

Idolatría y justicia regia en la Nueva España del siglo XVII

Idolatry and royal justice in seventeenth-century New Spain

Víctor Manuel Ávila Ávila

Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia-

Universidad Nacional Autónoma de México

vavila@enesmorelia.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3012-9772>

Cecilia López Ridaura

Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia

Universidad Nacional Autónoma de México

clopez@enesmorelia.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5007-4804>

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar el concepto de idolatría a partir de consideraciones jurídicas civiles y eclesiásticas en la primera mitad del siglo XVII, luego de la publicación de los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585 y algunas leyes reales que surgieron en el contexto de la publicación de dichos decretos. Las fuentes que utilizamos son documentos del Archivo General de la Nación, del ramo Indiferente Virreinal. También recurrimos a fuentes primarias impresas, así como a la consulta de bibliografía especializada. El artículo cuenta con tres secciones: la primera, es un análisis de la idolatría en el contexto posterior al Concilio Tercero de 1585. Una segunda, revisa las leyes en la *Recopilación de indias* de 1680 y, una tercera, que consiste en un análisis de correspondencia

que dos religiosos enviaron a la Inquisición para solicitar su intervención por la participación de autoridades civiles en asuntos religiosos.

Palabras clave: Indios, justicia, decretos conciliares, leyes

Abstract

The objective of this paper is to follow the concept of idolatry based on civil and ecclesiastical legal considerations in the first half of the seventeenth century, after the publication of the decrees of the Concilio Tercero Provincial Mexicano of 1585 and some royal laws that emerged in the context of the publication of those decrees. The sources we use include documents from the Archivo General de la Nación, from the section Indiferente Virreinal. We also use printed primary sources, as well as bibliography consultation. We divide the article into three sections: the first, one is an analysis of idolatry in the context after the Third Council of 1585. A second, one that reviews the laws in the *Recopilación de Indias* (1680) and, a third, one that consists of an analysis of correspondence that two religious sent to the Inquisition to request its intervention due to the participation of civil authorities in religious issues.

Keywords: Indios, justice, conciliar decrees, laws.

Recibido: 26 de marzo de 2022 - **Aceptado:** 20 de mayo de 2022.

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es revisar las leyes civiles sobre la idolatría que se produjeron en la primera mitad del siglo XVII, después de la publicación, en 1622, de los Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585, y algunas leyes y ordenanzas reales que surgieron en este contexto para tratar de llenar los huecos legales que dichos decretos dejaron. La idolatría no era un asunto que atendieran solo los foros de justicia eclesiástica: también la justicia civil tenía competencia para perseguirla, ya que era considerada como un crimen del fuero mixto. Los decretos conciliares entendieron a la idolatría como un crimen, antes que un pecado; esto responde a que se trata de una producción de derecho canónico y no una producción teológica para lo que el concilio provincial no estaba facultado, ya que las interpretaciones teológicas solo pueden hacerse en los concilios ecuménicos.

La persecución de la idolatría se asocia a autoridades de la Iglesia y, desde luego, fueron ellas las que se ocuparon del asunto, pero también tuvieron una importante participación

los representantes civiles para vigilar que el culto oficial se cumpliera. La idolatría era una preocupación del rey en tierras americanas, pues uno de sus compromisos era la conversión de la gran masa de indios desconocedores de Dios a la religión católica. Al analizar la idolatría a través de los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano y las leyes recogidas por la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, vemos que se complementan y de ninguna manera se contraponen; en todo caso, las segundas tratan de cubrir aspectos que los primeros no parecen haber tenido en cuenta, o bien que estos escapaban de sus jurisdicciones.

Decidimos atender el concepto de idolatría como la ruptura de un pacto porque en el siglo XVII los indios ya eran considerados como católicos, aunque tenían la característica de ser nuevos en la fe y esto era una atenuante cuando se enfrentaban a la justicia por crímenes de fe.

Por lo general, hubo una colaboración entre autoridades civiles y eclesiásticas para la persecución de idolatrías. Un ejemplo de esta

colaboración lo podemos ver en las campañas antidolátricas que tuvieron lugar en Oaxaca en el siglo XVII (Tavárez, 2012: 391-411; Piazza, 2016: 189-194). Sin embargo, al tratarse de un crimen del fuero mixto, las fronteras jurisdiccionales estaban desdibujadas, lo que provocaba cierta confrontación, pues cada organismo consideraba que el otro usurpaba sus funciones.

La correspondencia de la Inquisición nos brinda ejemplos en los que religiosos piden orientación o hacen señalamientos de que autoridades civiles aparentemente estarían usurpando funciones, o bien de que están alentando a los indios a actuar de manera poco adecuada. Esto es lo que se verá cuando un capellán de la isla de Ometepe, Nicaragua, detuvo a varios indios por tener un templo al que acudían para pedir por su salud y a rendir cultos. El corregidor del pueblo, al tener noticias de la detención, acudió y resolvió el asunto, lo que generó molestia en el religioso por lo que pidió la intervención de la Inquisición. También veremos otra carta del cura beneficiado Pedro Ponce, en la que acusa a una autoridad civil de enviar a trabajar a los

indios en días de guardar, lo que podría hacer que los indios recayeran en la idolatría.

2. La idolatría en el contexto posconciliar

El Concilio Tercero Provincial Mexicano de 1585, marcó un antes y un después en la Iglesia novohispana y en la vida de los novohispanos en general. En relación con la idolatría, puso las bases canónicas para proceder contra los indios que incurrieran en este delito. El sínodo construyó un andamiaje jurídico muy importante que tuvo implicaciones culturales, sociales y económicas, las cuales se vieron reflejadas, sobre todo, en el siglo XVII.

Esta asamblea conjuntó una legislación eclesiástica tan importante que se mantuvo vigente hasta el siglo XIX, pues el IV Concilio, ocurrido en el 1767, no fue validado ni por Roma ni por la Corona española, por lo que los acuerdos no se convirtieron en decretos. En el Concilio Tercero se establecieron 55 decretos, los cuales se dividieron en 5 libros y abarcaban todos los asuntos relacionados con la administración de la vida de un católico de la época, conforme a los preceptos del

Concilio de Trento, con las adecuaciones a las particularidades novohispanas. El concilio mexicano de 1585 marcó la consolidación de la Iglesia novohispana (Carrillo, 2006: I, XX). Los alcances geográficos de los decretos conciliares fueron amplios, ya que dicha legislación se aplicó en las Filipinas, así como en Nuevo México al norte y en Nicaragua al sur (Martínez López-Cano et al., 2004: 2).

En buena medida, la legislación producida por el concilio de 1585 respondía a la necesidad de tener un clero regular y secular mejor preparado que atendiera las necesidades de los feligreses novohispanos y que estuviera acorde a los decretos del Concilio de Trento. Tal como lo señala Stafford Poole: “Los decretos del tercer concilio pueden entenderse también como un indicio de la ignorancia religiosa de la mayoría de la población de la Nueva España, tanto hispana como indígena” (2012: 239). Las resoluciones del concilio se centraron en tres puntos: 1) la aplicación de Trento 2) la evangelización que tanto se cuestionaba y, finalmente, 3) la reforma del clero, tanto regular como secular (Galindo, 2010: 38).

Se debe tener en cuenta que los decretos del Concilio Tercero tuvieron una historia muy larga ya que, a pesar de que las reuniones del sínodo se realizaron durante 1585, los decretos pasaron por una revisión: primero, de la misma junta eclesiástica, segundo, por una traducción al latín para ser enviados a Roma y que fueran autorizados y, luego, por una aprobación del rey.

