:⁴⁶ la creación de un tribunal especial para indios.⁴⁷ Según Viqueira, entre sus denominaciones se cuentan las de Tribunal Metropolitano de la Fe de Indios y Chinos de México, Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios y Juzgado de Naturales. Tal vez esta impresión de ambigüedad en el nombre de la institución se deba al poco conocimiento que aún poseemos sobre su funcionamiento. La confusión aumenta cuando reparamos que a los funcionarios de este provisorato también se les ha llamado inquisidores ordinarios, que como es natural crearon sus propios tribunales y juzgados.⁴⁸

Estos tribunales han sido documentados en fecha reciente por los trabajos de Jorge Traslosheros, quien a partir de la perspectiva de la historia de las instituciones ha planteado que la potestad arzobispal en materia de justicia durante el siglo XVII “fue considerada como una vía institucional privilegiada para reproducir el orden social, toda vez que suponía la salvaguarda y actualización de los pactos que sustentaban a la Monarquía Hispánica en Indias”.⁴⁹ En otras palabras, la potestad de justicia que detentaban los prelados era un instrumento para mantener en armonía la sociedad y de esta manera favorecer su reproducción y engrandecimiento.

En este sentido es que la Iglesia continuó con la tradición jurídica medieval pero ahora aplicada a la realidad novohispana. En realidad, dentro de Nueva España, la peculiaridad del caso del Arzobispado de México es la existencia del tribunal especial para indios; dicho tribunal fue vigilante y defensor de la fe y de las buenas costumbres, ambas directrices fueron consideradas esenciales para el funcionamiento de la sociedad y el bienestar de la población. Este trabajo coincide con Traslosheros al afirmar que desde el punto de vista jurídico es difícil sostener la existencia de una “Inquisición para Indios”, pues la intervención del provisor de indios o del obispo al atender las causas de fe e idolatría de los indios era parte de sus obligaciones y de su potestad jurídica. En realidad, la pretendida inquisición para indios no llegó a ser tal,⁵⁰ lo

⁴⁶ Sobre este punto vale la pena revisar los interesantes trabajos de John F. Chuchiak IV, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatán, 1563-1810*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University, Department of Latin American Studies, 2000.

⁴⁷ Según Viqueira, *op. cit.*, p. 92, el juzgado “seguramente con el fin de poder atender la gran cantidad de causas que recibía, se escindió en dos, cada uno encabezado por un provisor distinto”. Uno para controlar a la población no indígena y el otro para ocuparse de indios y chinos (es decir filipinos).

⁴⁸ Greenleaf, “The Inquisition and Indians...”, p. 141, 144-145, 162-165.

⁴⁹ Traslosheros, “Armonía...”

⁵⁰ Traslosheros, “El tribunal...”

cual no contradice la posibilidad de que hubiera prelados y/o provisoros de indios con un especial interés en la persecución de idolatrías.

Tomando en cuenta que cada tribunal se desarrolló de acuerdo con tradiciones y condiciones locales —pero siempre dentro del marco que las disposiciones tridentinas, papales y conciliares determinaron— el recurso del método comparativo se vuelve muy atractivo. Un punto de mucho interés para futuros trabajos será comparar el tratamiento que los obispos novohispanos y peruanos dieron a las idolatrías indígenas. En Perú, el problema de las idolatrías indígenas fue muy grande, las quejas de los curas párrocos fueron constantes e incluso instituyeron un tipo especial de visitas episcopales para extirparlas, especialmente en la región de Cajatambo.⁵¹ A estas visitas se les llamó “visitas de idolatrías” y dieron origen a buena parte de los 192 legajos de la sección *Hechicerías e idolatrías* del Archivo Arzobispal de Lima, Perú.⁵² Es probable que, al comparar el proceder de los obispos en el caso peruano, novohispano y/o yucateco, podamos aclarar ciertos procedimientos del funcionamiento judicial de la Iglesia ante los indios, así como de los conceptos prevalecientes sobre idolatría, superstición y, en general, sobre justicia eclesial. Éste es un trabajo que aún está por hacerse.⁵³

Medina, Greenleaf, Moreno de los Arcos, Viqueira y Traslosheros coinciden en señalar que la existencia de los tribunales eclesiásticos para indios del Arzobispado de México funcionó con mayor intensidad en el siglo XVIII. Esto me permite especular en torno a la importancia que el arribo de las políticas regalistas e ilustradas tuvo en la aplicación de la

⁵¹ Véase por ejemplo, Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2003-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

⁵² Véase los trabajos de Pierre Duviols, *op. cit.*; así como, entre otras obras del mismo autor, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977 (Serie Historia General, 9).

