

ÍNDICE

Los idólatras americanos según sus censores europeos. A manera de introducción. <i>Gerardo Lara Cisneros y Roberto Martínez González</i>	9
La idolatría entre las Leyes Nuevas y el I Concilio Provincial Mexicano. Un proyecto catequético de Juan de Zumárraga <i>Víctor Manuel Ávila Ávila</i>	19
Proyectos de extirpación de idolatrías en Charcas, 1570-1634 <i>Nelson Castro Flores</i>	39
Entre la cooperación y la usurpación. La orden franciscana y la jurisdicción eclesiástica sobre la extirpación de la idolatría maya en Yucatán, 1570-1650 <i>John F. Chuchiak IV</i>	91
Estanislao de Vega Bazán y el <i>Testimonio auténtico de una idolatría muy sutil...</i> (Perú, siglo xvii) <i>Juan Carlos García Cabrera</i>	133
La jurisdicción del obispo don Diego Osorio de Escobar y Llamas ante la superstición de los indios en Tlaxcala (1655-1673) <i>Olivia Luzán Cervantes</i>	185
La “persona miserable” y la comunicación como instrumentos de defensa en dos acusaciones por idolatría. Arzobispado de México, siglo xvii <i>Alfa Viridiana Lizcano Carmona</i>	203
El obispo fray Francisco Núñez de la Vega: ¿extirpador de idolatrías? <i>Rosalba Piazza</i>	215

Estrategias para enfrentar la idolatría en el arzobispado de México, 1749-1765 <i>María Teresa Álvarez Icaza Longoria</i>	245
Las supersticiones e idolatrías de los indios en el IV Concilio Provincial Mexicano <i>Gerardo Lara Cisneros</i>	261
Bibliografía general del volumen	279

LOS IDÓLATRAS AMERICANOS SEGÚN SUS CENSORES EUROPEOS. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

GERARDO LARA CISNEROS
ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ

La conquista y evangelización de los pueblos americanos abrió un abanico de procesos de imposición, aceptación, rechazo y adaptación. Las religiones americanas fueron caracterizadas como supersticiones e idolatrías y por lo tanto incorporadas a la añeja tradición católica de persecución de supersticiones. Para España la conquista de los territorios americanos tenía justificación en la medida en que se asumían como portadores de la religión verdadera, y con ello ofrecían la salvación de las almas indígenas que se encontraban en manos del demonio. El comienzo de la empresa evangelizadora fue también la renovación de una guerra santa que había comenzado por la expulsión de los infieles del territorio ibérico, era una guerra para exterminar las religiones nativas que se pensaron como producto de la inspiración demoníaca.

Según el derecho indiano, la principal razón por la que los reyes de España tenían derecho a conquistar los territorios americanos era porque cumplían la misión y el compromiso de rescatar las almas de los indios para la fe cristiana. A ello estaba consagrada la conquista y los bienes reales comprometidos en sostener esta tarea, así lo establece la ley primera del título primero del libro primero de las Leyes de Indias.¹

Para la Corona española la evangelización de los indios americanos fue tema central pues el rescate de las almas era su misión divina y en torno a ello giró la legislación indiana. La conquista y evangelización de América fue la oportunidad de expresar y desarrollar una guerra entre el bien y el mal, una lucha en la que la Corona defendía el bien simbolizado en la religión católica y el mal eran las religiones nativas a través de las cuales el demonio se había

1. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, Libro 1: De las Iglesias Catedrales y Parroquiales, Título 1: De la Santa Fe Católica, Ley primera: Exhortación a la Santa Fe Católica y cómo la debe creer todo fiel cristiano (ed. facsímil), México, Porrúa/Escuela Libre de Derecho, 1987..

adueñado de las tierras y los hombres americanos. Ése fue el punto crucial y razón de ser de la presencia y permanencia de los españoles en América. Para lograr su propósito manifiesto, el principal vehículo fue la Iglesia católica, pero igual se echó mano del aparato de gobierno y, por supuesto, de los tribunales seculares y eclesiásticos. Por ello, los reyes fueron los promotores de la presencia de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo, y como patronos de ésta, gracias al Regio Patronato Indiano,² siempre estuvieron al pendiente, cuidando y supervisando el bienestar de los indios, ya fuera por medio de la Iglesia o de las diferentes instancias de gobierno relacionadas con éstos.³ Por ello, asumiéndose como “buenos y bondadosos padres” la primera estrategia para corregir el rechazo de los indios a la fe verdadera fue la bondad y misericordia; sin embargo, en caso de negarse con pertinacia, terquedad u obstinación deberían aplicarse las penas marcadas según derecho.

