

RELIGIOSIDAD INDÍGENA EN CONTEXTOS URBANOS. NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVIII¹

GERARDO LARA CISNEROS
Universidad Autónoma de Tamaulipas

¿Cuáles eran y cómo se manifestaron las creencias religiosas de los indios de la ciudad de México en el siglo XVIII, y cuál fue la posición de las autoridades, en especial las eclesiales, ante ello?

En los últimos años un importante número de historiadores y antropólogos de diferentes escuelas y vertientes teóricas han centrado su atención al asunto de la religiosidad indígena novohispana.² La mayor parte de los trabajos que sobre ello se han publicado abordan el tema teniendo como escenarios ámbitos rurales; esto resulta lógico si consideramos que la mayor parte de la población indígena novohispana se concentró en contextos campiranos, y que fue ahí en donde las religiosidades nativas se manifestaron con mayor intensidad, especialmente si se trataba de zonas marginales. En contraste, la población indígena que pobló las ciudades coloniales ha ocupado un lugar secundario en el mapa historiográfico de la religiosidad indígena colonial y menos

¹ Agradezco los útiles comentarios que las diferentes versiones de este trabajo recibieron de Felipe Castro, Juan Pedro Viqueira y los integrantes del seminario "Indios en las ciudades novohispanas".

² La bibliografía es extensa y por ello sólo señalaré algunos autores que bajo cierta perspectiva pueden ser representativos de la producción historiográfica del último cuarto de siglo, y que no referiré más adelante: 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, y *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Francés de América Latina, 1988. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, 2a. ed., México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992. Félix Báez-Jorge, *Dioses, héroes y demonios (Avatares en la mitología mesoamericana)*, Xalapa, México, Gobierno del Estado de Veracruz Llave, 2002; *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1998; *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, 2a. ed., Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1999; *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1988.

importante aún ha sido para la historiografía que se ocupa del estudio de temas urbanos en el mismo periodo. En este último campo historiográfico, la población indígena aparece como telón de fondo al momento de describir o estudiar las costumbres, festividades, ceremoniales públicos y religiosos de las ciudades, así como los espacios públicos. En todo caso se vuelven un tanto más visibles cuando el tema de interés son los grupos populares o marginales de Nueva España.³ Una tercera vertiente que ha tocado el tema, si bien de forma tangencial, es la que se ocupa del estudio de la Iglesia.⁴

El paisaje demográfico de las ciudades novohispanas del siglo XVIII, en especial de la ciudad de México, se podría dividir en cinco grandes grupos: indios, mestizos, castas, criollos y españoles. En su conjunto formaban un gran conglomerado que tradicionalmente había obedecido a un orden estamental que se había empeñado infructuosamente en jerarquizar los espacios urbanos asignados a cada uno de ellos, en especial en los que correspondían a indios y españoles. De esta manera, tradicionalmente, los grupos pobres como castas y en especial indios ocuparon las zonas que quedaron fuera de las trazas urbanas o bien los pueblos inmediatos a las ciudades, formando así núcleos demográficos marginales de las ciudades, es decir, poblaciones cuyo ritmo de vida

³ Sobre esta historiografía el número de autores es menor que en el caso anterior. Algunos ejemplos de ello son: Andrés Lira González, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, 2a. ed., México, El Colegio de México, 1995. O la obra de Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁴ Por ejemplo, entre otros autores, se puede consultar a Richard E. Greenleaf, "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, Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, v. XXII, n. 2, p. 138-166; Richard E. Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, Academy of American Franciscan History, enero de 1978, v. XXXIV, n. 3, p. 315-344; Richard E. Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; y Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. 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, Roberto Moreno de los Arcos, "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, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 1989, p. 7-20. Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004; Jorge Traslosheros, "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 Jorge Traslosheros, "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, México, 2002.

laboral y social giraba en torno de los vaivenes ciudadanos. La población de estos espacios transitaba de forma cotidiana entre sus pueblos y la ciudad, llevando y trayendo consigo productos comerciales, ideas, tradiciones, costumbres, noticias, modas, y todo tipo de equipajes culturales de ida y vuelta.

Con el crecimiento demográfico urbano muchos de los antiguos espacios indígenas se fueron incorporando al espacio plenamente ciudadano, transformándose de pueblos en barrios. Este paso fue importante, pues los barrios asumieron su nuevo papel urbano pertrechados con el andamiaje cultural y social característico de los pueblos. Así, los santos patronos del pueblo pasaron a ser los santos patronos del barrio; los vecinos del pueblo se convirtieron en habitantes urbanos que cada vez menos trabajaban sus milpas y cada vez más se ocupaban como servidumbre, vendedores de los mercados, cargadores, o cualquier otro trabajo digno de "gente menuda" en las ciudades; los campos de cultivo y de cría de animales poco a poco cedieron espacio al crecimiento de las manchas urbanas, y los mercados locales fueron absorbidos por los poderosos mercados de las ciudades. En el plano político los pueblos sucumbieron ante el tremendo calibre de los ayuntamientos urbanos, no sin dar antes algunas peleas dignas de David y Goliat en defensa de sus tierras y derechos. Con este proceso, las identidades locales de los pueblos se transformaron en identidades de barrio, y las añejas tradiciones de los pueblos tuvieron que adaptarse a los ritmos y exigencias de las dinámicas urbanas. En otras palabras, las identidades locales se transformaron en las nuevas tradiciones urbanas que nutrieron la construcción de las nuevas identidades ciudadinas.

Las ciudades novohispanas constituyeron escenarios en los que las identidades nativas se fueron diluyendo en la medida que el mestizaje se apoderó de la población. Durante algún tiempo los barrios de indígenas emigrados mantuvieron ciertas tradiciones que buscaban fortalecer los vínculos culturales y sus lazos de identidad étnica pero que al paso de las generaciones se fueron transformando en tradiciones nuevas más identificadas con los nuevos espacios urbanos que con sus terruños originales. Estas nuevas tradiciones vecinales tuvieron en el ámbito religioso uno de sus medios principales de expresión. La vida parroquial y sus fiestas favorecieron la organización de cofradías y hermandades que se convirtieron en bastiones en los que las identidades antiguas y nuevas se refugiaron. Los vecindarios indígenas de las ciudades tenían casas tan miserables que la mayor parte de las actividades cotidianas se realizaban en espacios comunes como los patios de las vecindades, las calles o las plazas, lo que llevó a sus habitantes a construir espacios de interacción que lo mismo sirvieron para el conflicto cotidiano que

para la complicidad. Por otro lado, la organización de la fiesta local era la oportunidad de interactuar colectiva y organizadamente en actividades económicas y religiosas con la venia de autoridades eclesiásticas y civiles. Dichas autoridades sancionaban el establecimiento de puestos de comida, pulquerías y otros “changarros” bajo la protección de una procesión religiosa u otra festividad piadosa. Esta situación cambió cuando las mismas autoridades comenzaron a ser sensibles ante los desórdenes morales (explícitamente sexuales), económicos y litúrgicos que tales circunstancias propiciaban.