En 1589, el papa Sixto V aprobó los decretos mediante la bula *Romanum Pontificem*, pero faltaba la aprobación regia, que Felipe II otorgó hacia 1591. Sin embargo, pasaron muchos años antes de que Felipe III diera la orden de impresión en 1621; a pesar de este designio, no se pudieron cumplir las órdenes del rey, pues falleció, y no fue sino hasta 1622 que, por mandato de Felipe IV, se entregó la orden final para que los decretos del Concilio Tercero Provincial se imprimieran y distribuyeran (Galindo, 2010: 40). Entraron en vigor a partir de ese mismo año.

En un edicto firmado el 1° de febrero de 1584, el arzobispo Pedro Moya de Contreras, en correspondencia con las órdenes de Felipe

II (como sucedió con el Concilio Tercero Provincial Limense de 1583), convocaba a un concilio mexicano para el 6 de enero de 1585 (Carrillo, 2006 T. I: 2). El edicto fue leído en los recintos religiosos el 30 de marzo de ese mismo año; también fue enviado al cabildo catedral de la ciudad de México y a los demás cabildos eclesiásticos (Carrillo, 2006: I, 23-24).

Los obispos asistentes al sínodo fueron: Pedro de Moya de Contreras, arzobispo de México, quien fungió como presidente; fray Gómez de Córdova, de Guatemala; fray Joan de Medina, de Michoacán; Diego Romano, de Tlaxcala; fray Gregorio de Montalvo, de Yucatán; fray Domingo de Alçola, de Nueva Galicia; y fray Bartolomé de Ledesma, obispo de Oaxaca (Carrillo, 2006: I, 116). En su mayoría eran religiosos regulares, salvo Diego Romano y Pedro Moya de Contreras. También participaron miembros del gobierno civil, pues no era un asunto puramente religioso: después de todo, el concilio fue una orden de Felipe II. Los indios no tuvieron representantes, aunque una buena cantidad de decretos estuvieron destinados a ellos.

El concilio de 1585 ponía en duda la calidad de la enseñanza del evangelio que las órdenes religiosas habían dado a los indios durante los primeros años. De manera particular, se cuestionaba el trabajo realizado por los franciscanos. El cónclave asociaba la idolatría a la falta de una instrucción conveniente a los indios y consideraba que lo primero que se tenía que hacer era educar al clero para que ellos llevaran el mensaje a los indios y también para que estuvieran pendientes de los niños, tanto indígenas como españoles.

Desde las primeras reuniones se abordó la preocupación de que el material para la enseñanza del evangelio estuviera unificado y que fuera suficiente para las necesidades de los habitantes novohispanos. La necesidad de instrumentos pastorales que tuvieran unidad fue un asunto que también se discutió en las reuniones del concilio de Lima. Es probable que este tema llevara ya mucho tiempo discutiéndose y por ello la primera resolución, que no decretó, fue la de uniformar la instrucción de todos los cristianos, sin distinción (Carrillo 2006: I, 126).

El concilio solicitó la redacción de un directorio de confesores que se escribió hasta el siglo XVII, pero no se imprimió. Sin embargo, encontramos varios confesionarios que, sin ser el instrumento oficial para la enseñanza de la fe, circularon de manera importante. Estos fueron hechos expresamente para ser utilizados entre los religiosos que se ocupaban de los indios. El *Catecismo de la doctrina cristiana* del jesuita Jerónimo de Ripalda de 1616, fue uno de los instrumentos que más se utilizó y que lo podemos enmarcar en el periodo posconciliar (Terráneo, 2011: 100).

Los indios quedaron fuera de la jurisdicción de la Inquisición por decreto real de Felipe II. Esto no significaba que estuvieran libres de la vigilancia de su comportamiento religioso. En ese caso, “compete su castigo a los Ordinarios Eclesiásticos, y deben ser obedecidos, y cumplidos sus mandamientos; y contra los hechiceros, que matan con hechizos, y usan de otros maleficios, procederán nuestras justicias Reales.” (Murillo, 2008: IV, 75). Fue la justicia eclesiástica ordinaria la que se legisló en el concilio.

La idolatría de los indios fue un asunto por el que el concilio estuvo preocupado y se puede ver en muchos de los documentos presentados durante sus reuniones. En los decretos se encuentran algunas menciones a la idolatría en el libro primero, pero es en el título cuarto del libro quinto, llamado “De los herejes”, donde el concilio entendió a la idolatría como un pecado que deriva en un crimen y solo se concentra en los indios. Incluimos el texto completo:

“Libro Quinto. Título 4°. De los herejes
Considerando este sancto concilio quam grave peccado sea faltar y rretroçeder de nuestra sancta fee cathólica aquellos que por la divina misericordia avían sido apartados de la idolatría y gentilidad y trahidos a la luz del evangelio y professado la ley christiana en el sancto baptismo, y espeçialmente de aquellos que siendo guía y maestros de los demás, los pervierten y apartan del culto debido al verdadero Dios y los ynduçen a adorar ídolos y servir a los demonios; sintiendo no con pequeño dolor la afrenta que en esto se haze a nuestra sancta fee, y la perdiçión de tantas ánimas, y deseando

entrañablemente el remedio, viendo por otra parte que el aver usado los prelados hasta agora la piedad paternal y templado rigor de derecho, pretendiendo con esta blandura e yndulgencia atraherlos al camino de su salvación, no solamente no les ha sido de provecho, antes les ha sido ocasión y atrevimiento para bolver sin temor a sus errores y rritos antiguos, como se ha experimentado en muchas partes desta provincia, y temiendo el grave daño que se podía seguir en la conversión y conservación destes naturales en la fe christiana no rreprimase con penas y castigo aqueste atrevimiento; ordena y manda a todos los prelados que con summa vigilancia inquieten y sepan de los idólatras, principalmente de los dogmatistas y enseñadores de los demás, y si aviéndolos amonestado y corregido con piedad, se hallare que todavía perseveran en su horror; procedan contra ellos con medios rrigurosos, aplicando las penas que vieren que convienen para enmienda destes y rreparo de los demás, a cuya paternal providencia dexa este sancto concilio el arbitrio de la calidad de las penas, encarga, no se impongan penas pecuniarias, porque no

son condignas a la gravedad del delicto, ni proporcionadas a la pobreza de los yndios, sino penas corporales en que se muestre que no se pretende más que el bien y remedio de sus ánimas, el qual se encomienda grandemente a los prelados, pues dellas han de dar quenta a Dios nuestro Señor” (Martínez Ferrer, 2009: II, 588).

El texto de arriba es muy interesante desde la perspectiva jurídica y también desde la conceptual. Cuatro conceptos se enlazan: herejía, idolatría, gentilidad y dogma, o bien herejes-gentiles-idólatras-dogmatizadores. De acuerdo con Tomás de Aquino, la herejía es un asunto de elección, que implica “corrupción de la fe cristiana” (1990: III, 126). Consideraba la herejía como un “pecado por el que merecieron no solamente la separación de la Iglesia por la excomunión, sino también la exclusión del mundo con la muerte”. Antes de llegar a una solución tan drástica, santo Tomás recomendaba que la Iglesia actuara de manera misericordiosa, pues su objetivo está más puesto en la conversión que en el castigo, “y por eso no se les condena, sin más, sino después de una primera y segunda amonestación” (Tomás

de Aquino, 2001: III, 127). El trasfondo de la herejía es que “está prohibido que la gente se forme su juicio en materia de creencia; deben apoyarse en la autoridad religiosa cuya fuente es la divinidad” (Halbertal y Margalit, 2003: 225). Los indios fueron considerados herejes porque ya eran cristianos y, por lo tanto, ya podían discernir entre los conceptos de bueno y malo o correcto e incorrecto, propuestos por el colonizador (Bernand y Gruzunski, 2018: 139). Sin embargo, fueron considerados herejes formales, porque “el que yerra en la fe por ignorancia, aun vencible, culpable, crasa y afectada, no es hereje formal; porque, para incurrir en herejía, es necesario que alguien, consciente y prudente, sostenga un error, voluntaria y pertinazmente” (Murillo, 2008: IV, 69).