El Regio Patronato Indiano es la clave para entender la colonización y el gobierno de la Corona de España en América. El punto es que los reyes españoles eran la autoridad en todos los ámbitos de la vida legal colonial, y la Iglesia católica había cedido el control de la Iglesia en América a los reyes hispanos. El rey era vicepatrono de la Iglesia colonial, de ello deriva que todas las expresiones legislativas relativas al gobierno sobre las Indias, necesariamente tendrían que estar en sintonía y armonía con las políticas dictadas desde el Real Palacio y el Real y Supremo Consejo de Indias. Por eso, tanto el derecho indiano como el derecho canónico indiano se vieron supeditados a las políticas de la Corona.

Sin embargo, el apoyo a la Iglesia indiana no sólo era una tarea de la Corona, debía ser una empresa en la que toda la sociedad, todos sus integrantes — el rey, los vecinos españoles, los indios y por supuesto la Iglesia católica — se comprometieran en edificar.⁴ En esta idea subyace el principio de que la

2. La bibliografía sobre este tema es abundante y no me referiré a ella. Aquí sólo remitiré a parte de la legislación sobre el asunto: Real cédula de Felipe II en San Lorenzo a 1 de julio de 1574: “Que el patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey”, en *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, Libro I, Título sexto. Del patronazgo real de las Indias. Ley I. Que el patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey... y no pueda salir de ella en todo ni en parte: “Por cuanto el derecho del patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el estado de las Indias... por haberla descubierto, puesto iglesias y por la concesión de las Bulas... mandamos que este derecho de patronazgo... siempre sea reservado... a nuestra corona y no pueda salir de ella ni en parte, por gracia... o cualquier otra disposición... no sea visto que concedemos derecho de patronazgo a persona alguna, iglesia ni monasterio, ni perjudicarnos en el dicho nuestro derecho... otro si por costumbre, prescripción ni otro título, ninguna persona... comunidad eclesiástica o seglar, iglesia ni monasterio pueda usar de este derecho... si no fuere la persona en nuestro nombre...”.

3. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, Libro 6: De los indios, Título X: Del buen tratamiento de los indios, Ley VI: Que todos los ministros y residentes en las Indias procuren el buen tratamiento de sus naturales.

4. “Las iglesias parroquiales que se hicieren en pueblos de españoles, sean de edificio durable y decente, y la costa que en ellas se hiciere se reparta y pague por tercias partes: la una de nuestra hacienda real, la otra a costa de los vecinos encomenderos de indios de la parte donde se edificaren, y otra de los indios que hubiere en ella y su comarca; y si en los términos de la ciudad, villa o lugar estuvieren incorporados algunos indios en nuestra real

religión católica es el centro o corazón de la sociedad, y que en torno a ella se construye una alianza que une y da razón de ser al mundo, al menos eso es lo que la Corona pensaba y reflejaba en su legislación. Tal era la importancia de la religión católica para los reyes, y éste era uno de los argumentos que esgrimían para reclamar legitimidad. Para ellos, la religión católica era el corazón de la monarquía, y los indios, como súbditos, debían profesar la misma religión. Corona e Iglesia asumieron que la religión católica era sinónimo de civilización, vivir según sus preceptos era ser seres humanos completos, y según ellos, imponer esta forma de vida a los indios era en realidad un rescate, una “misión divina”. Por consecuencia, obligar a los indios a dejar de lado parte importante de sus formas tradicionales de vida y, sobre todo, de su “falsa” religión, era “ayudarlos” en su ruta de salvación; el cambio se tendría que dar, aunque los indios se negaran o lo rechazaran. Finalmente, al menos desde el siglo xvi y hasta principios del xviii, los europeos consideraron que los indios no tenían capacidad de “salvarse solos” pues eran prisioneros de su propia “ignorancia invencible” por lo que forzarlos a adoptar la nueva religión (nueva forma de vida) era válido y “justo”.⁵ En este sentido, reducir a los indígenas a los márgenes trazados por los regímenes jurídicos castellano y católico era “protegerlos” pues necesitaban de los cuidados de un padre.