⁵³ Existen varios estudios sobre los procesos de extirpación y persecución de idolatrías para el caso novohispano, algunos de ellos están citados a lo largo del presente texto. Para el caso andino, además de los trabajos ya citados, se pueden referir las siguientes obras: Jean-Jaques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos-Asociación Kuraka, 2002 (Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines: 149/Archivos de Historia Andina, 38); Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, trad. de Carlos Baliñas Pérez, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1998; Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, trad. de Laura Ciezar, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México-Fideicomisos Historia de las Américas, 2001 (Serie Ensayos); Kenneth Mills, *An evil lost to view?, an investigation of post-evangelisation Andean religion in mid-colonial Perú*, Liverpool, Inglaterra, University of Liverpool, Institute of Latin American Studies, 1994; *Idolatry and its enemies: colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

justicia ordinaria para indios y, en particular, en el comportamiento de los provisoros. En este sentido me parece que la mayor presencia de las actividades de los provisoros desde mediados del siglo XVIII pudo ser el resultado de una transformación en los conceptos sobre la manera de administrar y concebir la justicia, y no sólo del mayor celo de algún prelado. Es posible que se deba más a una alteración de los márgenes de tolerancia y represión que el orden ilustrado trajo consigo que a razones casuísticas o al excesivo afán del obispo o del provisor en turno.

Serge Gruzinski ya ha señalado el cambio de actitud de la Iglesia sobre la religiosidad popular e indígena en el siglo XVIII;⁵⁴ según este autor, el advenimiento de las ideas ilustradas y del racionalismo en la Iglesia novohispana propició una menor tolerancia ante las manifestaciones populares del sentimiento religioso. Es precisamente en este sentido que hay que resaltar y contrastar el comportamiento de la Iglesia ante las denuncias de casos de heterodoxia religiosa indígena desde los siglos XVI y XVII sobre los que Magdalena Chocano ha llamado la atención.⁵⁵ En otras palabras, las heterodoxias religiosas que se hicieron notables en el siglo XVIII no fueron cosa realmente novedosa, en tanto que su tratamiento por parte de la Iglesia sí lo fue en mayor medida.

A pesar del gran interés que el estudio de una institución de esta naturaleza puede tener para la investigación histórica, la atención que le han prestado los especialistas no es mucha. Aunque es cierto que algo se ha escrito para el mundo hispánico por María Luisa Candau,⁵⁶ y por lo que toca al siglo XVIII novohispano Carlos Vizuete se ha ocupado de él en un pequeño artículo.⁵⁷ Tal vez una razón de esta relativa desatención de los especialistas sea que la documentación sobre el asunto o no existe o se encuentra dispersa.

⁵⁴ Véase Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 175-201. También pueden encontrarse algunos ejemplos de esto en Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (Sección de obras de historia); así como en las obras ya referidas de David Tavárez y en Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*

⁵⁵ Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000 (Serie General Universitaria, 9).

⁵⁶ María Luisa Candau Chacón, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1993 (Sección Historia. Serie primera n. 41)

⁵⁷ J. Carlos Vizuete Mendoza, "Ilustrados y religiosidad popular: Lorenzana, arzobispo en México y Toledo", en J. Carlos Vizuete Mendoza y Palma Martínez-Burgos García (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000 (Colección Estudios), p.174-214.

Fuentes documentales

La dispersión de las fuentes primarias sobre la administración de la justicia episcopal es tal vez el principal obstáculo para su estudio.

A pesar de ello, sabemos el lugar que los juzgados ocupaban dentro de la estructura diocesana. Conocer la lógica que delimitó las funciones de las diferentes curias es un paso necesario para dilucidar el funcionamiento interno de cada tribunal.

Aunque aún hay discusión al respecto y no está del todo claro, podría decirse que, en general, las múltiples funciones inherentes al cargo de obispo se pueden resumir en dos formas de potestad: las de orden y las de jurisdicción. El orden se refiere a todas las actividades que se relacionan con la calidad sacramental del prelado, como las funciones litúrgicas y teológicas. La segunda tiene que ver con responsabilidades de justicia y gobierno.⁵⁸

Para cumplir con su obligación de salvaguarda en materia de justicia y gobierno el Arzobispado de México se auxilió de los miembros de su cabildo catedralicio delegándoles funciones especiales. Surgió así una burocracia eclesiástica especializada y más o menos numerosa. Por esta razón, en el cabildo de México se crearon la curia de gobierno y la curia de justicia. La estructura y funciones de las curias aún es tema de debate; sobre ello han escrito Jorge Traslosheros quien fija su atención en los siglos XVI y XVII, como Luisa Zahino se centra en el siglo XVIII, quien incluso ha propuesto un modelo de organización de lo que llama curia de gobierno y curia de justicia.⁵⁹

Para el caso del Arzobispado de México, la documentación judicial se encuentra concentrada en su mayor parte en el Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México.⁶⁰ Por desgracia, la papelería referida a los provisoratos, particularmente el de indios y chinos, se encuentra dispersa en varios repositorios. Desafortunadamente pocos son los expedientes que se han conservado, aunque es posible encontrar un buen número de casos sobre bigamias, amancebamientos, dispensas matrimoniales y otros asuntos relacionados con la observancia y cuidado de las buenas costumbres tanto en el ámbito urbano como en el rural.

⁵⁸ Traslosheros, *Iglesia...*, p. 1-2.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 32-33.