Tomás de Aquino, apoyado en Agustín de Hipona, señalaba que los herejes defienden sus dogmas pestíferos y mortales; esos dogmas son contrarios a la fe católica o dogmática (Tomás de Aquino, 1990: III, 126). Si por dogma se entiende “Proposición doctrinal asentada como principio en una Ciencia. Dividese en Dogma Cathólico y Dogma falso: el Cathólico

es aquella verdad de la qual se sirve la Iglesia, como de principio elemental y innegable, para probar su infalibilidad, y con ella combatir con los hereges destruyendo sus opiniones. El dogma falso es el principio errado o supuesto que proponen los hereges, para assentar sus sectas”, como lo define el *Diccionario de autoridades* (s.v.), por “dogmatista” en los decretos, se entiende, como también lo recoge el mismo diccionario, “el que enseña o introduce nuevas opiniones o dogmas, pervirtiendo la verdad de la Religión Cathólica” (s.v.).

De acuerdo con las propuestas tomistas, una elección incorrecta lleva a adorar falsos dioses, es decir, a la idolatría, que puede ser dispositiva o consumativa (Tomás de Aquino, 1994: IV, 132-133). La de los indios fue considerada como consumativa porque había inspiración demoníaca, pero con la atenuante de la ignorancia. Esto nos lleva a la relación con los gentiles, pues eran considerados en esa categoría aquellos que no tenían conocimiento de Dios. Es decir, una forma de nombrar al otro que no pertenecía al cristianismo. De acuerdo con el *Diccionario de ciencias eclesiásticas* “Los hebreos llamaban así á todos los pueblos que

no eran israelitas. Después del cristianismo continuaron con este nombre los pueblos que no eran todavía judíos ni cristianos.” (Perujo y Pérez, 1887: V, 53) De esa manera los gentiles, al no conocer a Dios, adoraban objetos que no eran Dios sino ídolos.

El decreto señalaba la manera de proceder ante los dogmatizadores y lo primero que se pedía era invitarlos a volver a las filas del catolicismo; desde luego, no se esperaba que todos aceptaran dicha invitación, por lo que el sínodo también contemplaba penas severas para ellos. Estas eran castigos físicos y no cobros con dinero o incautación de sus bienes como hacía el Tribunal de la Inquisición. En todo momento se hace referencia a la piedad paternal, en referencia al indio como un menor de edad.

La idolatría se explicaba, por un lado, como los resabios de la antigua religión que no desaparecía del todo; por el otro, se decía que era la forma en que los indios entendían o reinterpretaban el cristianismo, es decir, la idolatría no era solo aquello que definían los religiosos, también era lo que los indios

entendían. La persecución de la idolatría fue utilizada como medio de control y como arma política para desprestigiar a los indios, sobre todo cuando alguno representaba algún peligro para los intereses de la Iglesia o del gobierno civil; la relación inseparable entre Satán y la idolatría implicaba una grave acusación, crimen que se utilizaba para eliminar a adversarios o crear mala fama (Piazza, 2016: 260; Griffiths, 1998: 214).

Una vez que los indios aceptaban el cristianismo, de manera consciente o inconsciente, forzados o por voluntad propia, se convertían en parte de la ecúmene y, al cometer una falta como las prácticas idolátricas, al igual que todo católico se hacían acreedores de una sanción.

Los decretos hacían referencia a la importancia de que los religiosos regulares y seculares estuvieran atentos a las actividades de los indios y que investigaran cuando consideraran necesario para evitar la idolatría. Esto nos parece importante en relación a la revitalización que tomó la persecución de idolatrías, sobre todo a partir de la segunda década del siglo XVII. Con lo anterior no queremos decir que este

haya sido el único factor que influyó en dicha revitalización; desde luego, consideramos que fue multifactorial y que obedeció tanto a elementos generales del mundo católico, además de un contexto propio de la América española, como a circunstancias particulares de cada zona en la que sucedió. Pierre Duviols consideró que las campañas de extirpación de idolatrías de Perú en 1610 y el decreto de expulsión de los moriscos en 1609, fueron actos para lograr la unificación religiosa del imperio español por parte de Felipe III (1977: 213). A esto le podríamos agregar la cacería de brujas en el país vasco. Se podría pensar en una guerra del imperio español contra el infiel.

Cabe recordar que la idolatría no apareció en los decretos de los primeros dos concilios provinciales mexicanos y, por ello, en el tercero es toda una innovación en ese sentido. El concilio no solo estableció que la idolatría era un crimen, además, marcó los foros de justicia eclesiástica en los que se atendería. En el título octavo del Libro Primero de los decretos; “Del oficio del juez ordinario y del vicario”, se habla de las funciones de estos

cargos y de su importancia para el funcionamiento de la Iglesia novohispana. Entre otras cosas se señalaba que:

“Para que los Arçobispos y obispos puedan suffiçientemente gobernar el pueblo que Dios les a encomendado, y atender con más desoccupaçión a la orden, doctrina y remedio spiritual de las ánimas, tienen neccesidad de ser ayudados de sus provisosores e vicarios comunicándoles parte de la solicitud y carga, y especialmente de lo que toca al fuero judicial y contençioso: y assí les encarga este sancto conçilio, que entendiendo que de ellos depende el buen suceso del gobierno del pueblo christiano, con todas sus fuerças procuren corresponder a tan grande obli-gaçión” (Martínez Ferrer, 2009: II, 264).

A pesar de la importante difusión de los decretos del Concilio Tercero y la erudita composición de estos, el problema de tener un clero secular y regular ignorante seguiría presente. Por otro lado, mucho se dice de los indios y su flaqueza en el sentido de que fácilmente podrían alejarse del cristianismo sin una adecuada conducción de la enseñanza del

cristianismo y una vigilancia permanente, además de la correcta administración de los sacramentos.

A los religiosos les preocupaba que las creencias de los indios cruzaran fronteras étnicas. Hacia el último cuarto de siglo XVI, se definió la idolatría como enfermedad y esta idea también estuvo presente en el Concilio Tercero pero con poco eco, ya que se siguió más la definición jurídica. La idolatría como enfermedad se encuentra más desarrollada en el *Código florentino*, pero de manera más contundente en las obras de Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (1629), y Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indias para el coocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656) (Bernand y Gruzinski, 2018: 140).

3. La idolatría en la legislación indiana

Un elemento muy importante de la idolatría en la perspectiva judicial y que no se aclaró en el Concilio Tercero Provincial Mexicano, fue que era un crimen del fuero mixto, es decir, que se

podía perseguir por un tribunal eclesiástico, pero también por uno civil (Lara, 2018: 128) y que los gobernadores, corregidores y alcaldes, podían recibir a personas acusadas por ese crimen y resolver el asunto. Existía una amplia legislación civil en torno a la idolatría, pues era considerada como un crimen que afectaba a la autoridad por desacato y rebeldía. En México no hubo una campaña de extirpación de idolatrías institucionalizada como lo hubo en Perú, aunque sí hubo algunos intentos que dependían de motivaciones personales, como los famosos casos de Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, por mencionar algunos (Griffiths, 1998: 70). A pesar de no existir esa institucionalización, la persecución de idolatrías fue “un eficaz medio de control de la población indígena” y estaba al servicio del gobierno civil (Gareis, 2004: 265).