Para el siglo XVIII los límites ideales que separaban étnicamente a los habitantes de las ciudades se habían diluido en buena medida y aunque los gobiernos ilustrados se empeñaron en restaurar de todas las maneras posibles esas demarcaciones, incluyendo la reforma a la traza urbana, la verdad es que el proceso de articulación de una cultura mestiza o híbrida estaba viento en popa y nada lo detuvo ya. Aunque para entonces una buena parte de la población urbana era reconocida como el “peladaje”, aún era posible identificar ciertos ámbitos en los que la matriz cultural nativa se refugiaba y camaleónicamente luchaba por no desaparecer. Las fiestas patronales y otro tipo de ceremonias religiosas fueron algunos de los lugares preferidos para el refugio del “núcleo duro” de las ancestrales religiosidades nativas.⁵ No se malentienda, no se trata de señalar la supervivencia de las religiones indígenas en las ciudades dieciochescas o de presentar cómo los indios se negaban a abandonar sus antiguas creencias. Al contrario, me interesa señalar cómo la religión católica fue aceptada y reproducida por los indios desde sus propias matrices culturales, y cómo para el siglo XVIII los naturales que habitaban las ciudades eran “buenos católicos pero malos cristianos...”,⁶ situación que para los severos ojos de la religiosidad racionalista ilustrada no podía ser aceptada. Ante una religiosidad tan poco apegada a los cánones ortodoxos los clérigos ilustrados optaron por la represión como el camino para enmendar las desviaciones.⁷

Es un hecho que la religiosidad de los habitantes indígenas de la ciudad dieciocheca había dejado de ser patrimonio exclusivo de algún

⁵ Empleo aquí el concepto de “núcleo duro” de la religión mesoamericana acuñado por Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 335-390.

⁶ William B. 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 El Colegio de México, 1999, v. 1, p. 74.

⁷ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 269.

grupo indígena para convertirse en un bien cultural que podría ser definido como “popular”. Para entonces los mercados, plazas, templos, calles, vecindades y arrabales de la ciudad habían sido el escenario de décadas de convivencia, contacto, préstamos, intercambios y mezclas de elementos culturales que habían terminado por amalgamarse. Prácticas de magia amorosa, médica y adivinatoria procedentes de Europa o África eran algunos de los factores más claramente visibles en el proceso de préstamos y contagios culturales que lenta pero constantemente avanzaron en la construcción de nuevas identidades urbanas, proceso del mayor interés pero de difícil rastreo en las fuentes documentales.

En la ciudad de México existieron algunos ejemplos de devociones urbanas vinculadas a imágenes milagrosas identificadas con algún pueblo indio como el Cristo de Ixmiquilpan, venerado en el convento de Santa Teresa,⁸ la famosa Capilla de los Mixtecos, en la que se oficiaba en esa lengua y en zapoteco dentro del conjunto conventual de Santo Domingo;⁹ la capilla de “indios extravagantes y chinos” (filipinos), y las doctrinas de indios (lo mismo dentro de la ciudad que en los pueblos circunvecinos) que, en su mayoría, fueron secularizadas en el siglo XVIII por el arzobispo Lorenzana.¹⁰ Están también las muchas manifestaciones de devoción indígena en santuarios que sin ser necesariamente ciudadanos se encontraban fuertemente vinculados a la ciudad, por ejemplo, las vírgenes de los santuarios del Tepeyac y de Los Remedios.¹¹ En todos estos casos los indios tuvieron actividad constante y presencia cotidiana que era aceptada y fomentada por autoridades eclesiales, en tanto que transcurría dentro de lo que la Iglesia consideraba “aceptable”.

⁸ Véase William B. Taylor, “Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico”, en *The American Historical Review*, octubre 2005, v. 110, n. 4, p. 945-974. Del mismo autor, *Ministros...*, v. 1, cap. 3 “Temas de religión local”, p. 73-110, así como v. 2, cap. 11, “Santos e imágenes”, p. 395-448. También véase Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 18, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 13-30. Así como Ignacio Carrillo y Pérez, *Historia del Santo Cristo del Cardonal o Ixmiquilpan, llamado hoy de santa Teresa*, apud José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3a. ed., México, Editorial Fuente Cultural, 1947, p. 251.

⁹ Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Imprenta de la Reforma, 1882-1883, v. 2, p. 17-18.

¹⁰ Taylor, *Los ministros...*, v. 1, cap. 4, “Llegar a ser cura párroco”, p. 113-146. Véase también el artículo de María Teresa Álvarez-Icaza en esta obra.

¹¹ Sobre el culto a las vírgenes del área de la ciudad de México existe una amplísima bibliografía, aquí sólo enuncio a manera de ejemplo el texto ya citado de Taylor, *Los ministros...*, v. 2, cap. 11, “Santos e imágenes”, p. 395-448.

Los indios tuvieron participación en situaciones que pueden ser descritas como “de conflicto”, en las que la insatisfacción de la Iglesia ilustrada fue evidente; precisamente por ello nos pueden mostrar algo más de la naturaleza de la religiosidad indígena del siglo XVIII en la ciudad de México. La Iglesia ilustrada consideraba a la ignorancia como el origen de las equivocaciones y desviaciones en el culto, tanto en la clerecía como en la feligresía. Por ello, procuró controlar los excesos de los curas y fieles, evitando la superstición y promoviendo la educación en unos y otros. Repasemos brevemente cuatro ejemplos: el Carnaval y la Cuaresma; la fiesta de la Virgen de los Ángeles; la fiesta de Muertos en el cementerio del Hospital Real de Naturales y la procesión de Corpus Christi.¹²

El Carnaval es la fiesta de los excesos y de la inversión de órdenes por excelencia, y al menos en la ciudad de México la que contó con mayor participación indígena de todas. En ella los indios acostumbraban andar enmascarados, vestirse de mujeres o de viejos, escenificar la parodia de un juicio que terminaba con un ahorcado de un árbol, o ejecutar diversas danzas (como la de los *huehuenches*). Según las autoridades virreinales y eclesiásticas estas actividades en su conjunto se prestaban para cometer diversos excesos de orden moral, y exigían que no se realizaran ni ceremonias sospechosas de paganismo, ni ritos de inversión social.¹³ Las constantes prohibiciones que el Santo Oficio estableció en sendos edictos de 1679 y 1700, fueron secundadas por otro edicto del arzobispo de México en 1722. Sin embargo, fue el poder virreinal el que logró, a través de varios bandos proclamados por el virrey de Casafuerte, la muerte definitiva de la fiesta de Carnaval, situación que fue ratificada por una real cédula en 1780. El resultado fue que la fiesta abandonó la ciudad para trasladarse a los pueblos de indios, mostrando así que las autoridades tuvieron un especial cuidado en mantener el control de las manifestaciones “paganas” al interior de la ciudad y que fueron más laxas en los escenarios rurales. Un ejemplo de este comportamiento pagano es el que fue denunciado al Tribunal del Santo Oficio por Juan Antonio López Barba, quien en plenas carnes-tolendas denunció a unos indios por jugar con una muñeca que decía se parecía a la imagen de “Nuestra Señora”.¹⁴

La Cuaresma, inevitablemente unida al Carnaval, era el periodo de mayor celo religioso, durante el cual la austeridad, la medida, la

¹² En la enunciación de estos ejemplos he seguido a Juan Pedro Viqueira, *op. cit.*, cap. 3, “El desorden o las diversiones callejeras”, p. 132-241.

