



# La representación de la idolatría india: rituales y ofrendas en el arzobispado de México. Siglo XVII

*The Representation of Indian Idolatry: Rituals and Offerings in the Archbishopric of Mexico. 17th Century*

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.525>

Recibido: 25 de junio del 2018

Aprobado: 6 de septiembre del 2018

ANNIA GONZÁLEZ TORRES\*

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH),  
Ciudad de México, México  
agonzalez.deh@inah.gob.mx

ADOLFO YUNUEN REYES RODRÍGUEZ\*\*

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) / Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Ciudad de México, México  
yun.reyes.r@gmail.com

## R E S U M E N

El siglo XVI estuvo caracterizado por el énfasis en la labor misionera de las órdenes mendicantes; sin embargo, el ejercicio espi- ritual de los naturales continuó mostrando múltiples rasgos de las prácticas religiosas prehispánicas y de reelaboraciones

\* Profesora investigadora adscrita a la Dirección de Estudios Históricos del INAH, y doctora en Historia y Etnohistoria de la ENAH, donde es profesora titular. Coordina el proyecto de investigación "Entre tradición y modernidad: las reformas borbónicas y la religiosidad popular en el valle del Mezquital, siglo XVIII". <http://orcid.org/0000-0002-2383-7335>.

\*\* Maestro en Historia y Etnohistoria de la ENAH, donde cursa sus estudios de doctorado. Profesor adjunto en cursos de la licenciatura en Etnohistoria de la ENAH y asistente en el proyecto "Entre tradición y modernidad: las reformas borbónicas y la religiosidad popular en el valle del Mezquital, siglo XVIII".

simbólicas del catolicismo. En los pueblos de indios del virreinato y, de interés para este estudio, en el arzobispado de México, se observó una dinámica ritual y religiosa que transgredía la norma católica y que fue tachada de idolatría, superstición y hechicería por las autoridades eclesiásticas. Es relevante cuestionarnos en torno a qué

elementos esta dinámica fueron fundamentales en la representación que tenían los religiosos seculares de la idolatría india, y, por lo tanto, cómo se expresaban la religiosidad popular y su relación con las autoridades virreinales, en un contexto en el que, a través de los especialistas rituales, el demonio siempre estaba presente.

**Palabras clave:** religiosidad popular, idolatría india, manuales de extirpación de idolatría, rituales y ofrendas.

### A B S T R A C T

In the Sixteenth Century there was an emphasis in the missional work. In spite of it, the spiritual praxis among the naturals kept involving multiple characteristics of the Prehispanic religious practices, and reworking symbolisms of the Catholicism. In the indian villages, within the viceroyalty, there was a ritual and religious dynamic transgressing the

catholic rule; it was aimed as idolatry, superstition and sorcery by the Church authorities. Is relevant to ask wich ones were the fundamental elements in the representation the religious made about the indian idolatry? Thus, how the battle for the souls was represented, in a context where, through the ritual specialists, the Devil was always present?

**Keywords:** popular religiosity, Indian idolatry, manuals of extirpation of idolatry, ritual and offerings.

## Presentación



A pesar de que el siglo XVI estuvo caracterizado por el énfasis en la labor misionera de las órdenes mendicantes, el ejercicio espiritual de los naturales continuó mostrando múltiples rasgos de las prácticas religiosas prehispánicas y de reelaboraciones simbólicas del catolicismo propias de la heterogeneidad de la población en el periodo novohispano. En los pueblos de indios del virreinato se observó una dinámica festiva, ritual y religiosa que transgredía la norma católica, y que fue tachada de idolatría, superstición y hechicería por las autoridades eclesiásticas. En este contexto, es relevante cuestionarnos en torno a qué elementos tal dinámica fueron fundamentales en la representación que tenían los religiosos de la

idolatría india. Así mismo, vale la pena estudiar la práctica ritual de los pueblos de indios, a fin de localizar sus aspectos estructurales y la relación e interacción entre ellos. ¿Cómo se expresaban la religiosidad popular y su relación con las autoridades virreinales, en un contexto en el que, a través de los especialistas rituales, el demonio siempre estaba presente?, y ¿cómo es que estas categorías eran parte de un sistema cultural compartido por la sociedad novohispana y que, por lo tanto, aunque iniciaba como parte del discurso eclesiástico, permeaba al resto de la población que se sentía obligada a denunciar cualquier sospecha de idolatría entre los indios?