En primera instancia, la idolatría era un pecado. No todos los pecados se convierten en crimen: esto depende del impacto del pecado en la sociedad. Según Jorge Traslosheros, se pasaba de pecado a crimen “cuando un comportamiento pecaminoso se hace público por la razón que sea y con independencia del

actor” (2004: 92). La idolatría era un pecado y un crimen grave porque atentaba de manera colectiva contra el reconocimiento de la autoridad, como ya se manifestaba en el Éxodo y en el Levítico, cuando Yahvé expresó que él sería el único Dios reconocido por los israelitas. Era un pecado que atentaba primero contra Dios y luego contra el rey como su representante; al desconocer la autoridad se desconocía todo el sistema propuesto por el rey y, por lo tanto, se rompía el pacto establecido entre Dios, sus representantes y el resto de la sociedad. Por lo anterior, la idolatría, desde la legislación regia, era considerada un crimen que se daba por desacato a la autoridad; incluía también religiones diferentes a la católica y cuyo culto estaba prohibido para los súbditos de la Corona de Castilla, pues el pacto convenido entre indios y conquistadores implicaba la conversión de los primeros al aceptar ser vasallos del rey de España. Por lo tanto, la idolatría podría provocar la ruptura del pacto y, como en todo acuerdo, habría consecuencias.

Entre la diversidad de definiciones que ha tenido la idolatría, la de la ruptura de un pacto es una de las más importantes, pues juega un

rol político (Halbertal y Margalit, 2003: 264). La idolatría era entendida como la adoración de una cosa, animal o persona como si fuera Dios. En los textos bíblicos, de manera particular en el Decálogo, también conocido como “Ley de la Alianza”, queda de manifiesto que se estableció un pacto que se hizo entre Dios y el pueblo de Israel. Mary Douglas señala que “cuando el Levítico dice ‘soy Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto’ se trata de la perentoria afirmación de una relación de obligación pactada, de una deuda en la que se ha incurrido” (1999: 54). La relación entre personas y Dios era una obligación contraída, que requería un constante respeto al acuerdo. Para mantener dicho pacto se establecieron varias condiciones, una de ellas era que los israelitas reconocerían a un solo dios y, a cambio, este les daría una tierra de libertad y protección frente a los enemigos. Una de las formas de romper ese pacto era rendir culto a otros dioses o bien dirigir el culto a Dios, pero de manera incorrecta. En ese caso, la idolatría se veía como una forma de rebeldía. Estos actos eran considerados como peligrosos, pues se trataba de no reconocer a Dios ni a las instituciones que lo representaban como autoridad.

También hay una línea de interpretación de la idolatría como la ruptura de la alianza, como si se tratara de la ruptura de un matrimonio entre Dios y el pueblo elegido, a partir de una infidelidad con otro dios u otros dioses (Véase: Burke, 2014: 219-126; Phua, 2005: 30).

En el pacto establecido entre Dios e Israel y luego retomado por los cristianos, Dios es reconocido como la máxima autoridad y los pueblos como vasallos, incluyendo a los reyes. De esa manera, “la obligación de lealtad política que tiene el vasallo se ha transmutado en la obligación de lealtad hacia Dios” (Halbental y Margalit, 2003: 269) y era la que se demandaba de los indios novohispanos y de los todos los vasallos españoles. El antiguo testamento puede ser interpretado como una serie de códigos legales en los que se marcaron los acuerdos del pacto entre Dios y los judíos. Así, por ejemplo, en el Génesis se presentaron las primeras reglas que Dios puso a Adán y Eva, quienes al no respetar el acuerdo que tenían con Dios, infringieron su ley, por lo que se hicieron merecedores de un castigo (Burke, 2014: 220).

De acuerdo con Moshe Halbental y Avishai Margalit, en “el concepto antropomórfico de Dios, característico de la fe bíblica, la idolatría es pecado dentro de un sistema de relaciones interpersonales, pecado análogo al que comete una persona respecto de otra, por ejemplo, con la deslealtad” (2003: 13). En el siglo XVII ya no se trataba solo de la adoración a otros dioses, sino de la manera correcta de adorar a Dios: “la crítica de la idolatría se convierte en la crítica de la religión popular, y la lucha en un combate contra la imaginación” (Halbental y Margalit, 2003: 15).

En ese mismo sentido, es apropiado señalar que “la expresión que con mayor frecuencia aparece en la Biblia para referirse a la idolatría es ‘el culto de otros dioses’, aunque el término rabínico *avodá zará*, que se traduce comúnmente como ‘idolatría’, ‘adoración de ídolos’ o ‘falsa idolatría’, significa literalmente ‘culto extraño’” (Halbental y Margalit, 2003: 19). Pero, como pregunta Leora Batnitzk “¿Qué es lo extraño, el objeto de culto o el tipo de culto?” (2000: 18, traducción propia). Cuando se habla de idolatría –que también se relaciona con las religiosidades indígenas– se pueden

incluir las dos cosas, tanto el objeto como el tipo de culto.

Moshe Halbertal y Avishai Margalit señalan que “de acuerdo con la teoría de que la idolatría se refiere a la creencia falsa, la manifestación prototípica del error de idolatría es creer en un dios ‘equivocado’, en lugar de creer en el Dios ‘correcto’”. Y luego se preguntan “¿Cómo podemos distinguir un objeto de creencia idólatra de otro, y cómo podemos distinguirlos a su vez del objeto de la creencia monoteísta?” (2003: 179). Esa equivocación y las consideraciones de lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y malo, estaban marcadas por el grupo en el poder.

La idolatría era de interés de la Corona y no solo de la Iglesia, pues la apropiación de las tierras y las aguas de América se hizo a partir de la expansión del cristianismo. Se puede constatar la importancia que daban las autoridades civiles a la eliminación de la idolatría en los distintos niveles de gobierno, que iban desde el rey hasta las autoridades locales, a través de la producción de leyes, decretos y normas que se produjeron para tal efecto. Además,

el requerimiento estaba redactado a manera de pacto, en el que se reconocía a los reyes de Castilla como propios y en el que, además, se debía aceptar la conversión al cristianismo.

Una variedad de autoridades estaba autorizada para vigilar la evangelización de los indios y para aplicar justicia; en el plano local los alcaldes y corregidores eran los encargados de las funciones judiciales. Los corregidores eran:

“oficiales nombrados directamente por la monarquía para presidir las asambleas concejiles y que, a diferencia del resto de los oficiales que participaban en estas, no estaban integrados en la sociedad política local del lugar donde debían ejercer su cargo, sino que por norma debían ser vecinos de otros lugares distintos de este, para de esta forma evitar que gobernasen e impartiesen justicia con parcialidad” (Diago, 2004: 196).

En el temprano siglo XVI, Carlos V promulgó las “Instrucciones para gobernadores, corregidores y otras justicias de Indias”, en 1530. Entre las funciones que estaban encomendadas a estos funcionarios, aparecen: “castigo de la

blasfemia, bien de los pobladores, bien de los indios cristianos; castigo de los falsos testimonios, pecados públicos y amancebamientos, prácticas idolátricas o supersticiosas” (Piña, 1992: 1210). El mismo Carlos V promulgó la *Némesis carolina* en 1532, que era un código penal de gran calado para el Imperio español (Marquardt, 2017: 25; Delumeau, 2019: 448). No se pueden ver estas leyes como algo lejano para el siglo XVII, ya que el derecho indiano y el castellano eran acumulativos. Una ley, ordenanza o instrucción promulgada, no necesariamente derogaban las anteriores.

Un elemento que nos parece más interesante es que en 1539 apareció una ordenanza para los gobernadores, alcaldes y alguaciles de Tepeaca que expidió el virrey Antonio de Mendoza (Suess, 2002: 247). El nombre de la ordenanza, “Normas y ordenanzas para los gobernadores, alcaldes y alguaciles indígenas de Tepeaca a pedimento de su gobernador don Hernando”, invita a pensar cómo debían organizarse los indios de Tepeaca para el gobierno local y las responsabilidades de cada funcionario; sin embargo, en su mayoría el documento se centra en la eliminación de la

idolatría (Martínez, 1984: 127). El documento pone énfasis en una de las funciones de esos gobernadores, alcaldes y alguaciles indígenas en el temprano siglo XVI, que tenía que ver con la búsqueda de la consolidación de la religión católica como la única y oficial en la naciente Nueva España y con la impartición de justicia. Esto resulta importante porque era el pináculo de la persecución de idolatrías por parte de Juan de Zumárraga en la ciudad de México. Entre otras cosas, la ordenanza señala:

“Lo primero, que han de creer y adorar en un solo dios verdadero y dejar sus ídolos y las adoraciones de las piedras, sol, luna, palos y otra criatura sin hacer sacrificios en su ofrecimiento, con apercibimiento que el que fuere cristiano e hiciere lo contrario le darán por la primera vez cien azotes y será trasquilado, y por la segunda, sea llevado a la Real Audiencia con la información de sus delitos; y no siendo cristiano sea preso, azotado y llevado ante el guardián o la iglesia más cercana donde hubiere persona eclesiástica que lo imponga en lo que debe saber para conocer a dios e instituirse en la

santa fe, lo cual cuiden los gobernadores, alcaldes y alguaciles” (Suess, 2002: 247).