¹³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴ AGN, *Indiferente virreinal*, caja-exp. 4380-039. *Inquisición*. Año 1692, f. 2. Productor Juan Antonio López Barba.

abstinencia y la templanza señoreaban la vida del reino.¹⁵ La devoción indígena tradujo esta devoción máxima a una fiesta que fue la escenificación de la pasión de Cristo y en la que, según la Iglesia ilustrada, los indios cometían excesos de todo tipo en vez de mantener la privación y austeridad propias de la Cuaresma. Pronto las autoridades se dieron cuenta que entre mayor disciplina impusieran al Carnaval, los excesos durante la cuaresma eran más frecuentes. El equilibrio final se logró disminuyendo el rigor en la vigilancia del Carnaval y aumentando la tolerancia durante la Cuaresma, así como impulsando otro tipo de diversiones que iban más acordes con la mentalidad ilustrada, como los paseos por los canales aledaños a la ciudad, donde por cierto pronto comenzaron a cometerse de manera más frecuente los "excesos" que las autoridades quisieron evitar.

La fiesta de Nuestra Señora de los Ángeles se celebraba el 2 de agosto y su templo se localizaba entre Santiago Tlatelolco y San Miguel Nonoalco.¹⁶ La devoción a esta virgen se asociaba a la protección en contra de catástrofes naturales como inundaciones y terremotos, y su fiesta gozaba de gran popularidad entre la población indígena de la zona norponiente de la ciudad de México. Para el arzobispo don Juan Antonio Vizarrón, los festejos de esta virgen, así como los del cercano Santiago Apóstol, fueron muestra de resabios de idolatría así como de excesos reprobables asociados a la embriaguez que producía el pulque. Vizarrón cerró el templo de los Ángeles durante siete meses en 1745, situación que a la postre resultó un duro golpe para la fiesta patronal.

La fiesta del 2 de noviembre, o día de Muertos de 1766, fue el escenario en el que el administrador del Hospital Real de Naturales prohibió el paso nocturno de los indios que querían entrar al camposanto del hospital para visitar las tumbas de sus familiares. Para los ilustrados, la costumbre indígena de visitar los cementerios por la noche llevando ofrendas en comida y bebida, no eran más que supersticiones que terminaban en borracheras y excesos.

La procesión de Corpus Christi siempre contó con la importante participación de los indios de los barrios y de los pueblos aledaños a la ciudad, quienes no sólo acudieron como devotos, sino que se encargaron de preparar las enramadas y el adorno general por todos los lugares que dicha procesión pasaba. En 1790, el virrey segundo conde de Revillagigedo prohibió la participación de coches de la caballería, así

¹⁵ Un interesante acercamiento a este tema se encuentra en Viqueira, *op. cit.*, cap. 3, "Don Carnal y doña Cuaresma", p. 138-152.

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

como el establecimiento de puestos de pulque y comida, pues alegaba que eso fomentaba la falta de devoción y propiciaba la superstición.

Los afanes eclesiásticos por controlar y reducir los comportamientos religiosos desviados de los indios no eran nuevos. Durante los primeros cincuenta años posteriores a la caída de Tenochtitlan, y tan sólo en la diócesis de México, hubo más de 35 procesos por idolatría y delitos de fe cometidos por indios en la ciudad de México y el sistema metropolitano establecido alrededor del lago de Texcoco, entre los que se incluye el famoso proceso en que se dio muerte al cacique de Texcoco, don Carlos Ometochtzin Chichimecatecotl. Estos procesos culminaron en actos escenificados en espacios públicos de la ciudad, emblemáticos del poder civil y/o eclesial, sitios que se encontraban a la vista de toda la población, especialmente de los indios, por ejemplo: la plaza mayor, la catedral en construcción o alguno de los templos de las órdenes mendicantes.

Asimismo, las calles de la ciudad de México fueron el marco de las procesiones en las que los penitentes fueron expuestos públicamente. La mayor parte de estas ceremonias se llevaron a efecto entre las décadas de los años 30 y 40 del siglo XVI, para disminuir notablemente durante el siglo XVII y reaparecer durante el siglo XVIII, en el que encontramos al menos cuatro autos de fe generales en la ciudad de México (1714, 1723, 1753 y 1755), y por lo menos otros ocho particulares que tuvieron verificativo en la ciudad de Toluca y en diversos poblados cercanos a dicha ciudad y de la capital del virreinato.

De inmediato salta a la vista que los castigos impuestos a las heterodoxias religiosas de los indígenas iniciaron en un grado alto de severidad, para luego entrar en un periodo de benevolencia y tolerancia que en parte propició que algunas prácticas consideradas como “desviaciones” por la Iglesia se perpetuaran. De hecho, la actividad judicial de la Iglesia Católica y en especial del Provisorato de Naturales del Arzobispado de México, en lo que toca a la persecución de idolatrías y desviaciones religiosas de los indios durante el siglo XVII fue menor en comparación con lo que los registros documentales muestran para los siglos XVI y XVIII.¹⁷

Al parecer fue durante el siglo XVIII cuando la Iglesia novohispana empezó a evidenciar una crítica y un cambio en las formas de vigilan-

¹⁷ Debo recalcar que me refiero al caso del Arzobispado de México, pues en otros obispos no necesariamente sucedió de igual manera, especialmente en lo que toca al caso de Oaxaca donde de hecho existió una cárcel especial para indios idólatras. Véase Rosalba Piazza, “Los ‘mártires’ de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo”, en *Historia Mexicana*, v. LVIII, n. 2, México, El Colegio de México, 2008, p. 657-752; o “Los procesos de Yanhuítlan (1544-1547): algunas nuevas preguntas”, en *Colonial Latin American Review*, v. 14, n. 2, 2005, p. 205-230.

cia, persecución y castigo de las heterodoxias religiosas cometidas por los indios en el Arzobispado de México. En general, se registró una intención institucional, y no tanto individual como sucedió con los extirpadores de idolatrías del siglo XVII, por mantener un mayor control sobre las conductas y las prácticas desviadas de los indios tanto de orden moral como doctrinario. Fue así que empezó una búsqueda de nuevas formas o maneras de castigar que no sólo penalizaban y ofendían el cuerpo como una manera de escarmiento o reprimenda ejemplar, pues al mismo tiempo se buscaba mostrar benignidad y piedad fundadas en principios racionales. En parte, fue por ello que durante el siglo XVIII tanto el Provisorato de Naturales del Arzobispado de México como las autoridades de la ciudad de México buscaron tener un mayor control sobre las prácticas y actividades del vulgo, y especialmente de los indios, fomentando así una actitud más policiaca, pero aplicando castigos menos centrados en el suplicio del cuerpo a través de la tortura y con una vocación más decidida por el encierro y el escarnio público.¹⁸

La principal tarea de la Iglesia en América con respecto a los indios fue rescatar esos millones de almas. En un primer momento, la lucha fue por desterrar los errores que “el Maligno les había implantado” y que tanto horrorizaron a los evangelizadores del siglo XVI. Sin embargo, esta idea tan cara para la religiosidad barroca fue substituida por posiciones de orden racionalista en el siglo XVIII. Esto no significó que la Iglesia renunciara a la persecución de las desviaciones ni que dejara de considerar la idolatría o la hechicería graves desviaciones que amenazaban el bienestar de la población indígena. Por el contrario, el cambio de tiempos y el advenimiento de las reformas del siglo XVIII fueron importante ocasión para redoblar los esfuerzos por imponer la ortodoxia y vigilar los comportamientos de una población indígena que ya para entonces no podía ser vista como “recién convertida”, pero sí como gente rústica y dominada por la ignorancia.