⁶⁰ Véase Óscar Mazín, *Catálogo de un fondo eclesiástico mexicano: La arquidiócesis de México, 1538-1911*, México, CONDUMEX, Centro de Estudios de Historia de México, 2004; Óscar Mazín et al., *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México: inventario y guía de acceso*, 2 v., inventario fotográfico de Nelly Sigaut, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-CONDUMEX, Centro de Estudios de Historia de México, 1999.

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

Otro problema documental relacionado con el asunto de los tribunales eclesiásticos para naturales es que muy poco se conoce de lo que sucedía con esta institución fuera de las grandes ciudades, en especial en regiones marginales en las que eran más frecuentes las denuncias sobre casos de heterodoxia religiosa entre los indios. Existen algunos notables casos para zonas marginales como la Sierra Gorda o la Sierra de Tututepec, la región zapoteca o el área maya, pero dichos casos constituyen expedientes excepcionales que reflejan sólo una perspectiva limitada de la realidad litúrgica de los pueblos de indios coloniales. Dado que los documentos relativos están dispersos en archivos parroquiales, municipales y regionales, es posible afirmar que no existe un repositorio en el que se concentre la documentación respectiva.⁶¹

Varios autores han señalado que la actividad del Provisorato de Naturales se intensificó hacia el siglo XVIII, y no sólo eso, sino que su ceremonial fue imitando cada vez más las formas y estilos del Tribunal del Santo Oficio. Esta situación generó constantes protestas por parte de los inquisidores, quienes acusaron al provisor de naturales de hurtar emblemas y ceremoniales exclusivos del Santo Oficio. En parte, esto demuestra que para el siglo XVIII el Provisorato de Naturales operaba de forma intensa. La mayor parte de la documentación correspondiente a esta institución se conserva hoy dentro del ramo *Bienes Nacionales* y *Criminal* del Archivo General de la Nación; sin embargo, también es posible encontrar expedientes o papeles sueltos correspondientes a la población indígena en los ramos *Inquisición*, *Indios*, *Tierras* y otros más. Otra parte de la documentación respectiva se localiza en los acervos del Archivo Histórico del Arzobispado de México,⁶² donde por fortuna se resguarda la documentación original del Juzgado Eclesiástico de

⁶¹ Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians...", p. 334 ("scholars suspect that survival of native beliefs was greater there than in metropolitan Mexico").

⁶² Para consultar el Archivo Histórico del Arzobispado de México existe una buena guía: Gustavo Watson Marrón, Gilberto González Merlo, Berenice Bravo Rubio y Marco Antonio

Toluca, caso excepcional que ayuda a entender mejor el funcionamiento institucional del provisorato.

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

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

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

La comprensión global del funcionamiento de los tribunales diocesanos y en este caso particular del Provisorato de Indios y Chinos, es una tarea que requiere no sólo desentrañar la estructura institucional correspondiente, pues, como toda institución, estos tribunales fueron cambiándo acorde los tiempos en vigencia. Por ello, para entender la lógica que guió el comportamiento de la Iglesia ante las idolatrías indígenas durante el periodo de la Ilustración, se requiere una reflexión sobre los conceptos dominantes acerca de lo indígena y, de forma más particular, sobre sus prácticas culturales y religiosas. En muchos senti-

dos el siglo XVIII fue el de una importante transformación institucional e ideológica dentro de los dominios de la Corona española y la Iglesia no fue en ningún sentido una excepción. Sin embargo, la forma en que sus conceptos sobre la religiosidad indígena mutaron es aún un tema sobre el que es necesario ampliar los estudios.

Dinámica de una transformación ideológica

La imposición del régimen colonial transformó por completo la realidad del mundo indígena. Fue la imposición de un nuevo orden que incluyó no sólo la exigencia para practicar una nueva religión y una nueva moral, sino la necesidad de obedecer las nuevas estructuras políticas y sociales. También significó la introducción de un amplio y complejo sistema de prácticas sociales y culturales sobre el que la nueva sociedad dominante estructuró los nuevos cánones de percepción de la realidad. Una parte fundamental en esta imposición ideológica fue la transformación de las normas sociales y morales de conducta, y con ello la aplicación de nuevos códigos de comportamiento y convivencia al nivel de lo público y lo privado, de lo social y lo familiar. La conquista significó también el arribo de nuevos sistemas y circuitos jurídicos con los que pueblos e individuos indígenas pronto aprendieron a negociar. El asunto trascendente es la manera en que la Iglesia concibió su relación judicial con los indios y las formas en que éstos enfrentaron la administración de justicia dentro del ámbito eclesiástico. En este caso la atención se centra en algunos elementos que pueden ayudar a vislumbrar, aunque sea de forma parcial, el estado de dicha relación, particularmente la justicia ordinaria ante los indios, para la segunda mitad del siglo XVIII en Nueva España.