La naturaleza del indio americano fue un gran debate entre teólogos, filósofos y juristas del siglo xvi. Estas discusiones se ventilaban abiertamente en la famosa Controversia de Valladolid (1550-1551), en la que se confrontaron dos visiones sobre el indio americano. Una encabezada por Juan Ginés de Sepúlveda, quien sostenía que los indios debían ser sometidos por los españoles dada la supuesta superioridad de los últimos; y la otra representada por fray Bartolomé de las Casas, OP, quien defendía la racionalidad de los indios y por ello la necesidad de su evangelización para incorporarlos a la ecúmene cristiana.⁶

La legislación española terminó identificando a los indios como neófitos (nuevos en la fe cristiana), rudos (de tardo entendimiento), miserables

corona”, Real cédula de Felipe II en Madrid a 8 de diciembre de 1588, y don Felipe V en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, Libro 1: De las Iglesias Catedrales y Parroquiales, Título Segundo: De las Iglesias Catedrales y parroquiales y de sus erecciones y fundaciones, Ley II: Que las iglesias parroquiales se edifiquen a costa del rey, vecinos y indios.

5. Recordemos el formulismo del “Requerimiento” que era un recurso para dar legalidad a la presencia hispana y a la imposición de un nuevo monarca, un nuevo dios y una nueva Iglesia, pero que no significaba nada para los indios.

6. La controversia de Valladolid ha sido estudiada por múltiples autores, aquí solo anotamos dos contribuciones recientes. La primera se centra en el debate antropológico en torno de la naturaleza del indio: María Montserrat León Guerrero y Jesús María Aparicio Gervás, “La controversia de Valladolid, 1550-1551. El concepto de igualdad del ‘otro’”, *Boletín Americanista*, año LXVIII, 1, 76, Barcelona, 2018, pp. 135-154, <<https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/45685/LaControversiaDeValladolid.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. El segundo texto pone atención en las consecuencias político-jurídicas de la disputa de Valladolid: Ana Manero Salvador, “La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América”, *Revista Electrónica Iberoamericana*, CEIB Centro de Estudios de Iberoamérica, vol. 3, 2, 2009, pp. 85-114, <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/7733/controversia_manero_REIB_2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

(personas necesitadas de protección), categorías jurídicas a través de las que la Corona española, desde la lógica del derecho privativo, creó un nicho proteccionista a la población nativa de América.⁷ En síntesis, para la legislación indiana, los indios eran “menores, incapaces de administrarse por sí, y más de defenderse jurídicamente de los atropellos a que su debilidad los exponía”,⁸ es decir que la visión de la Corona y de la Iglesia sobre los nativos americanos fuera paternalista y proteccionista.⁹ Los privilegios no eran derechos, sino concesiones de autoridades¹⁰ como el rey, el papa, o los obispos,¹¹ quienes, haciendo uso de sus respectivas jurisdicciones, crearon nichos jurídicos para proteger a los indios, o a cualquier corporación o estamento que según su criterio estuviera en condición de vulnerabilidad.

Este marco jurídico creó un contexto común en el que se desarrollaron múltiples aproximaciones históricas a la religiosidad de los indios desde la Iglesia católica. Éste es el principio común del que partieron los autores de este volumen, quienes nos presentan diferentes aproximaciones al mismo problema, pero en contextos históricos coloniales de la América Española.

Víctor Manuel Ávila Ávila reflexiona sobre el papel que la idolatría de los indios tuvo durante los primeros años del establecimiento del régimen colonial en Nueva España. Señala que pese a que la “idolatría” ha sido ampliamente

7. “neófito o recientemente convertido”: *ibidem*, Libro primero: Decretalium, Título XI: “De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados”, p. 76. 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. Neófito es una persona recién convertida a una religión. *Diccionario de la lengua española*: vol. IV, p. 922. Para profundizar en el tema ver el capítulo: “Los privilegios de ser rudo, miserable y neófito”, en Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 82-90.

8. Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, Sevilla, 1971, p. 263.

9. Muchos son los autores que han señalado el paternalismo de la legislación del imperio español de los siglos XVI y XVII sobre los indios americanos. Para la condición legal del indio en materia secular ver: “Legislación de Indias sobre indios”, en Lara, *¿Ignorancia invencible?...*, pp. 67-81. Sobre la legislación eclesiástica al respecto, ver: Rafael Gómez Hoyos, *La Iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid/Bogotá, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo/Instituto de Cultura Hispánica de Bogotá, 1961; José Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano* (1585), México, Porrúa, 1963; José Luis Mora Mérida, “La visión del indio por los eclesiásticos europeos en los siglos XVI y XVII, notas sobre la idea misional en Europa”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 197-217; y Bernabé Navarro, *La Iglesia y los indios en el III Concilio mexicano (1585)*, México, Bajo el Signo de Ábside, 1945.

10. Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Libro quinto: Decretalium, Título XXXIII: “De los privilegios y de los excesos de los privilegiados”: párrafo 291, Zamora/México, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Derecho, 2005 p. 298.

11. “El obispo en su diócesis y otros prelados inferiores al Papa, pueden conceder privilegios respecto de sus leyes, pero no respecto del derecho común, a no ser que se les permita especialmente por el derecho”, Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico*.

utilizada en la historiografía mexicanista en realidad “poco se ha estudiado en su definición, ya que no se ha considerado una categoría analítica”. La propuesta es considerar a la “idolatría” como un elemento conceptual que influyó de manera decisiva el accionar político y pastoral de fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, y por lo mismo, fue un elemento decisivo en aquellos años fundacionales. Nos dice que “El concepto de idolatría resultó fundamental para trazar el proyecto catequético, ya que a partir de éste se daba una categoría en el tipo de no cristianos que eran los indios. La idolatría era una forma de religiosidad no permitida por la Iglesia católica, y para saber cómo combatirla era necesario saber reconocerla y categorizarla”. El capítulo es pues un llamado a estudiar la idolatría como una categoría analítica en sí misma.

En ese mismo sentido, Nelson Castro Flores nos presenta el importante papel que la extirpación de idolatrías jugó en Charcas entre los siglos XVI y XVII. De manera experta, Castro analiza los proyectos de extirpación de idolatrías promovidos en Charcas, entre las décadas de 1570 y 1630, por diversos agentes eclesiásticos. Proyectos que se inscribieron en coyunturas administrativas específicas por lo que difícilmente se puede plantear, para este período, la continuidad respecto de una iniciativa común a la iglesia charqueña. Incluso no siempre estos proyectos se extendieron al conjunto de las diócesis de Charcas. En este sentido, resulta peculiar que, a fines de la década de 1610, el obispo de La Paz y el arzobispo de La Plata hayan retomado estrategias para la extirpación de prácticas idolátricas entre las comunidades indígenas de sus respectivas diócesis. Enfatiza que no deben desatenderse los efectos del sínodo limense de 1613 y de las medidas del virrey príncipe de Esquilache. En la asamblea de La Plata coincidieron destacados promotores de la extirpación de idolatrías, como Francisco de Ávila y Pedro Sánchez de Aguilar, además de firmes partidarios del trabajo misional, como el jesuita Diego de Torres Bollo y el franciscano Bernardino de Cárdenas. En esta perspectiva, el proyecto de extirpación de idolatrías, que surgió tras el Concilio Provincial platense, puede comprenderse como parte de un avivamiento evangelizador y misionero no muy del gusto del alto clero charqueño.

En forma análoga al estudio sobre las idolatrías en Charcas, John F. Chuchiak IV nos lleva por un documentado recorrido sobre la extirpación de idolatrías en tierras mayas entre 1570 y 1650. Chuchiak muestra la intensidad con la que los obispos yucatecos y sus ministros enfrentaron la vigorosa persistencia de las tradiciones religiosas mayas entre los siglos XVI y XVII. El texto muestra con detalle las diferentes campañas de combate a las idolatrías, y las alternativas que los indios tomaron ante ellas. Un aspecto central en esta historia, fueron las tensas relaciones y constantes conflictos entre la orden franciscana, hegemónica en Yucatán durante los primeros años, y los obispos. Estas pugnas muestran la complejidad de las relaciones sociales en el Yucatán temprano, y la forma en que la idolatría se convirtió en una importante herramienta empleada por las partes para alcanzar sus finalidades específicas.