En una carta que el virrey Luis de Velasco envió al rey de España, Felipe III, se menciona la idolatría; no se hacen señalamientos sobre leyes y ordenanzas, pero se refiere a ella como un asunto de las funciones del virrey. Entre otras cosas, afirmaba que se “[h]an descubierto algunas ydolatrías en yndios y yndias Particulares que el arçobispo de esta yglesia como tam buen Prelado y çelosso del bien de sus ovejas aproçedido con mucho cuydado nombrando clérigos comissarios ynteligenetes de la vida y costumbres de los yndios y buenas lenguas”. Además, señalaba que a las autoridades eclesiásticas “les asistiere con real officio y el de las justicias ordinarias con el cuydado y çelo que semejante negoçio pide”. Señalaba que consideraba a los indios como gente flaca, razón por la cual el demonio los tenía engañados (AGI, M 28, N. 7, ff. 5v. y 6r.).

La *Recopilación de Indias* recogió varias leyes producidas en el contexto posconciliar que fueron hechas para atender los huecos que dejaron los sínodos de México y Perú, y con

ello procurar que las partes encargadas de atender la justicia civil tuvieran los elementos para proceder en caso de ser necesario, así como para tratar asuntos complementarios a los establecidos por los decretos conciliares, como el momento y la forma en que las autoridades civiles participaban como apoyo a las actividades de la Iglesia.

Una ley promulgada por Felipe II en 1560 y 1570 y luego reafirmada por Felipe IV en 1641 y 1643, señala; “Que de cada Audiencia salga un oidor a visitar la tierra de tres en tres años, o antes si pareciere al presidente y oidores”. La intención de la ley era hacer una inspección para saber, entre otras cosas, “si los naturales hacen sacrificios e idolatrías de la gentilidad y como los corregidores exercen sus officios” (*Recopilación*, 1998: I, 481-482).

En 1607, Felipe III dictó la ley que dice “Que los Indios sean apartados de sus falsos Sacerdotes idólatras”, que podemos ver como un complemento a lo dicho en los decretos en la parte “De los herejes”. En esta ley, se pedía a “los prelados de nuestras Indias, que aparten de la comunicación de los naturales á estos supersticiosos

idólatras, y no los consientan a vivir en unos mismos pueblos con los indios, castigándolos conforme a derecho” (Recopilación, 1998 T. I: 4). Cabe señalar que en esa ley se hace referencia al Concilio Tercero de Perú, pero no al mexicano. De cualquier manera, en ambos se trató el tema de los dogmatizadores y de la necesidad de ubicarlos para alejarlos de los indios e incluso de los otros grupos. En 1614 se promulgó otra ley que parece ser un complemento a la antes referida: “Que los Indios dogmatizadores sean reducidos y puestos en Conventos”. En esta también se invitaba a los religiosos a “que procuren por buenos y eficaces medios apartar de entre los Indios y sus Poblaciones y reducciones á los que son dogmatizadores, y enseñan la idolatría, y los repartan en conventos de religiosos” (Recopilación, 1998: I, 4).

En 1612, el rey Felipe III promulgó la ley que dice “Que los Virreyes, Presidentes y Gobernadores ayuden a desarraigar las idolatrías”, en la que se señalaba que las autoridades civiles debían estar atentas a las necesidades de los eclesiásticos para apoyarlos, ya que la lucha contra las idolatrías “es de las materias

mas principales de gobierno” (Recopilación, 1998: I, 3). Aquí se halla un complemento de los decretos conciliares, en los que se señala la obligación de las autoridades civiles de participar para la eliminación de la idolatría entre los indios, proporcionando ayuda a los religiosos encargados de esa tarea.

El mismo Felipe III decretó en 1619 “Que los gastos de Misiones, y Seminario de Indios se hagan de los bienes de Comunidades”. Una pregunta que resulta fundamental para la persecución de idolatrías es ¿quién pagaba las campañas antidolátricas? Al respecto, esta ley señalaba que los “gastos de Misiones para extirpar, y desarraigar la idolatría de los indios, casas de reclusión y seminarios de los hijos de los caciques se podrán sacar de los bienes de comunidad de la Caxa de aquella Ciudad donde se hicieren” (Recopilación, 1998: II, 218).

Las leyes antes citadas daban aún mayor fuerza a los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano, pues sostenían el compromiso que tenían las autoridades civiles en la persecución de idolatrías y en las campañas de

evangelización o reevangelización. Con estas leyes se buscaba evitar vacíos legales, tanto en los asuntos eclesiásticos como en los civiles.

Si revisamos el derecho castellano, había toda una tradición de que ciertos asuntos, como la brujería, fueran seguidos por autoridades civiles. Más que buscar intromisiones con los foros de justicia eclesiástica, lo que pretendían los monarcas y los consejos era generar cooperación entre las distintas autoridades civiles y eclesiásticas para tener un mejor control y vigilancia de aquellos individuos que representaban algún peligro para la autoridad y el orden social. Como se puede apreciar, había todo un andamiaje jurídico que permitía a las instituciones hispanas proceder contra los idólatras; en caso de que a los religiosos se les fueran de las manos, la autoridad civil podía, entonces, tomar los casos y proceder contra los idólatras. Pero esto podía ocasionar enfrentamientos entre las distintas autoridades, pues podía parecer que las funciones se sobreponían. En efecto, las leyes eran ambiguas sobre en qué casos se podía actuar y de qué manera, y en cuáles no.

4. Intervención de la justicia civil en la idolatría

Como hemos dicho antes, existía todo un sistema jurídico desarrollado por el Imperio español para atender los asuntos de fe. La idolatría, como ya lo hemos señalado, podía caer en la jurisdicción civil o en la eclesiástica. Por jurisdicción entenderemos “una potestad públicamente introducida para decir el derecho y construir la equidad” (Barrientos, 2004: 45). En el contexto hispano del siglo XVII, ambas jurisdicciones tenían la misma cabeza, que era el rey (Barrientos, 2004: 45-46). Por ello, tanto asuntos religiosos como civiles se podían conjuntar en algún momento y, si eso sucedía, lo esperado era que las autoridades competentes se apoyaran, pero no siempre sucedía así.

En 1640, el capellán de la isla de Ometepe en Nicaragua,¹ fray Nicolás de Castro, escribió al comisario de la Inquisición de la ciudad de México por un asunto de indios idólatras. El Santo Oficio de la Inquisición de Nueva España tenía un amplio territorio como jurisdicción y, por lo tanto, estaba facultado para resolver este y otros temas (Alberro, 2004: 50). Nicaragua

fue parte de la provincia eclesiástica de Lima en 1546, pero no se sabe el año exacto en que pasó a formar parte de la Diócesis de México; fue hasta la creación de la Provincia eclesiástica de Guatemala en 1744 cuando dejó de ser parte de México (Velázquez, 2004: 253). El gobierno civil dependía de la Audiencia de Guatemala. De cualquier manera, los decretos del concilio de 1585 siguieron vigentes, pues la diócesis de Guatemala adoptó las resoluciones de ese concilio como propias.