La actitud que las autoridades del Arzobispado de México mantuvieron frente al comportamiento y costumbres entre la población indígena del centro de México, incluidos los delitos de idolatría y de fe, en general, fue tolerante y consecuente desde el último tercio del siglo XVI y tal vez hasta mediados del siglo XVIII. El cambio de dinastía gobernante en el siglo XVIII fue símbolo de un cambio en las ideas y en las maneras de organizar y concebir la sociedad, el gobierno, el Estado y la Iglesia. Fue el arribo de la ilustración. La familia Borbón –como cabeza del poder secular y religioso– impulsó un cambio en la actitud que la Iglesia mantuvo ante la población indígena: menos tolerancia y más control ante la expresión de las creencias populares y en particular contra las heterodoxias religiosas.⁶³ La justicia ordinaria fue un instru-

⁶³ Véase Gruzinski, “La segunda aculturación...”.

mento importante en esta transformación, pues en muchas ocasiones funcionó como un instrumento estatal.

La Audiencia del Arzobispado de México y particularmente su tribunal para indios se convirtió en el espacio dentro del que los conflictos de la vida cotidiana de los naturales encontraron un medio de expresión. En su conjunto esta documentación, supone una vía excepcional para la reconstrucción de la vida cotidiana de los indios del centro de México, pero también una llave para percibir las ideas que la Iglesia y el Estado tenían de lo indígena y de su organización.

Los tribunales eclesiásticos para indios en el Arzobispado de México fueron parte de un amplio y complejo sistema jurídico en el que el control de la moral y de la ortodoxia religiosa era parte fundamental. En este sentido, la represión o tolerancia tanto de las buenas costumbres como de la idolatría y/o de la heterodoxia religiosa fue un reflejo de los ideales de sociedad que la Iglesia pretendía establecer, así como un interesante gradiente social.

Desde otro punto de vista, se puede decir que la existencia de estos tribunales jugó un papel de catalizador social, un valuarte en la estabilidad y longevidad del mundo colonial. Estabilidad que con el arribo de las ideas ilustradas en el siglo XVIII enfrentó cambios que llevaron a la transformación de los principios rectores de la justicia eclesiástica en torno de los delitos de fe y de costumbres. Los cambios de actitud y la reducción de los márgenes de tolerancia implementados por las reformas borbónicas explican en parte que la estructura de los tribunales para indios fuera más evidente en el siglo XVIII que en los siglos anteriores. Esto se vislumbra también en la mutación del léxico que se empleó en el contexto judicial eclesiástico. Así, términos como herejía e idolatría cedieron espacio ante nuevos calificativos como el de superstición. El surgimiento de un lenguaje ilustrado ejemplifica el cambio en la concepción y significación cristiana de la heterodoxia. En el fondo se trata de un cambio de mentalidad.

Recientemente Estela Roselló recalcó la importancia de la culpa y el perdón en la dinámica social cotidiana de Nueva España en los siglos XVI y XVII.⁶⁴ Roselló indica la ausencia de los conceptos de culpa y perdón en la mentalidad de las sociedades indígenas y señala cómo la evangelización pugnó por introducirlos como una forma de control ideológico, pero también como una manera de reproducir un sistema de valores morales que evitaran las desviaciones de la ortodoxia religiosa y la relajación de las costumbres.

⁶⁴ Estela Roselló Soberón, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2006.

La ausencia de los conceptos de culpa y perdón entre los indios dificultó el proceso de su incorporación a la nueva mentalidad, pero al mismo tiempo permitió a los indios jugar con ellos como una estrategia de oposición a la dominación colonial. Su “adopción” dentro de la cultura indígena abrió una ventana de negociación cultural para los indios que ahora contaban con un vehículo de comunicación con la sociedad dominante. Los indios aprovecharon la creencia cristiana del miedo a la muerte, el juicio, el Demonio y el Infierno para recurrir a la misericordia, el amor y la amistad de Cristo como una forma de ganar espacios de relativa autonomía. Los indios supieron emplear la culpa para sacar provecho con el perdón cristiano; diseñaron estrategias que les abrieron ciertos márgenes de acción que incluso llegaron a formar parte de sus alegatos en los procesos judiciales a los que los sometió la Iglesia.

La presencia de la Iglesia y de todo su aparato judicial introdujo una dinámica de transformaciones ideológicas de la cultura indígena en la que la transformación de valores y conceptos culturales y religiosos fue a la par de los cambios sociales, económicos y políticos. Este proceso tuvo un incremento gradual que sufrió una fuerte sacudida en el siglo XVIII con el arribo de las ideas y las políticas ilustradas. El proceso de secularización de parroquias de indios, la reforma de los regulares y, sobre todo, la expulsión de jesuitas fueron claros indicios de la intensidad del regalismo borbónico en Nueva España. Pero ¿cómo influyó este clima reformista en el ámbito de la justicia eclesiástica, especialmente en el caso de la población indígena? Quizás una parte de la respuesta a esta pregunta se encuentra en el estudio de las gestiones del arzobispo de México, don Antonio de Lorenzana, y del prelado poblano, Francisco Fabián y Fuero, quienes fueron los más importantes promotores de la política reformista de los Borbón en el ámbito eclesiástico. El IV Concilio Provincial Mexicano dibujó el ideal de una Iglesia ilustrada impulsada por la Corona en las disposiciones conciliares, pero sobre todo en los debates internos del mismo es posible reconocer algunos indicios de los preceptos que guiaron o que se pretendía que guiaran una nueva actitud de la Iglesia al respecto de la vigilancia de la fe y de las costumbres de los indios.