Al menos los dos primeros autos de fe generales para indios organizados por el Provisorato de Naturales del Arzobispado de México en

¹⁸ Tal parece que las fuentes que refieren la vigilancia de costumbres y heterodoxias de la población indígena de la ciudad de México en el siglo XVIII coinciden en términos generales con las conclusiones a las que llegó Michel Foucault en sus reflexiones sobre los castigos corporales y el control de la población. Para ellos se puede consultar varios de sus trabajos, entre los cuales se puede señalar los siguientes: Michel Foucault, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2005; *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, presentación de Fernando Savater, ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1990; *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, introd. y trad. de Miguel Morey, Madrid, Alianza, 1994; *Estrategias de poder*, introducción, trad. y ed. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Barcelona, Paidós, 1999.

el siglo XVIII contaron no sólo con la anuencia del Santo Oficio sino con su asesoría, según se desprende de una carta que el provisor de indios, don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, envió a los señores inquisidores (Cienfuegos, Garzón y Palacio) preguntando su opinión sobre el auto de fe para indios escenificado en la parroquia de San José, de la doctrina de San Francisco en la ciudad de México en 1714, y a la que el Santo Oficio respondió con beneplácito¹⁹. Con ello se buscaba:

dar cumplimiento a mi obligación en el ejercicio de juez provisor vicario general de los naturales de este arzobispado pasé a dar cuenta a vuestra señoría como había discurrido de cinco reos que tenía sentenciados sacarlos a penitencia pública en Auto de Fe, y aunque *la costumbre de mis antecesores había sido castigarlos a cada uno en su parroquia remitiendo al padre ministro la ejecución de la sentencia y absolución de la censura, la experiencia me enseña ser necesarias mayores demostraciones para que el tardo conocimiento de los indios, viendo el aprecio que se hace de nuestra santa fe que se les enseña, la recibiesen con mayor veneración, y para dársela a entender era preciso autorizar el auto en la mayor solemnidad posible*, determiné por ello de realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos...²⁰

Todo parece indicar que éste de 1714 fue el primer auto de fe general para indios que se hizo en Nueva España de manera oficial desde la ejecución del caique don Carlos en 1539. Además, es de gran relevancia percatarse de los motivos que argumenta el provisor de indios, Juan Ignacio Castorena y Ursúa, ya que se señala con nitidez la función didáctica de la ceremonia, recalcando con precisión además la necesidad de darle al acto “la mayor solemnidad posible”.

En el mismo sentido se encuentran las disposiciones que el provisor de indios, Francisco Jiménez Caro, determina para el auto de fe general para indios de 1753, pues exige que asistan “los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos”²¹ y en el de 1755 consta que asistieron el “promotor fiscal de esta curia eclesiástica, su alguacil mayor, notarios y ministros, curas, clérigos y religiosos de las parroquias de naturales de estos contornos, los gobernadores, alcaldes y demás oficiales de su república”.²² Era claro que el mensaje del

¹⁹ “Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad”, 1714, AGN, Inquisición, v. 1305, exp. 13.

²⁰ *Ibid.* El subrayado es mío.

²¹ José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables (1752-1758)*, en Joaquín García Icazbalceta, *Documentos para la historia de México*, 1a. serie, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1854, t. 4 (1752-1754), p. 94.

²² Castro Santa-Anna, *op. cit.*, p. 176.

auto de fe para indios estaba dirigido lo mismo a los ministros que a las autoridades indígenas, así como a la gran masa de indios que habitaban la ciudad de México y sus alrededores y que eran quienes asistían como público general a estas fastuosas ceremonias y las procesiones que las complementaban.

“Auto de fe” significa literalmente “acto de fe”, lo que en la época colonial era sinónimo de efecto moral y representación (teatral) de la fe. De ello deriva su importancia como ceremonial público y especialmente urbano. Por otro lado, su condición de representación también le ubica como parte de las manifestaciones del teatro religioso en el mismo plano que estaban los autos sacramentales, los autos de la pasión o los cuadros vivos de escenas bíblicas que se incluían en las procesiones del *Corpus Christi*,²³ o las escenificaciones teatrales empleadas por el clero mendicante durante la época de oro de la evangelización en Nueva España.²⁴

Por otro lado, a diferencia de las representaciones antes señaladas, el auto de fe tiene la particularidad de que se produce con acusados verdaderos, que conocen seguramente su papel, pero que no son actores en el sentido literal del término. A diferencia del teatro, en el auto de fe no se hacen ensayos, pues el espectáculo es definitivo, único y absolutamente dramático. Los únicos “actores permanentes” o que pueden tener varias participaciones en escenarios de diferentes montajes son los propios provisosores, que suman a su papel el de escenógrafos. El público, o al menos parte de él, también tiene la posibilidad de participar en varias representaciones, así como los vendedores y otros mercachifles que con frecuencia estaban presentes en estas ceremonias.

El auto de fe para indios es muchas cosas simultáneamente pero dentro de un contexto urbano es en primer lugar, una *presentación* pública de la abjuración, de la reconciliación y del castigo que sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las inquisiciones hispánicas, y con un discurso y una dimensión teatral evidentes, que toman cuerpo directamente en el tablado, en la escenografía y en la distribución de los papeles con personajes reales.

²³ Cf. B. W. Wardropper, “Simbolismo en la procesión del Corpus”, en *Introducción al teatro religioso del siglo de oro (evolución del auto sacramental: 1500-1648)*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 31-44.

²⁴ Véase por ejemplo, lo señalado por Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, libro segundo, cap. V, “El teatro edificante”, p. 304 a 319. Otro ejemplo es el de María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas), en especial, los capítulos II, “El carácter simbólico del teatro náhuatl”, p. 15-34; V, “El teatro híbrido, el ídolo como personaje”, p. 93-96; y VII, “Siglo XVIII: Tampoco se hace la luz en el teatro mexicano”, p. 132.

El auto de fe para indios tiene una dimensión ritual que transcurre de manera simultánea y paralela a su condición de espectáculo teatral preferentemente urbano. Como todo ritual, el sentido del auto de fe para indios se encuentra en la secuencia de sus partes o de los actos de quienes participan en la ceremonia.²⁵ Los lugares, las posturas, los gestos y las palabras no son casuales ni pasan inadvertidos, todos y cada uno tienen intención y funciones definidas previamente, y su complejidad varía según los contextos históricos precisos en los que el ritual se desarrolla. Por eso mismo, y como toda acción humana, el auto de fe para indios presenta momentos de mayor intensidad resultado de su propia evolución histórica y geográfica; no obstante, en tanto que funciona como un rito se sujeta a una liturgia que le llevan a constituir en sí mismo un tiempo sagrado y permanente.²⁶

Muchos factores intervinieron en la ingeniería ritual del auto de fe inquisitorial, y de alguna manera esto permeó de manera tangencial a los autos de fe para indios. En el caso de los autos de fe inquisitoriales, hay que señalar que tenían una jurisdicción de doble naturaleza o *mixtifori*, en la que el rey español era garante legal y el papa garante de ortodoxia religiosa y moral, lo cual propició multitud de roces entre autoridades religiosas y civiles que terminaron por situar a la Inquisición en un nicho particular en el que gozaba de autonomía sólo sometida al papa y al rey. Por lo mismo, en lo que corresponde al auto de fe inquisitorial, autoridades de segundo rango en el contexto imperial como obispos, virreyes o cabildos locales se veían disminuidos en tanto que no gozaban de fuero alguno frente al tribunal inquisitorial; en este sentido, su participación dentro del ceremonial inquisitorial, especialmente dentro del auto de fe para indios, tenía dos alternativas: mantenerse en franca discreción ocupando papeles secundarios o como protagonista de incómodos roces de etiqueta en los que casi siempre salieron perdiendo.