Juan Carlos García Cabrera, por su parte, nos presenta la figura de Estanislao de Vega Bazán y Ulloa, un relativamente poco conocido clérigo y extirpador del Perú del siglo XVII, autor de un impreso titulado *Testimonio*

auténtico de una idolatría muy sutil que el demonio había introducido entre los indios de la provincia de Conchucos y Guamalíes, publicado en Lima en 1656. En él se denunciaba, entre otras cosas, el culto a un dios creador en la zona. El texto de Vega Bazán corrobora mucho de lo que se sabía en la época acerca de las religiones andinas, pero, a su vez, presenta elementos radicalmente nuevos sobre las creencias religiosas. A partir del estudio de procesos judiciales en los que se vio involucrado, del análisis de fuentes impresas y de relaciones de servicios inéditas en este trabajo se muestran las conflictivas circunstancias que rodearon a los descubrimientos de idolatrías de Vega Bazán y las razones de sus afirmaciones.

Por su parte, Olivia Luzán Cervantes nos muestra cómo durante la segunda mitad del siglo XVII las costumbres de los indios de la provincia de Tlaxcala fueron interpretadas por el obispo de Puebla, don Diego Osorio de Escobar y Llamas, como supersticiones. El prelado atribuyó el problema al abandono pastoral realizado por los franciscanos, ya que los naturales de la región habían sido adoctrinados por los frailes y, según él, tenían conocimientos muy rudimentarios en el dogma católico. Ante estas circunstancias, el obispo de Puebla realizó una estrategia jurisdiccional que vinculó acciones de gobierno y justicia, las cuales tuvieron la finalidad de reformar las costumbres establecida por los Concilios episcopales, principalmente el de Trento. Por un lado, la principal acción de gobierno fue la visita diocesana, que tuvo dos ejes fundamentales: en primer lugar, vigilar y corregir los pecados públicos cometidos por los indios; y, en segundo término, castigar la indisciplina eclesiástica, reflejada en el incumplimiento de las obligaciones pastorales de los curas párrocos, como eran la impartición de los sacramentos y la enseñanza del Evangelio. Por otra parte, respecto a la vía judicial, si el obispo consideraba que los pecados públicos no podían resolverse durante la visita, se iniciaba un proceso ordinario ante el Tribunal Eclesiástico, el cual sería investigado por el provisor y vicario general. Finalmente, el empleo de ambas acciones jurisdiccionales queda demostrado en un estudio de caso cometido en 1665 en contra del indio Juan Cóatl de San Juan Bautista Ixtenco, acusado de ser idólatra y hereje. Los resultados de esta investigación demuestran que las costumbres del reo y de los demás indios sospechosos reflejaban la pervivencia de un culto a una deidad prehispánica, localizada en el volcán Matlalcueye. La cual no pudo ser erradicada por el obispo Escobar y sus predecesores, pues según fuentes del siglo XVIII los indios continuaban ocultando sus ídolos entre las cañadas de la Sierra de Tlaxcala.

Rosalba Piazza discute la figura del controversial obispo de Chiapa fray Francisco Núñez de la Vega, en particular se ocupa del caso de los rituales que los indios de Jiquipilas celebraban en unas cuevas de su localidad. Piazza nos refiere con lujo de detalle los muy frecuentes problemas de comprensión cultural que para los clérigos representaban las prácticas religiosas de los indios; en este caso, el conflicto se derivó de la manera en que el obispo Núñez de la Vega pensó y calificó las ceremonias de los indios. Para él, esos rituales no eran otra cosa, sino idolatrías que debían ser eliminadas, tarea en la que puso especial empeño. El análisis cuasi antropológico de Piazza nos lleva a ponderar una situación que se repitió a lo largo y ancho de los territorios