Del pecado a la superstición

Las discusiones entre eclesiásticos sobre la naturaleza de la religión de los indios hasta la celebración del III Concilio Provincial Mexicano estuvieron dominadas por la idea de que se trataba de una religión idolátrica inspirada por el Demonio. La posición oficial de la Iglesia novohispana

desde los años de la primera evangelización hasta la época de la Ilustración era que el Maligno se había aprovechado de la ignorancia de los indios para propalar su falso culto. No obstante lo deleznable que la religión nativa era a ojos de los evangelizadores, los indios fueron vistos más como neófitos que como pecadores empedernidos. Esto sería crucial en el devenir del sistema jurídico civil y eclesiástico con jurisdicción sobre la población indígena. Durante las primeras décadas del mundo colonial, en lo que a idolatría se refiere, la principal preocupación fue difundir el evangelio y acabar con cualquier resabio de las viejas creencias. Al respecto, el III Concilio Provincial Mexicano apuntó:

Para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron por singular beneficio de Dios, se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad, del cual tomen ocasión y, engañados por la astucia diabólica, vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría.⁶⁵

Para la Iglesia emanada del III Concilio, la idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión que, en su forma más negativa, se traducía como algo demoníaco:⁶⁶ una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero a través de la adoración de falsos dioses. Una falta extrema, que en el caso de los indios era castigada con relativa benignidad. El mayor peligro al que el indio bautizado estaba expuesto era que, tentado por el Demonio, regresara a sus falsas creencias cayendo así en idolatría. Borrar toda supervivencia idolátrica y evitar las mezclas en el culto fue la consigna, y en tanto esto no se lograra, los naturales seguirían siendo considerados cristianos nuevos. No obstante el énfasis en la peligrosidad de las idolatrías, el principal remedio recomendado para su combate fue “paciencia y amor”. El ideal del III Concilio era inculcar en los indios un cristianismo prístino, alejado de todo defecto, guiado por el miedo cristiano y predicado por el ejemplo de una clerecía conocedora de las lenguas y costumbres indígenas.⁶⁷

En el Antiguo Testamento existen algunas referencias y definiciones sobre idolatría. En él se encuentran algunas reflexiones acerca de los cul-

⁶⁵ *III Concilio Provincial Mexicano*, México, 1585: lib. I, tít. I “Deben quitarse a los indios las cosas que sirven de impedimento a la salud de sus almas”, párr. 1.

⁶⁶ Idolatría es la adoración que se da a los ídolos y falsas deidades. *Diccionario de la lengua española*, v. IV, p. 734. El término idolatría ha sido objeto de discusión entre especialistas. Existen varias obras en las que este concepto se estudia, una de ellas es la de Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. de Diana Sánchez F., México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (Sección de Obras de Historia).

⁶⁷ Algunos miembros del clero mendicante incluso llegaron a proponer la creación de una clerecía que estuviera integrada por religiosos indios.

tos idolátricos, y se establece un vínculo entre idolatría y otros vicios como la prostitución y la ebriedad. La idolatría es definida como un veneno que puede impregnar la totalidad de las facultades y actividades del ser humano; la idolatría es vista como causa y fin de todos los males.

A medida que los años pasaron, la paciencia de muchos clérigos se vio superada por la persistente costumbre indígena de reelaborar o aderezar el culto católico; costumbre que en ocasiones se tradujo en una franca imposibilidad para incorporar o acomodar algunos valores y modelos cristianos dentro del universo cultural nativo. Décadas después de iniciada la evangelización, los indígenas creaban sus propias versiones de catolicismo exasperando a los curas que veían en las disposiciones conciliares un freno a sus afanes por la ortodoxia. A pesar de esto tenemos noticias de varios casos en los que pueblos enteros se vieron involucrados en serias denuncias de idolatría.⁶⁸ Así, la primera mitad del siglo XVII en Nueva España fue prolífica en la elaboración de manuales de extirpadores de idolatrías que no encontraron el eco que buscaban entre sus diferentes autoridades episcopales.⁶⁹ No sucedió lo mismo en el área andina donde la obra de varios de estos extirpadores tuvo repercusiones importantes en campañas extirpadoras de idolatrías.⁷⁰ Un estudio comparativo de los contrastes entre los procesos de persecución de idolatrías en las áreas andina y mesoamericana bien pueden aportar elementos útiles para definir parcelas oscuras sobre la actitud de la Iglesia ante los indios y, en particular, sobre la administración de justicia eclesial hacia este sector de la población.