La fecha y el lugar para la realización del auto de fe para indios resultaron elementos de suma importancia y significación para todos los participantes del ritual-espectáculo,²⁷ en particular, para la población indígena urbana en el caso de interés de este breve ensayo. La fecha

²⁵ Véase el estudio clásico de Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986..

²⁶ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Origen-Planeta, 1985, cap. 2 "La regeneración del tiempo", p. 51-86.

²⁷ Sin referirse a los autos de fe para indios, Eliade ha llamado la atención sobre la importancia de la repetición precisa del ceremonial para la hierofanía ritual y la construcción del espacio y tiempo sagrados, o sea los permanentes, véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1992.

fijada, de hecho, puede tener una fuerte carga simbólica que refuerza el significado del auto de fe para indios y, de igual manera, el lugar seleccionado puede constituir por sí mismo un decorado capaz de expresar la posición institucional de la Inquisición. El uso del tiempo ritual es de gran importancia, pues la tendencia fue realizar anualmente la ceremonia, pero siempre procurando elegir fechas propicias al significado de la fiesta-sacrificio. En el caso de la inquisición novohispana el auto de fe para indios también adquiere el carácter de un rito fundacional, pues no es extraño que buena parte de estas ceremonias se hicieran coincidir con el mes de instauración del Tribunal del Santo Oficio en estas tierras, es decir en noviembre. Curiosamente el Provisorato de Indios realizó, durante el siglo XVIII, más de un auto alrededor de dichas fechas. Es evidente la intención de inquisidores y provisoros de indios por hacer coincidir el día de la ceremonia con un domingo, cuyo carácter excepcional se crea a través de toda una serie de entredichos: "realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos: en cuanto pude con sus prudentísimas direcciones las puse en práctica el domingo"²⁸ o "y se ejecutó en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723".²⁹ La misma intencionalidad fue expresada por el cura de Churubusco, que arrancó de las manos de sus feligreses los ídolos que habían escondido durante doscientos años:

cité a los indios como se acostumbre en misa mayor, avisándoles después del evangelio concurriesen todos el domingo siguiente y los que pudieren trajeran leña que era necesaria. Y llegando el domingo aplazado, se cantó la misa al santísimo sacramento, y después del evangelio plática sobre el aprecio, y veneración, culto y honra que se le debe a él nuestro verdadero Dios y señor [...] Acabada la misa mandé en la plaza poner una hoguera, y en ella se quemaron la culebra e ídolos, no porque fueran capaces de combustión, sí por desprecio, y para que la piedra quemada estuviere más fácil de quebrar como se ejecutó, haciendo de ellos menudos pedazos, y en este estado hice poner los

²⁸ "Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad", 1714, AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13.

²⁹ "Testimonio de los autos que se siguieron en este juzgado de indios del Arzobispado de México contra el ídolo indio cadáver del Gran Nayarit, que adoraban los nayaritas, que remitió el excelentísimo señor virrey marqués de Valero por despacho de ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero dignidad de esta metrópoli, como provisor y vicario general de los indios de la Nueva España, para que se diese su sentencia, que dio, y a otros siete reos, y se ejecutó en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento Grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723", AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6.

fragmentos todos en una tabla, y en un hoyo, que estaba prevenido en la caballeriza de esta casa se enterraron, en donde si en algún tiempo se quisieren ver, pueden hallarse.³⁰

En la economía ritual del auto de fe para los indios no hay desperdicio; es posible que este ritual no se celebrara con la frecuencia que quizás hubiesen deseado sus promotores simplemente por sus elevados costos pecuniarios, como bien ha señalado Solange Alberro en referencia al auto de fe inquisitorial. Por lo mismo, señala la investigadora, el auto de fe inquisitorial fue “la ceremonia más preñada de sentido, la que mejor expresa el poder inquisitorial”.³¹ Los provisos de indios se percataron del alto impacto que el auto de fe inquisitorial producía en la población y decidieron llevarlo de manera directa ante la población indígena como un remedio eficaz contra las desviaciones del dogma y de la moral, tan comunes entre los naturales. Así, por ejemplo:

La mañana del 24 [de febrero de 1753], en la iglesia principal de nuestro padre San Francisco, tuvo auto de fe el Sr. Dr. D. Francisco Jiménez Cano [*sic* por Caro], visitador que fue de los arzobispados de Sevilla y de éste, canónigo penitenciario de esta santa iglesia, provisor y vicario general de indios y chinos de este arzobispado. *Formóse en el lado diestro de su presbiterio el tribunal que ocupaba dicho señor; a su lado el promotor fiscal, circunvalando dicho presbiterio en bancas los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos: en medio de su anchurosa capilla mayor se formó la media naranja; al lado diestro en bancas forradas de terciopelo el alguacil mayor de la curia, notarios mayores y menores y padrinos de los reos; al siniestro las gradas en que estaban sentados quince reos con corozas y sogas, diez indios y cinco indias.* Duró este acto desde las seis de la mañana hasta las dos de la tarde, en que se leyeron sus causas por casados dos veces, hechiceros e idólatras: el concurso fue desmedido de todas clases de sujetos en la iglesia, coro y tribunas, y mucho más en las calles la mañana siguiente 26, por donde los pasearon, dándoles doscientos azotes a siete de ellos.³²

Es importante notar la significación del ritual en sí mismo, de la disposición de los espacios y de la distribución espacial, y de lo que esto pudo decir a quienes participaban en él como actores principales (acusados o jueces), secundarios (invitados) y en especial el significado

³⁰ “Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco”, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), Secretaría arzobispal, Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12, 1727.

³¹ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica. 1988, p. 77.

³² Castro Santa-Anna, *op. cit.*, t. IV, p. 94.

que estos rituales podrían tener para el mayor contingente de actores semi-pasivos de esta teatralización, es decir, la gran masa de asistentes indígenas, a quienes iba dirigido el mensaje principal.