Fray Nicolás de Castro escribió a un comisario de la Inquisición al que al parecer conoce bien, porque primero lo felicita por el cargo que recién ha recibido en dicho tribunal. La primera motivación que tuvo el fraile para escribir a la Inquisición, era acusar a unos indios de Ometepe de idolatría. Afirma que no se trataba de ignorancia entre los indios o de actos supersticiosos infundados, sino de idolatría formal, “segun todos los summistas que yo he leído”. Un aspecto muy interesante en la carta es que proporciona una definición de idolatría: “es dar al demonio el culto y admiración que se debe a dios y quitersele a dios y eso es lo que muchos yndios de este pueblo

[...] haçen” (AGN, IV 2429-048, 1640: f. 1r.). Esto nos invita a pensar en que el pacto que establecieron los indios con el rey de España no era respetado, pues no se adoraba al dios señalado sino a otro. Incluso, la referencia al demonio podría derivar en que Castro atribuyera a un pacto de los indígenas con este personaje, el hecho de no seguir los mandatos de la Iglesia.

Los indios acusados eran “Juan Rubio, Juan Charateco, Miguel [ilegible], Melchor de Salaçar, Fabian Gonçalez y Juan Peres”. El religioso descubrió que los indios tenían sus iglesias “hechas en quatro o çinco partes a donde hablaban con el demonio y diçen le veían y se les aparecía en formas visibles diferentes”. Fray Nicolás señalaba que las actividades de los indios no se las dijo nadie en confesión ni en alguna averiguación, sino que él fue a las iglesias, en las que encontró ídolos, muchachos e indios principales. Este fraile supo que los indios asistían a esas iglesias “a pedir socorro en sus neçesidades y enfermedades”. Agregaba que los indios principales, que actuaban como sacerdotes y “enceñaban a los demás y los amonestaban a que fuesen a

rreverenciar y a haçer sus yglesias al demonio son los nombrados arriba y los que llevaban allá los muchachos para enseñarlos” (AGN, IV 2429-048, 1640: f. 1v.).

Cuando el fraile supo que las iglesias eran para cultos distintos al cristiano, decidió destruirlas y prenderles fuego con la ayuda de algunos españoles, entre los que menciona a “Juan de Alemán, Grabiél Alvarez, Leonardo Alvarez, Antonio Vaez y otros muchos” (AGN, IV 2429-048, 1640: f. 1v.). En su carta, fray Nicolás insiste al comisario inquisitorial que “haga acusasion y denunciaçion de todos los indios arriba nombrados y de los demas que estan culpados para que vuestra merced por si o dando quenta al Santo Tribunal de México lo remedie o provea de lo que más convenga y si es necesario se los castigue según la culpa que cada uno tuviere” (AGN, IV 2429-048, 1640: f. 1v.). Esta carta es un documento muy interesante que pone de manifiesto muchas cosas sobre la idolatría y sobre la aplicación de justicia en asuntos como este. Lo primero que llama nuestra atención es que fray Nicolás propone una definición de idolatría a partir de los autores sumistas que había leído, aunque

no los señala. Es una definición muy básica, pero resulta importante, ya que ni en la correspondencia y menos en las averiguaciones, acusaciones y procesos, se expresaban esas definiciones; por lo general, se daba por hecho qué era lo que se entendía por idolatría. Lo que manifiesta fray Nicolás es que la idolatría era una consideración teológica, es decir, un culto que no estaba dirigido a Dios. De esa manera, el religioso nos deja ver que se trata de un crimen que merece la aplicación de un remedio y por ello escribió la carta.

Por otro lado, la idolatría de los indios que el fraile relata en su carta está asociada al demonio. La idolatría es presentada en su vertiente demonológica y esto va de la mano con la consideración de que las deidades fuera del catolicismo eran demonios. Esta era la idea que imperaba en el siglo XVII. No nos da descripciones de los templos o de los ídolos que en ellos había. Lo que nos dice es que los indios acudían a ese lugar para buscar la cura de enfermedades, por lo que vemos ese vínculo entre práctica médica y la pervivencia de elementos religiosos de origen indígena,

aunque no necesariamente en continuidad desde la época prehispánica.

Como dijimos arriba, la idolatría era un crimen de fuero mixto; es decir, que se podía seguir por un tribunal civil o uno eclesiástico y existía esa posibilidad porque se trataba de un crimen que no solo afectaba la relación con Dios sino con las autoridades civiles y eclesiásticas. Se trataba, como vimos, del rompimiento de un pacto.

Nicolás de Castro se quejaba de la intromisión del corregidor en un asunto en el que el religioso consideraba que no tenía jurisdicción. Sin embargo, lo que se muestra es el desconocimiento de que la idolatría era un crimen de fuero mixto y, como tal, que la justicia civil tenía facultades para atenderlo o bien la molestia que generaba una afrenta a una situación que ya atendía el religioso. Como lo señala Margarita Menegus: “La justicia en los pueblos en cabeza de la Corona fue administrada por los corregidores, desde la década de 1530, que representaban al rey y su jurisdicción real. Y en la década de 1550 se

extiende la figura del corregidor a los pueblos encomendados a particulares” (1999: 604).

Al principio, la carta parece estar destinada a la acusación de los indios, que bien se expresa, pero luego se ve que, sobre todo, su preocupación era la de la intervención del corregidor de Masaya. Sabemos que en Nicaragua había cuatro corregidores en el siglo XVII (Serra, 2015: 18). Castro se quejaba de que el corregidor apareció “y yo no se con que orden, ni con que auctoridad hizo rruido y empeçó a conocer de la causa, y luego lo dexo y se fue el mismo dia” (AGN, IV 2429-048, 1640: f. 2r.). Se dio respuesta a la carta enviada por Nicolás de Castro, pues el documento tiene una anotación al principio: “recíbila en 25 de noviembre, respondí a ella en 26” (AGN, IV 2429-048, f. 1r.). Lamentablemente desconocemos la respuesta, así como el nombre del comisario que la escribió. En una búsqueda que realizamos en diversos fondos del AGN, no encontramos algún documento que haga referencia a esa respuesta y tampoco encontramos referencia al fraile. Lo que encontramos es una cantidad importante de documentación de Nicaragua que era enviada a la Inquisición en México;

en general, son dudas sobre la resolución de procesos. La documentación sobre Nicaragua está muy fragmentada, ya que alguna se encuentra en archivos nicaragüenses, otra se encuentra en archivos guatemaltecos y otra se encuentra en archivos peruanos, además de la contenida en el archivo mexicano.

La relación de cooperación entre tribunales civiles y eclesiásticos, en buena medida dependió de la disposición por las personas que desempeñaban los cargos de dichos tribunales. Diego Muñoz, que fue comisario de la Inquisición en Valladolid de Michoacán, durante las primeras décadas del siglo XVII, es buen ejemplo de esa relación estrecha. En 1611, Muñoz le escribió al corregidor del pueblo de Jiquilpan para que le entregara a Joan Martín en calidad de preso de la Inquisición (AGN, IV, 5373-016, 1611: f1). También en Michoacán, pero en el pueblo de Peribán, el corregidor apresó a un hombre llamado Francisco Manso, quien tenía denuncia de la Inquisición y escribió al comisario Muñoz para que diera seguimiento al asunto (AGN, IV, 5486-005, 1619). El corregidor de Tingüindín, también le envió correspondencia a Diego

Muñoz para hacerle saber que Agustín Manso, español, tenía crímenes contra la fe y era blasfemo (AGN, IV, 5426-023, 1623). En 1632, el corregidor de Zacatecas, Joan de Medrano Hulloa, recibió una felicitación de la Inquisición por la publicación de diversos edictos del Santo Oficio en esa población (AGN, IV, 4371-001, 1632).