La presencia de los manuales y las abundantes acusaciones contra indios idólatras registradas entre la celebración del III y el IV concilios, delinean cómo los indígenas fueron haciendo suya la religión católica a medida que avanzaba la época colonial. Un complejo proceso de colado a través de la rejilla de los cánones culturales nativos. Poco a poco las

⁶⁸ Para el caso oaxaqueño, consúltese la obra de Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Historia); así como los trabajos de Tavárez, *Invisible Wars...*; para el caso de Yauatepec, véase Gruzinski, *La colonización...*; finalmente, para el caso de Yucatán, consúltese Chuchiak, *The Indian Inquisition...*

⁶⁹ Algunos de los manuales de extirpadores de idolatrías del siglo XVII más conocidos para el caso de Nueva España son: Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán*, [1639].

⁷⁰ Como ejemplo de este tipo de obras se puede mencionar las de Pablo José de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, [1621]; y Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* [¿1613?].

supervivencias de las religiones prehispánicas fueron menos frecuentes; en contraste, la evidencia documental muestra que los sincretismos fueron la realidad imperante. Situación paradójica, propiciada en parte por la propia legislación conciliar, y en parte promovida por el actuar cotidiano de la Iglesia que desde el siglo XVI lo mismo alentó que toleró practicas que facilitaron multitud de sincretismos religiosos. Tal parece que ante los ojos de la Iglesia novohispana parte de la población indígena tenía procesos de pensamiento equiparables a los de los infantes, algo semejante a lo que en algún momento y para algunas corrientes puede ser designado como pensamiento primitivo; por ello, asimilar la religión católica les llevaría su tiempo. En consecuencia, no se les podría reprender por sus errores, igual que no se puede castigar a alguien que no posee pensamiento abstracto.⁷¹ A pesar de que hubo detractores, esta opinión fue la dominante entre la jerarquía eclesiástica hasta antes del periodo ilustrado en Nueva España.

Los grandes esfuerzos de la Iglesia y la Corona de España para implantar la religión católica y suprimir las religiones autóctonas de las masas indígenas fue el factor primordial de transformación cultural de las sociedades coloniales. La extirpación de idolatrías jugó un importante papel en el cruce de caminos de los grandes problemas, tanto de índole material como espiritual de la colonización. De ahí se han derivado muchos de los ricos y complejos procesos de mestizaje y sincretismo religioso dentro de Nueva España y Perú.⁷²

Con el arribo del racionalismo, los conceptos de la Iglesia sobre la idolatría también se modificaron. Para la religión ilustrada la tarea central era lograr una adecuada concepción metafísica de Dios, no sólo como una condición necesaria para adorarlo, sino como el punto más alto de la vida religiosa. Para la Iglesia ilustrada, el centro de la idolatría es el error: la idea equivocada de Dios. Con ello, se aleja del concepto de falsa religión para dar paso a la interiorización del pecado por equivocación. En este sentido la lucha contra la idolatría se transforma en una guerra contra la imaginación, la superstición, la ignorancia y la proyección del mundo de las masas al mundo de Dios.⁷³ Es al mismo tiempo la confrontación contra las tradiciones populares.

Durante el siglo XVIII las denuncias en contra de las costumbres religiosas de los indios no fueron pocas; de hecho, parecieron incrementarse coincidentemente con la aplicación de las reformas borbónicas.

⁷¹ Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003 (Filosofía/Religión. Serie CLA.DE.MA. Historia de la religión), p. 158.

⁷² Pierre Duviols, *La destrucción...*, p. 9.

⁷³ *Ibidem*, p. 15.

Sin embargo, el tono de las denuncias, así como el de las sentencias a menudo resultó moderado o suave si lo comparamos con sus antecedentes barrocos. Esta tendencia se vio reflejada en los capítulos que sobre la religiosidad indígena quedaron plasmados en la redacción última del fallido IV Concilio Provincial Mexicano.

Las visitas pastorales de mediados del siglo XVIII con frecuencia dan cuenta de la profunda religiosidad indígena.⁷⁴ Señalan su acentuada inclinación a participar en todo tipo de ceremonial católico; sin embargo, también indican su inexacta forma de practicar la liturgia, en especial, en lo que se refiere al culto privado o familiar. Esto a menudo provocaba sentimientos encontrados en los párrocos que con frecuencia se veían ampliamente superados por las estrategias de sus feligreses indios.⁷⁵

Como una forma de paliar esta situación, la Iglesia del siglo XVIII bajo los influjos del racionalismo ilustrado, empezó a considerar todas estas “incorrectas” prácticas del culto entre los indios, como el resultado más de su ignorancia o mala preparación, que de la influencia diabólica. En otras palabras, la importancia y abundancia de la idolatría disminuyó, para atribuirle un mayor peso a la superstición, es decir, a una creencia equivocada y, por definición, una falta mucho menor que la idolatría.