En primer lugar hay que recalcar la relevancia del sitio en el que se emplaza la ceremonia del auto de fe para indios en Nueva España. Éste debe ser un espacio público y notable dentro del paisaje urbano: abierto, por ejemplo una plaza pública —por lo general la plaza mayor, lo que le daba mayor realce al ritual—; o cerrado, como un templo con destacada presencia arquitectónica —la iglesia mayor o alguna bajo la tutela del clero mendicante, significativo además porque ellos fueron los primeros evangelizadores, e incluso la parroquia del pueblo al que pertenecen los penitenciados. La idea es que el espacio de que se trate sea de acceso libre a la población indígena; no obstante, es importante resaltar que llevar a cabo la ceremonia en una plaza no sólo permitía la participación de un mayor número de asistentes, sino que el acto cobraba significación al estar enmarcado por los edificios de gobierno, el templo y las casas principales. En este caso era como una forma de hacer presente, y partícipe, a la sociedad entera. Por otro lado, llevarlo a cabo dentro de un templo equivalía a darle una mayor solemnidad al ritual y enfatizar su carácter religioso; por lo mismo debía de estar al alcance directo de menos personas.

Sin importar que la realización del auto de fe para indios se realizara en una plaza pública o dentro de algún templo, en ambos casos la escenificación del espectáculo se trasladaba a buena parte del ámbito urbano, en especial a los mercados y lugares concurridos, pues las sentencias, que frecuentemente eran de azotes y escarnio público, transitaban como procesiones públicas cubriendo recorridos simbólicos por las partes más representativas del ámbito urbano.³³ El impacto de estas procesiones era mayúsculo, pues iban acompañados de trompeteros que anunciaban la llegada del cortejo, que también se acompañaba de cánticos e inciensos. Por otro lado, los penitenciados por el Provisorato de Naturales sólo se diferenciaban de los inquisitoriales en la medida que no usaban sambenito, pues iban con el torso desnudo y azotado, aunque sí usaban coraza, cuerda atada al cuello, vela verde (el color de la esperanza en su reconciliación y reintegración a la *ecúmene* católica, en lugar de su excomunión).

El auto de fe para indios en sí mismo era la ceremonia en la que se leía la sentencia a los condenados. Una de las múltiples funciones

³³ Por desgracia, y hasta donde he podido investigar, ni cronistas, ni viajeros, ni documentos de archivo describen las posibles rutas de estas procesiones; sólo se habla de esos recorridos en forma general.

de este ceremonial era hacer evidente no sólo la culpabilidad de los acusados, sino patentizar la alta dignidad de los jueces en oposición a los pecadores. Por ello la distribución de la escenografía ritual, como hemos visto en la breve descripción del auto de fe para indios de 1753 que se cita líneas arriba, seguía disposiciones precisas. Pero ¿cómo leer esta distribución espacial y cómo interpretar el emplazamiento de los personajes? Pues igual que como se podía interpretar esta exacta distribución espacial en los autos de fe inquisitoriales: “podemos distinguir tres partes funcionales en su composición: la zona de los inquisidores, la zona opuesta, destinada a los condenados y una zona central en la que se instalaba el altar de abjuración”.³⁴

Las penas establecidas por la justicia ordinaria no rebasan el castigo corporal; eso incluía la tortura como método válido para lograr la confesión de los acusados, para lo cual los provisosores se valían, al igual que los inquisidores, del brazo secular. En realidad, es inexacto decir que la justicia ordinaria no condenó a la hoguera a nadie después del cacique don Carlos de Texcoco. La verdad es que durante el siglo XVIII algunos autos de fe para indios recurrieron a la quema de efigies, y por supuesto a la quema de ídolos, que en la mentalidad indígena eran receptáculos de la divinidad, lo que debió ser de altísimo impacto para la población nativa, asunto que seguramente fue sabido y capitalizado por los provisosores. Esto es un tema que por supuesto debe ser considerado por el análisis del historiador contemporáneo.

El caso más notable de una quema organizada por el Provisorato de Indios se suscitó en el auto de fe general para indios de 1723, cuando el provisor Castorena y Ursúa mandó traer la momia del Gran Señor del Nayar para ser incinerado en el mismo lugar donde se encontraban los quemaderos del Santo Oficio en la ciudad de México, es decir, frente al templo franciscano de San Diego, en las inmediaciones del límite urbano hacia el poniente. Es posible que dicho auto de fe general para indios fuera el más espectacular que la justicia ordinaria escenificara en el siglo XVIII, y por lo mismo en el que más recursos invirtiera y el que contara con mayor número de asistentes indios y no indios.

¿Por qué organizar un auto de fe para indios en la ciudad de México pero con indios nayaritas, siendo que esta nación se encontraba a cientos de leguas de distancia y no podrían presenciar semejante ceremonia? ¿Por qué no mejor realizar el auto de fe para indios en la misma Sierra del Nayar o acaso en la sede del obispado al que pertenecía, es decir, en la ciudad de Guadalajara? ¿Por qué invertir tantos recursos en llevar hasta la ciudad de México una momia desde una región de tan

³⁴ Bethencourt, *op. cit.*, p. 295.

difícil acceso y tan lejana?³⁵ ¿Por qué enfrentar además los contratiempos de trasladar una momia que seguramente se encontraba en malas condiciones luego de haber sido prácticamente desecha a golpes por los horrorizados militares que acompañaron al padre jesuita que descubrió e incendió los oratorios del Gran Nayar?

Aventuraré algunas posibles respuestas. Lo primero es que para el Provisorato los gastos que una ceremonia como la que se escenificó para quemar al gran ídolo del Nayar era una inversión más que justificada si se consideraba el fuerte impacto simbólico que podría significar la quema del cuerpo momificado de una deidad en la mentalidad de los indios que presenciaran o se enteraran de tan magno acontecimiento. Para la mentalidad indígena el cuerpo momificado de una deidad no era una entidad inanimada sino el recipiente de esa substancia divina propia de los dioses y que no abandonaba el cuerpo sin vida, razón por la cual la momia era objeto de culto en la Sierra del Nayar. Para los indígenas, la momia era el recipiente humano del dios. La inversión del Provisorato de Naturales, su apuesta, no era tanto en el plano económico material como en el de lo económico simbólico: una forma de acceder a los recursos que desde el siglo XVI habían dejado de ser empleados por el clero en su labor evangelizadora. La aparición de la momia del Gran Señor del Nayar proporcionó a los curas la ocasión de culminar un auto de fe para indios sin quebrantar las disposiciones del monarca. Para esta ceremonia se mandó traer a la capital a todos los indios que encabezaban las repúblicas de indios de pueblos cercanos, así como a sus respectivos curas párrocos y a otras autoridades. Por supuesto se contó con la asistencia de los barrios indios de la ciudad, y con una gran masa de curiosos y de asustados naturales, temerosos de enfrentar una suerte semejante.