Los desencuentros entre Inquisición o tribunales ordinarios también se presentan ante diversas instancias. Se pueden ver a no pocos corregidores acusados por los indios ante distintas instancias—entre ellas la Inquisición—, por maltratos, por exceso de trabajo y por obligarlos a trabajar en días festivos. Un ejemplo de esto se encuentra en una carta de Pedro Ponce escrita a los inquisidores de la ciudad de México, en 1641, en la que se acusaba a Juan Bautista Nataren [sic], escribano de la jurisdicción de Zumpaguacan, de pedirles a los indios que trabajaran el día de *Corpus Christi*. Pedro Ponce es un personaje conocido por la historiografía como un entusiasta persecutor de idolatrías. Jacinto de la Serna señaló que llevó a cabo una campaña para perseguir idolatrías en 1610, en la que encontró varios

especialistas rituales que mantenían vivas ciertas costumbres y creencias entre los indios (Tavárez, 2012: 135). Este mismo personaje escribió la *Breve relación de dioses y ritos de la gentilidad*, libro que sirvió para nutrir el *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna. Con esto, vemos que Ponce era un religioso que estaba bien instruido en la persecución de idolatrías.

De acuerdo con la carta escrita por Pedro Ponce, el escribano decía a los indios que el *Corpus* no era gran fiesta ni pascua. Con esto causó un gran alboroto entre los indios y para demostrar que era una fiesta importante, Pedro Ponce señaló que el Concilio de Trento lo estableció como canon expreso (AGN, IV 5259-025, 1641: f1r). También el Concilio Tercero Provincial la consideró como una de las fiestas que estaban los indios obligados guardar; esto se señalaba en el libro 2, Título 3 “De las fiestas”. Se hacía una distinción entre las fiestas que debían guardar los indios y las que debían guardar los españoles, en el caso de los primeros se consideró una cantidad menor por “la pobreza y miseria destos naturales” (Carrillo, 2009 t. IV: 70). La inquietud de

Pedro Ponce estaba en que los indios podían malentender el asunto y esto llevarlos a la idolatría que tanto había vigilado, en tanto que la acusación que hacía a la Inquisición estaba orientada a una autoridad civil, que utilizando sus credenciales podía terminar en efectos dañinos a la fe de los indios. Pedro Ponce era un cura beneficiado con capacidad de impartición de justicia para los indígenas, pero no para los españoles, para eso estaba la Inquisición y es por ello por lo que escribió a los inquisidores para denunciar un acto que podía terminar en la incitación a la idolatría de los indios.

El incidente de Ometepe, en el que una autoridad civil atendió un crimen de idolatría, no fue un caso aislado. Tenemos noticias de otros casos; son pocas, pero nos permiten saber que la idolatría tuvo foros de justicia más allá de los eclesiásticos. Uno de esos casos es la acusación que atendieron las autoridades locales de Ixmiquilpan por unos indios que idolatraban en 1676. Annia González y Adolfo Reyes han estudiado el asunto, en el que se muestra cómo la justicia de un pueblo de indios llevó un juicio contra “unos indios

e indias idolatrando y haciendo hechicerías” (2019: 144). En este caso no se cumplieron a cabalidad los decretos del concilio, pues a los indios a los que se les encontró culpables de idolatría y hechicería no se les hizo la invitación a que dejaran sus creencias, como lo señala el Título 4° del libro Quinto de los Decretos: se procedió con un castigo severo que incluyó azotes. Además, se les cobró a los indios acusados la cantidad de seis pesos de oro (González y Reyes, 2019: 150), a pesar de que el decreto antes mencionado señala expresamente no cobrar penas pecuniarias a los indios. Si recordamos la ordenanza para los indios de Tepeaca, entonces podremos entender el proceder de la autoridad indígena sobre los habitantes del pueblo. Tenían los elementos para atender un asunto de idolatría a pesar de no ser un tribunal eclesiástico.

Por otro lado, el emblemático caso de los mártires de San Francisco Caxonos, en Oaxaca, nos muestra que había una organización entre el gobierno indígena, la Iglesia y la autoridad virreinal. David Tavárez nos muestra que hubo colaboración entre distintos actores sociales en Oaxaca durante el siglo XVII y

que dicha colaboración se hizo en una sana convivencia, que incluía autoridades indígenas, locales, virreinales y eclesiásticas. Además del caso de Caxonos, Tavárez (2012: 200) también refiere que entre 1596 y 1652, hubo cuatro juicios que atendieron los alcaldes mayores de Teposcolula, mientras que la evidencia documental le deja ver que en la década de 1660 hubo “un vigoroso ataque a la justicia civil contra la idolatría” (Tavárez, 2012: 308). Rosalba Piazza nos señala que; “Por ser símbolo e instrumento del poder local comunitario, la idolatría estaba destinada a promover tensiones e inconformidades dentro de la comunidad” (2016: 253). Sobre el asunto de Caxonos nos indica cómo el alcalde mayor de Villa Alta fungió como juez de idolatrías y siguió procesos seculares por idolatría, o bien colaboró con las autoridades religiosas (Piazza, 2016: 190). Es decir, hubo una amplia colaboración entre indígenas y autoridades eclesiásticas para controlar la idolatría de los indios.

5. Conclusiones

No consideramos que en el documento de Nicolás de Castro hubiera detrás ignorancia de las legislación indiana o eclesiástica en torno a la idolatría; es más probable que haya existido una motivación personal por la intromisión del corregidor en un asunto que el religioso ya atendía y en el que, además, los indios acusados salieron impunes. Nos quedan varias preguntas por resolver: ¿qué intereses tenía el corregidor en los indios para intervenir en un asunto de idolatría? Eran indios principales, en su mayoría, y probablemente haya sido el aspecto económico. Probablemente el fraile esperaba que los inquisidores procedieran contra el corregidor por obstruir la justicia eclesiástica.

Hasta ahora es poco lo que se ha dicho acerca de la participación de los foros de justicia civil en la persecución de idolatrías, a pesar de que se ha señalado por diversos autores que dicho crimen pertenecía al fuero mixto y que tribunales, tanto civiles como eclesiásticos, podían atender este asunto. Desde luego, no es mucho lo que se puede explorar porque las

fuentes sobre el tema son escasas, no sabemos si porque la participación de la justicia civil era poca o porque son pocos los documentos que se conocen al respecto. Este caso nos permite tener una vaga idea de que la idolatría de los indios fue algo de profunda importancia para las autoridades civiles españolas y novohispanas que dotaron a la justicia civil con códigos legales para que pudieran proceder en estos casos. Este documento también nos brinda información sobre los enfrentamientos entre autoridades por las jurisdicciones y funciones de cada una que, como se puede observar, en algunos casos había competencias compartidas. Lo mismo sucede con la carta de Pedro Ponce a la Inquisición, en la que buscaba que se siguiera una acusación a una autoridad civil.

Se puede ver una estrecha relación entre lo dicho por los Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano y las ordenanzas y leyes aparecidas en el contexto de la aprobación y publicación de dichos decretos. Es por ello por lo que un corregidor pudo resolver un problema de idolatría entre indios; desde luego, el fraile pudo alegar usurpación de funciones, dado que una autoridad civil decidió que no

se procediera en contra de los indios implicados, pero no debería preguntarse con qué atribuciones aplicaba la justicia en un asunto aparentemente de competencia religiosa. La evidencia de archivo nos muestra cómo hubo una relación de cooperación entre foros de justicia eclesiástica y foros civiles. De manera particular, cómo los corregidores y los comisarios de la Inquisición tuvieron cercanía y cooperaron en las acusaciones por crímenes contra la fe.

La legislación regia, la civil y la eclesiástica, muestran cierta homologación en sus leyes y decretos; se puede percibir que cuando se encontraban vacíos legales se buscaba enmendar la situación. Es posible ver que desde la producción del derecho indiano había una preocupación por la cooperación de todas las instituciones americanas, en particular en donde la Iglesia y las instituciones civiles engranaban sus fueros.