Quizás ante la imposibilidad de contrarrestar por completo la “heterodoxia” de la religiosidad indígena, la Iglesia decidió tolerarla siempre y cuando no sobrepasara ciertos límites. Éstos dictados por principios teológicos. Los elementos cruciales del dogma católico como el monoteísmo, el dogma trinitario o el misterio de la transubstanciación deberían permanecer intocados. Atentar contra ellos rebasaba la superstición y caía en la idolatría.

Fuera de los elementos descritos, la Iglesia ilustrada decidió que la culpa de la mayor parte de las “heterodoxias” religiosas de los indios era la deficiente evangelización. Para los clérigos ilustrados, la mayoría de las desviaciones en que los indios incurrían eran resultado de su ignorancia supersticiosa y no de la influencia idolátrica del Maligno.

⁷⁴ En el Archivo Histórico del Arzobispado de México existen varios ejemplos de visitas pastorales donde es posible identificar estos afanes episcopales. Un buen ejemplo de ello es la *Visita Pastoral de Lovenzana, 1766-1767*, AHAM, lib. 3. Fondo Arzobispal, sección *Secretaría arzobispal*, serie *Libro de visita*. Caja 23CL, 256 fojas. Libro de visita del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana a Tecama, Pachuca, Tezontepec, Real del Monte, Huascalzoyan, Atotonilco el Chico y Atotonilco el Grande, hecha en los años de 1766 y 1767.

⁷⁵ Un ejemplo de esto son las reiteradas denuncias que los curas párrocos del pueblo de Xichú de indios hicieron contra sus feligreses, pero no que no fueron atendidas sino hasta después del motín de San Luis de la Paz a raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767. Véase AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 21, año de 1769, “Causa criminal sobre excesos de los naturales y otras cosas que de ella constan, hecha por el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio Barreda”.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la franja en la que se ubicaban los dogmas principales del catolicismo era considerada de particular importancia y por lo mismo era la más vigilada.

El IV Concilio Provincial Mexicano y la persecución de idolatrías

Para 1769, el rey demandaba a la Iglesia americana que: “Se deberán establecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones [y] falsas creencias”.⁷⁶ En respuesta a esto, en 1771, el arzobispo Lorenzana convocó al IV Concilio Provincial Mexicano, el cual pensó la idolatría indígena como una herencia demoniaca que se encontraba en extinción pero visible en comportamientos y creencias producto de la superstición. No es que el siglo XVIII hubiera dejado de creer en el Demonio, sino que redujo su umbral de influencia. En contraste, la responsabilidad humana era cada día más grande. Para los años del IV Concilio el discurso contra las idolatrías había cedido importantes espacios a un nuevo léxico antisupersticioso.⁷⁷ El IV Concilio consideraba que la mayor parte de las desviaciones indias eran producto de la superstición, y reservaba la idolatría para las faltas que atentaran contra los principios más sagrados de la doctrina católica.

Este ambiente con tintes racionalistas fue el que prevaleció durante las discusiones del IV Concilio sobre el tema. Los preladados que asistieron a esa reunión consideraron que el medio más eficaz de combatir las falsas creencias era crear una clerecía más conocedora de las culturas nativas; incluso hubo quien esbozó la idea de promover la formación de un ejército de curas indios bien preparados para evitar las digresiones heréticas. También se proponía fomentar la creación de escuelas para indígenas y así elevar la preparación general de la población autóctona. Parte importante en esta historia fue el impulso al castellano como lengua oficial en la educación.⁷⁸

⁷⁶ *Real cédula del 23 de agosto de 1769*. Mejor conocida como *Tomo Regio*, en *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, recopilación documental de Luisa Zahino Peñafort, presentación de Luis Arroyo Zapatero y María Blázquez, prólogo de José Luis Soberanes Fernández, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.

⁷⁷ Un interesante análisis de la evolución del lenguaje contra la superstición, en el surgimiento de la Europa moderna, puede encontrarse en Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila, 2002 (Colección Ideas en debate. Serie, Historia Moderna).

⁷⁸ Sobre la educación de los indios el siglo XVIII puede consultarse los trabajos de Dorothy Tanck de Estrada, en especial: *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.

El IV Concilio recogió las experiencias de los preladados en sus diócesis; en particular, de aquellas en las que la feligresía era mayoritariamente indígena y en las que los conflictos por las heterodoxias nativas eran comunes. El IV Concilio intentó formalizar las medidas que obispos y curas habían practicado contra la heterodoxia en los pueblos de indios.