Para el Provisorato de Naturales celebrar esta ceremonia era importante pues con ella podía hacer público su mensaje de autoridad y legitimidad en cuanto a la vigilancia de las costumbres de los indios. El

³⁵ El asunto del manejo de las momias indígenas es interesante y lo dejaré para tratar con mayor profundidad en otro espacio. Aquí sólo señalaré que la importancia y número de las momias indígenas en el área andina fue de mucho mayor relevancia que en Nueva España. Entre otros, puede verse Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977. Así como los trabajos de autores que han estudiado el tema en fecha más reciente como Kenneth Mills, *An Evil Lost to view?: an Investigation of Post-evangelisation Andean Religion in Mid-colonial Peru*, Liverpool, University of Liverpool, Institute of Latin American Studies, 1994, e *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extermination, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997. Y también 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-Fideicomiso Historia de las Américas, 2001.

hecho de celebrar una ceremonia tan fastuosa en la ciudad capital era de relevancia porque tenía una utilidad inmediata para la población de la ciudad, es decir, para los vecinos, en especial para los de origen indígena. En este sentido, se puede decir que el auto de fe para indios funcionó como una ceremonia pública (en cuanto a que se hizo para el conocimiento de la población), y para el público, es decir, que iba dirigida fundamentalmente a los vecinos de la ciudad y sus pueblos indios.³⁶ En este mismo sentido, en tanto que el auto de fe para indios fue una ceremonia mixta, es decir, en la que intervinieron tanto autoridades eclesiásticas como civiles se ajustaba a lo que Hipólito Villarroel definía en estos términos: “observancia de las fiestas, método en las cofradías, procesiones, lutos y otros establecimientos mixtos de eclesiástico y civil, para el libre ejercicio de nuestra religión católica, con el fin de hacerla observar y poner los medios conducentes para la conservación de la salud pública, para la corrección de las costumbres y para la comodidad de los habitantes...”³⁷

Trasladar a la ciudad de México el castigo de un pecado escenificado en una región tan distante como el Gran Nayar obedeció, al menos en parte, a que los actos idolátricos de los indios de aquella distante zona constituían un escándalo público en tanto que infringían normas morales y religiosas de manera abierta; por ello, la mejor manera de atacarla, era a través de un acto capaz de transmitir un mensaje público contundente, dirigido en especial pero no exclusivamente, a la población de origen nativo. La mejor manera de acabar con los vicios públicos era con una reprimenda igualmente pública, es decir, combatir “fuego con fuego”.

La Iglesia católica, en este caso el Provisorato de Naturales, era la principal promotora de la publicidad considerada legítima ya que a través de ella se difundía la devoción, la piedad y el buen comportamiento, indispensables para la sana reproducción de la sociedad. En este renglón no sólo se incluye a los autos de fe sino a todas las ceremonias públicas promovidas por la Iglesia y otras autoridades como las de la ciudad de México o las virreinales; entre estas ceremonias se cuentan

³⁶ Sobre el concepto de lo público como lo que concierne al pueblo y de lo público como publicidad, véase desarrollo del concepto de lo público y el papel de las ciudades en ello se recomienda Annick Lempérière, “República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)”, p. 54-79, en François-Xavier Guerra *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos-Fondo de Cultura Económica, 1998.

³⁷ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la Capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público*, introd. de Beatriz Ruiz-Gaytán, México, CONACULTA, 1994, p. 139.

procesiones, fiestas y demás escenificaciones que se tenían por teatro la ciudad misma a través de sus plazas, calles y demás lugares públicos.³⁸ La popularidad de estos ceremoniales en los siglos XVII y XVIII en Nueva España buscaba el mayor boato posible, pues se consideraba que entre más espectacular fuera más atraería a la feligresía y mayor la promoción piadosa que alcanzaría. En este sentido, se trata necesariamente de un acto público, es decir, que necesita de la participación de la población. Así, el auto de fe para indios jugaba un doble papel publicitario: positivo en tanto que advertía de las faltas que los indios no deberían cometer, por lo mismo era una acción preventiva; y negativo en tanto que evidenciaba, o hacía pública, la existencia de los vicios y malas costumbres en las que incurrián algunos naturales, corrompiendo así a la sociedad.³⁹ De esta forma la celebración de un auto de fe para indios en las plazas de la ciudad de México era un acto necesario para el bien común en tanto que era una forma de restaurar el equilibrio que había roto el pecado colectivo de los indios; era necesariamente un acto de correspondencia, y su escenario obligado era la ciudad por ser ésta el centro de la urbanidad, la civilidad y cristiandad.

Por otro lado, no hay que olvidar que la ciudad es el espacio público por excelencia, es el lugar de deliberación y decisión de los miembros de la comunidad. Es el ámbito de justicia privilegiado por ser el lugar en el que caben todos los otros gobiernos de corporaciones, villas y pueblos que son el reflejo de la ciudad. La ciudad es el lugar en el que actúan autoridades regias, militares y eclesiales, personales, colectivas o sociales. Por eso el celebrar un auto de fe para indios en la ciudad, especialmente en la principal de ellas, era relevante al menos en dos sentidos: el primero era porque de esa forma se validaba la presencia y se hacía pública la actividad del Provisorato de Naturales, que había estado tan disminuido en los siglos anteriores y, por otro lado, porque era la supremacía de la ciudad sobre el mundo indígena, el triunfo de la

³⁸ María José Garrido ha realizado algunas interesantes investigaciones sobre las fiestas y procesiones en la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. María José Garrido Asperó, *La fiesta de San Hipólito en la ciudad de México, 1808-1821* (tesis, licenciatura en historia), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996; y *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2006. Asimismo, sobre el tema de las fiestas, procesiones y otras ceremonias, civiles y eclesiales dentro de espacios urbanos hispanoamericanos se recomienda *La fiesta, la ceremonia, el rito* (actas reunidas y presentadas por Pierre Córdoba, Jean-Pierre Étienne y Elvira Ruiz Bueno), Granada, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 1990; y *La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la ciudad*, Madrid, Museo Municipal de Madrid-Ayuntamiento de Madrid, 1998.

³⁹ Lempérière, *op. cit.*, p. 62-63.

racionalidad urbana sobre la bárbara idolatría de los indios que tenían en las montañas salvajes su reino.⁴⁰

Si bien en las líneas anteriores sobre los autos de fe para indios he enfatizado la figura, uso e impacto de la momia del Gran Nayar, también es cierto que en esos mismos autos de fe no sólo se castigaba a la momia sino a indios infractores o “pecadores” y culpables de delitos como el adulterio, y que eran individuos vivos en los que el castigo corporal y la exhibición pública cobraban una dimensión real e inmediata para los indios que les observaban. ¿Qué significaba el cuerpo para la ritualidad del auto de fe general para indios? El comportamiento del que sufría por sus faltas era parte importante del espectáculo, pues era objeto de observación. Era un dramático teatro de la ejecución, en el que el actor principal es el condenado “y cuyos gestos, muecas, gritos de dolor, exasperación o, por el contrario, la dignidad de su postura, la impasibilidad de su rostro y su capacidad de sufrimiento impresionan a la multitud y dan lugar a los comentarios más vivos”.⁴¹

Las actitudes de las autoridades y de la población frente al cuerpo del condenado son la clave para adentrarse en la importancia de la recepción del mensaje del auto de fe para indios. Los jueces, en este caso los provisosores, “consideran el cuerpo del acusado como la baja naturaleza material del Hombre, el recipiente productor de sus flaquezas, cuyo papel es ambiguo, pues, por un lado, es el instrumento del demonio para desviar el alma de la vía justa y, por otro, debido a esa misma debilidad, es el medio ideal de investigación y de producción del a prueba (de ahí el uso de la tortura en los casos más difíciles)”.⁴² Para los que fungen como verdugos de la justicia civil, el cuerpo del penitenciado es parte de una misión, materia de un trabajo que hay que cumplir y que puede ser manipulado de diversas formas, y en ciertos casos, creo que no en el caso de los autos de fe para indios, puede ser una fascinación por el dolor y la sangre. La posibilidad de poner en práctica una sádica creatividad ante un cuerpo atado e inerte, tiene su costo: el desprecio social por realizar una actividad sucia, impura.