A pesar de que los decretos del Concilio mexicano de 1585 y varias leyes y decretos reales posteriores a esta fecha trataban de generar colaboración entre autoridades civiles y

eclesiásticas, para atender crímenes contra la fe cometidos por los indios, no siempre sucedió así, puede ser por desconocimiento o bien porque los actores sociales no consideraban esta participación/ colaboración, sino intromisión en las funciones de cada uno. Hace falta indagar más, pero con esto consideramos que aportamos elementos para ver la idolatría de los indios desde enfoques que normalmente no se ven, que son la justicia civil con relación a la eclesiástica y la Inquisición.

Agradecimientos: A la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Departamento de Fortalecimiento Académico, por la beca posdoctoral que hace posible realizar esta investigación.

Fuentes primarias

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

México (M), Caja 28, exp. 7. 1610. Carta del virrey Luis de Velasco y Castilla.

Archivo General de la Nación, Ciudad de México, México (AGN).

Indiferente Virreinal (IV), Caja: 5373, ex. 016, 1611. Solicitud de fray Diego Muñoz para el corregidor de Xiquilpaz, don Antonio de Saavedra para que se le entregue al mestizo Joan Martín en calidad de preso.

Indiferente Virreinal (IV), Caja: 5486, exp. 005, 1619. Noticia de que don Joan de la Vega, Corregidor de Tingüindín, en el obispado de Michoacán, tiene preso a Francisco Manso, vecino de ese distrito, que dijo que denunció al Santo Oficio.

Indiferente Virreinal, (IV), Caja: 5426-023, 1623. Copia de una carta de Diego de Alcocer, Corregidor de Tingüindín, a Diego Muñoz Comisario del Santo Oficio en el Obispado de Michoacán, sobre el crimen y blasfemias cometidas por un español llamado Agustín Manso.

Indiferente Virreinal (IV), Caja: 4371, exp. 001, 1632. Agradecimiento de don Joan de Medrano Hulloa, corregidor de Zacatecas, por

la carta de estimación que recibió del tribunal por el buen desempeño en la publicación de los edictos.

Indiferente Virreinal (IV), Caja 2429, exp. 048, 1640. Fray Nicolás de Castro, en Ometepet denuncia ante el Tribunal del Santo Oficio en México de unos indios, por idolatría, por rendir culto al demonio y tener sus iglesias en varias partes.

Indiferente Virreinal (IV), Caja 5259, exp. 025. 1641. Información que el Bachiller Pedro Ponce de León, Vicario del pueblo de Cumpaguacan, remite al Tribunal del santo Oficio sobre un hombre que le dijo a unos indios que el día de corpus no era ni gran fiesta ni gran pascua. Cumpaguacan.

Inquisición (I) Vol. 342, exp. 03, 1622. Información contra Francisco del Castillo Maldonado, corregidor de Atlixco, por tomar peyote y semillas de oliuluque, ser brujo y blasfemo.

Referencias citadas

Alberro, S. (2004): *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos.

Barrientos Gradon, J. (2004): *El gobierno de las indias*, Madrid, Fundación Rafael del Pino, Marcial Pons, Ediciones jurídicas y sociales, Barcelona.

Bernand, C. y S. Gruzinski (2018): *De idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Batnitzk, L. (2000): *Idolatry and Representation. The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Princeton, Princeton University Press.

Burke, K. (2014): *Retórica de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica.

Carrillo Cázares, Al. (2006-2011): *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México.

Delemeau, J. (2019): *El miedo en occidente. (Siglos XIV-XVIII) Una Ciudad sitiada*, Barcelona, Taurus.

Diago Hernando, M. (2004): “El papel de los corregidores en los conflictos políticos en las ciudades castellanas a comienzos del siglo XVI”, *En la España Medieval*, (27), pp. 195-223.

Diccionario de autoridades (1726-1729), Madrid, Real Academia Española, Consulta en línea en: <http://web.frl.es/DA.html>

Douglas, Mary. (1999): *El levítico como literatura*, México: Gedisa.

Duviols, P. (1977): *La destrucción de las religiones andinas. (Conquista y colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Galindo Bustos, J. (2010): *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”, 2010.

Gareis, Iris. (2004): “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 18 (35), pp. 262-282.

González Torres, A. y A. Y. Reyes Rodríguez. (2019): “La representación de la idolatría indiana: rituales y ofrendas en el arzobispado de México. Siglo XVII”, *Fronteras de la historia*, 24 (1), pp. 132-161, DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.525>

Griffiths, N. (1998): *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Halbertal, M. y A. Margalit. (2003): *Idolatría. Guerra por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa.

Lara Cisneros, G. (2018): *¿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.

Marquardt, B. (2017): “El primer código penal sistemático de la modernidad temprana europea: La Constitutio Criminalis Carolina de 1532”, *Pensamiento jurídico*, (45) pp. 15-60.

Martínez, H. (1984): *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata.

Martínez Ferrer, L. (2009): *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585). Edición histórico-crítica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz.

Martínez López-Cano, P., E. I. García Berumen y M. R. Hernández. (2004): “Estudio introductorio. Tercer Concilio Provincial mexicano (1585)”, en P. Martínez López-Cano, coord., *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial (CD-ROM)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Menegus Bornemann, M. (1999): “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XV. Señores o cabildo”, *Revista de indias*, LIX (217), pp. 599-617.

Murillo Velarde, P. (2008): *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Perujo, A. N. y J. P. Angulo. (1883-1890): *Diccionario de ciencias eclesiásticas, teología dogmática y moral, sagrada escritura, derecho canónico y civil, patrología, liturgia, disciplina antigua y moderna, historia eclesiástica, papas, concilios, santos, órdenes religiosas, cismas y herejías, escritores, personajes célebres, arqueología, oratoria sagrada, polémica, crítica, misiones, mitología, errores modernos, etc.*, Valencia, Imprenta de Domenech.

Piazza, R. (2016): *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México.

Piña Homs, R. (1992): “Ordenanzas para corregidores y alcaldes mayores dadas por

las autoridades indianas”, *Memorias del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Veracruz, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 1205-1220.

Phua Liong-Seng, R. (2005): *Idolatry and Authority. A Study of 1 Corinthians 8.1-11-1 in the Light of the Jewish Diaspora*, Londres, T & T Clark.

Poole, S. (2012): *Pedro Moya de Contreras. Reforma Católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixedor y Monserrat Alfau de Texeidor”, 2012.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias (1998): Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Boletín Oficial del Estado.

Serra Vázquez, L. (2015): *El desarrollo histórico de Ometepe*, Managua, UCA Publicaciones.

Suess, P. (2002): *La conquista espiritual de la América española. 200 documentos-Siglo XVI*, Quito, Abya-Yala.

Tavárez Bermúdez, D. (2012): *Las guerras invisibles. Devociones indígenas disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Benito Juárez Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de Michoacán.

Terráneo, S. (2011): *La recepción de la tradición conciliar limense en los decretos del III Concilio Provincial Mexicano*, Buenos Aires, De las Tres Lagunas.

Tomás de Aquino. (1990): *Suma de teología. T. III*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de la Provincias Dominicas en España, Madrid, Autores cristianos.

Tomás de Aquino. (1994): *Suma de teología. T.IV*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de la Provincias Dominicas en España, Madrid, Autores cristianos.

Tomás de Aquino. (2001): *Suma de teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de la Provincias Dominicas en España*, Madrid, Autores cristianos.

Traslosheros, J. E. (2004): *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana.

Velázquez Bonilla, C. (2004): “La diócesis de Nicaragua y Costa Rica: su conformación y sus conflictos, 1531-1850”. *Revista historia*, (49-50), pp. 245-286.

Notas

¹ Ometepe es una isla que se encuentra en el lago Cocibolca, también conocido como el Gran Lago de Nicaragua. La población indígena era diversa y entre ellos había grupos nahuas (Serra, 2015: 18).