Un asunto secundario, pero delicado en el IV Concilio fue el tono para señalar que la falta de preparación de los sacerdotes favoreció el desarrollo de las herejías. Esto era un tácito reclamo sobre la laxitud con la que se había cuidado la espiritualidad indígena hasta entonces, era también un llamado de atención a evitar dicha situación en lo futuro. Los participantes en el IV Concilio señalaron que era común que los indios murieran sin confesión, y que la presencia de los curas y de la religión católica en la cotidianeidad de algunos pueblos de indios resultó más rara que común. Esta situación favorecería el desarrollo de los mismos errores y pecados que se buscaba extirpar desde el siglo XVI: la idolatría entre ellos. Esto era señalado como el origen de supersticiones, hechicerías y muchas creencias erróneas resultado de reinterpretaciones y adaptaciones que la mentalidad indígena formuló fuera del control eclesial, por ejemplo, muchos bailes y cánticos (los de Santiaguito o los del Palo del Volador); las ofrendas y ceremonias a los cerros, los ríos o los bosques; las representaciones vividas de la Pasión de Cristo; curaciones mágicas, hechicerías o maleficios; etcétera.⁷⁹

Al respecto Zahino señala que ya en mayo de 1765, Carlos III había emitido una real cédula al respecto y que en 1769 Lorenzana, en nombre del provisor de indios, correspondió con un edicto.⁸⁰ Para el IV Concilio Mexicano, la extirpación de cualquier resabio de idolatría y/o gentilismo era necesaria, también era necesario terminar con la actitud tolerante de curas y obispos ante los comportamientos y creencias de los indios.

Es interesante destacar las semejanzas que existen en el trato que el III y el IV concilios dan a los indios. Ambos los ven como “menores de edad” y los tratan con cierta indulgencia: El III Concilio considera a los indios “neófitos”⁸¹ y “miserables”,⁸² los concibe como seres inca-

⁷⁹ Véase el *Diario de Ríos*, sesión del día 1 de agosto de 1771.

⁸⁰ Luisa Zahino Peñafort, “La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”, en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, Michoacán, México, n. 46, primavera de 1991, p. 11-13.

⁸¹ Neófito es una persona recién convertida a una religión. *Diccionario de la lengua española*. La condición de neófito implica un conocimiento superficial de la religión católica. Para los primeros evangelizadores los indios neófitos eran como niños inocentes, como alguien sin conciencia de lo que está bien o está mal.

⁸² La condición de miserable en la legislación española del siglo XVI se emplea para personas que no son capaces de valerse por sí mismas, razón por lo cual tienen una situación

paces de valerse por sí mismos; el IV ya no emplea esta terminología pero sigue considerando a los indios como una población vulnerable por su condición de ignorancia. No obstante, reconoce en el indígena la responsabilidad de asumir un papel más activo en su propia evangelización. Ambos concilios establecen una legislación protectora, si bien el tinte paternalista del IV Concilio es menor.

Por el lado de las diferencias contrasta la manera en que se miran las “desviaciones” religiosas de los indios. En el III Concilio, la razón es teológica, en tanto que en el IV es pedagógica. Me parece que parte de la explicación de esto radica no sólo en el estudio de las diferentes épocas y circunstancias que les dieron origen, sino en los arzobispos que animaron ambos cónclaves: fray Pedro Moya de Contreras y Antonio de Lorenzana, respectivamente. Sus concilios retratan los principales problemas de la Iglesia real, es decir, la que tenían y el ideal al que aspiraban.

La Iglesia ilustrada cayó en su propio espejismo al suponer haber hallado la clave para vencer la heterodoxia de los indios; los clérigos ilustrados creyeron derrotar la idolatría al transformarla en superstición. El nuevo enemigo no era Satanás, sin dejar de reconocerle responsabilidad, ahora el origen de las heterodoxias tenía otros nombres: negligencia, ignorancia, tradición, imaginación... Los nuevos exorcismos no se hacían con curas cazadores de idólatras, sino a través de un ejército de apóstoles mejor preparados y aumentando el número de escuelas para indios.

El racionalismo encontró sus nuevos demonios, sin embargo, al igual que el misticismo barroco, estaba condenado al fracaso. Los programas de evangelización promovidos por los concilios provinciales mexicanos rindieron impresionantes frutos: lograron que los indígenas novohispanos hicieran suya la religión católica, sin embargo, en su éxito radicó su derrota pues la única manera en que los nativos podían practicar la religión que les fue impuesta, era a través de su particular tamiz cultural. La presencia de desviaciones culturales entre los indígenas es por definición algo que acompaña a su manera de concebir la religión llegada de ultramar. Las idolatrías y las supersticio-

de excepción y por lo mismo, en compensación, reciben de la Corona una serie de privilegios. Sobre este concepto jurídico aplicado al indio, véase Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, en *Anuario de Estudios Americanos*, v. XXVIII, Sevilla, 1971, p. 285-291. Para una discusión más reciente sobre el asunto del indio ante la legislación española y en particular sobre su condición de miserable, véase Luise M. Enkerlin, “Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial”, en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, n. 40, México, INAH, 1993, p. 49-54; Susan Kellogg, *Law and the Transformation of the Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1995. Para la Real Academia Española, miserable es desdichado, infeliz. *Diccionario de la lengua española*, 19a. ed., Madrid, Real Academia Española.

nes indígenas existieron más en los ojos de quienes las señalaron que en la intención de los indios acusados de practicarlas. Con frecuencia, los afanes reguladores sobre las desviaciones indígenas nos dicen más sobre quienes persiguieron que sobre sus perseguidos. Es, otra vez, el problema del “otro”.