La población indígena que presencia estos espectáculos no sólo identifica el temor por la posibilidad de caer en situación semejante, sino que el cuerpo del penitenciado, así sea el de una momia, es una superficie en la que se debate la disyuntiva de mantener el arraigo a sus antiguas tradiciones e identidad (que ya para el siglo XVIII era completamente híbrida), que constantemente eran calificadas como

⁴⁰ Véase François-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en Guerra *et al.*, *op. cit.*, p. 109-139.

⁴¹ Bethencourt, *op. cit.*, p. 327.

⁴² *Ibid.*

demoníacas y malignas por los curas; y, por otro lado, la “incómoda” obediencia al Dios del que los sacerdotes hablaban, pero al que no siempre seguían. El cuerpo del penitenciado, y más aún el del relajado, aunque se tratase de una momia o de un ídolo de piedra era una especie de tablero, representación de “un microcosmos que refleja el universo efervescente de la vida en que se mezclan espíritu y materia”.⁴³

La quema del ídolo del Gran Nayar al igual que la de los ídolos e incluso las de las efigies en yeso, fueron ante los ojos indígenas que los presenciaron un mensaje simbólico, alegórico muy sofisticado y lleno de dicotomías que seguramente resultaban complicadas de decodificar si tenemos en cuenta la posibilidad de un oscuro recuerdo de los sacrificios humanos en aquellos ya muy distantes tiempos de antes de la llegada del Dios cristiano. Seguramente, en la mente de estos indios urbanos se suscitó una intensa y quizás confusa guerra de imágenes visuales, pues los indios del Nayar les resultaban totalmente ajenos.

A pesar de los esfuerzos de algunos curas perseguidores de idolatrías que tuvieron su periodo de mayor auge en el siglo XVII,⁴⁴ la actitud que las autoridades del arzobispado de México mantuvieron frente a los delitos de fe entre la población indígena del centro de México, en general fue tolerante y consecuente desde el último tercio del siglo XVI y hasta inicios del siglo XVIII. Durante el siglo XVIII la tolerancia eclesiástica frente a la heterodoxia nativa disminuyó,⁴⁵ pero al mismo tiempo la Iglesia católica cambió la etiología atribuida a las desviaciones religiosas en los indios. Esto se hizo evidente, por ejemplo, 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, que si bien señalaban la naturaleza de la faltas a perseguir también delimitaban las jurisdicciones de cada tribunal.⁴⁶ El surgimiento de un lenguaje ilustrado ejemplifica el cambio

⁴³ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁴ Algunos de los manuales novohispanos de extirpadores de idolatrías del siglo XVII mejor conocidos 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].

⁴⁵ 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, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 175-201.

⁴⁶ Sobre las competencias de los tribunales eclesiásticos se sugiere la consulta del libro de Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004; y en particular Jorge

en la concepción y significación cristiana de la heterodoxia, cambios en los que el arribo del racionalismo se atisbaba ya desde 1727, en las palabras que expresaba el cura de Churubusco, pueblo inmediato a Coyoacán y en que muchos de sus vecinos eran cotidianos transeúntes en la ciudad de México:

porque como digo no son idólatras, ni hacen aprecio, ni tiene por dioses a estos ídolos, que así lo dijo el indio, y todos lo dicen, y sólo el temor tan radicado que les ha quedado de sus pasados, de que les suceda mal si les llegan o hacen daño, y así en algunos ojos de agua que tienen tradición que haya algo de eso, ni se lavan en ellos, ni beben el agua; porque temen les dé aire y en algunos que sospecho, al pasar yo por ellos me he lavado la cara, y manos, y bebido de ella delante de los dueños de la casa y los ojos, y en uno que tengo cierta noticia que hay muñecos dentro de él, estoy determinado a limpiarlo, y sacarlos, y hacer lo mismo que con los ídolos. Gran caridad es necesaria con los indios, y para lograr buenos frutos se hagan estas diligencias con amor, y cariño, que así he descubierto yo.⁴⁷

El grave pecado de la idolatría dejaba de serlo para transformarse en el producto del miedo que genera la ignorancia. El remedio era la caridad cristiana y el amor; poco después la educación sería el antídoto para desterrar las malas prácticas de los indios, que se encontraban presentes en las inmediaciones de la ciudad de México, y no sólo en regiones marginales de Nueva España. Situaciones como la de Churubusco debieron generar cierta preocupación entre las autoridades coloniales, tanto así que para 1769, el rey demandaba a la Iglesia americana que: “se deberán establecer todos los medios de desarraigat ritos idólatricos, supersticiones, [y] falsas creencias...”⁴⁸ 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

Traslosheros, “El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta el año de 1630”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, v. LI, n. 203, 2002; así como José Luis Soberanes, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1990 y José Luis Soberanes *et al.*, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1980.

⁴⁷ Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco”, 1727, AHAM, Secretaría Arzobispal, Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12.

⁴⁸ Real cédula del 23 de agosto de 1769, mejor conocida como “tomo regio”, en Luisa Zahino Peñafort, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 52.

producto de la superstición.⁴⁹ 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. En el IV Concilio el discurso anti-idolátrico había cedido espacio a un nuevo léxico anti-supersticioso.⁵⁰ 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 asistentes 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.⁵¹

El IV Concilio recogió las experiencias de los preladados de diócesis en las que la feligresía era mayoritariamente indígena y en las que los conflictos por las heterodoxias nativas eran frecuentes. Uno de los asuntos más interesantes es que en el siglo XVIII los autos de fe para indios se realizaron en las ciudades, preferentemente la ciudad de México, independientemente de dónde se cometieran los delitos de fe. Esto quizás porque los provisos de naturales consideraron el importante valor del auto de fe para indios como eficaz escarmiento para desalen-

⁴⁹ He abordado el problema de las religiones indígenas en el iv Concilio Provincial Mexicano, en Gerardo Lara Cisneros, "La religión de los indios en los concilios provinciales novohispanos", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 203-222.

⁵⁰ Un interesante análisis de la evolución del lenguaje antisupersticioso 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, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila, 2002, en particular sus capítulos tercero, cuarto y noveno. Otra obra de interés en torno al uso del lenguaje y del discurso antisupersticioso, en especial durante los siglos XVII y XVIII, es Alberto Ortiz, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006. El clásico en este tema es el libro de Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo; meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974.

⁵¹ Sobre la educación de los indios el siglo XVIII pueden consultarse los diversos trabajos que Dorothy Tanck de Estrada ha dedicado al asunto, en especial, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, cap. 3 "El establecimiento de escuelas en los pueblos de indios", p. 153 a 214.

tar cualquier amenaza a la ortodoxia católica y/o la seguridad de los vecinos, en especial después del impacto que el motín de 1692 plasmó en la mentalidad de la “gente de razón” citadina. La intolerancia de la Iglesia ilustrada hacia la religiosidad indígena, mucho más acorde al modo de ser del barroco, era una manifestación más de su temor a la diferencia y a lo que ésta podía significar dentro del espacio por excelencia del racionalismo: la ciudad.