Este trabajo se enfoca en las descripciones de los rituales celebrados por los indios del arzobispado de México, que incluyeron ofrendas, a partir de dos fuentes principales: el *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna y una denuncia ante la Alcaldía Mayor por un ritual llevado a cabo en Ixmiquilpan, en el actual estado de Hidalgo. Lo anterior, con el fin de analizar la representación que los eclesiásticos tenían de los rituales de los indios en el contexto del conflicto entre cleros presente en el virreinato, así como la difusión de esta representación como parte de un imaginario compartido.

## La religiosidad india en pueblos del arzobispado de México

A pesar del fervor con el que las órdenes religiosas emprendieron la empresa evangelizadora en los años posteriores a la Conquista, la lógica articuladora de la religión precortesiana prevaleció entre los naturales, quienes tras su sincera conversión al catolicismo se rigieron por la lógica integradora de lo funcional que caracterizó a la religiosidad popular. De esta forma, articularon un cuerpo ritual que respondiera a sus necesidades inmediatas, conformado por diversos elementos provenientes tanto de su sabiduría ancestral como del cuerpo litúrgico cristiano.

Sin embargo, en el siglo XVII, pasado el momento dorado de la evangelización que emprendieron los frailes, los seculares escribieron textos que advertían de la reincidencia de los indios en la idolatría y de las muchas estrategias que utilizaban para engañar a los religiosos y poder proseguir con sus antiguas creencias<sup>1</sup>.

.....  
 1 Las obras a que nos referimos son las de Pedro Ponce, Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y Diego Jaimes Ricardo Villavicencio.

Estamos ante una fuente que plasma la representación que tenía un religioso secular, cura beneficiado en una parroquia del antiguo Matlatzinco, de la religiosidad de los indios de su doctrina, dirigida al poder episcopal con el objetivo de hacer manifiesto el poco éxito de la labor de conversión de los mendicantes, enlistando las prácticas idolátricas, supersticiosas y erróneas que estaban presentes entre los indios de aquella región del arzobispado. En cierta forma, el clero regular respondió a estas críticas desplegando un discurso de exaltación de las complejidades que implicó la conversión de los naturales, labor titánica realizada por unos cuantos religiosos ejemplares, al tiempo que realizó un recuento de los principales acontecimientos en la historia de la provincia<sup>2</sup>. De esta forma, el indio como representación responde a discursos en contextos políticos específicos. Por ende, la idolatría del indio también fue central en la construcción de estos relatos, puesto que no solo da muestras del poco éxito de la conversión, sino también de la dificultad que tenían los naturales para vivir en policía. De la Serna lo expresa de la siguiente forma:

En los principios cuando se ganó esta tierra y antes de las congregaciones no era muy dificultoso el reparo de las idolatrías y supersticiones de los indios; porque entonces se sembraba la fe y con cual o cual enseñanza o cual castigo se reparaban los daños que podía haber para que no se derrumbase el edificio de la fe mas el día de hoy cuando tanto tiempo ha pasado y cuando tanto cunden estas supersticiones, que de tantas partes de este reino hay cada día relaciones que avisan de particulares sucesos idolátricos. (345)

Jacinto de la Serna cuestiona a los religiosos regulares encargados de la administración de las doctrinas de indios que reincidían en sus prácticas y creencias idolátricas. Consideraba que el indio era proclive a volver al error, ya que la idolatría tenía “raíces profundas” en el corazón de los naturales. De suerte que, a un siglo de la Conquista, era necesario volver a cristianizar a los indios: “está hoy tan extendido este daño y necesita de tanto remedio y tanto trabajo como si de nuevo se hiciese su conversión y de nuevo se trabajase en

---

<sup>2</sup> Dentro de las crónicas agustinas tenemos dos para la provincia del Santísimo Nombre de Jesús: la de Juan de Grijalva y la escrita por Esteban García, en tanto que para la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán se redactaron tres: las de Juan González de la Puente, Diego Basalenque y Matías de Escobar. Estas son cinco de las treinta y seis crónicas agustinas que Patricia Escandón reconoce como crónicas provinciales.

ella y así es necesario con grande fervor y espíritu” (248). Es clara la crítica a la poca efectividad de la labor misionera en la evangelización de los indios, así como la representación del indio idólatra, anquilosado en sus antiguos ritos e incapaz de permanecer de forma voluntaria en la “verdadera fe”.

A pesar de que las prácticas calificadas de idolátricas fueron cotidianas en la religiosidad india, la idolatría no es uno de los delitos más frecuentes en los fondos inquisitoriales, debido principalmente a que la población india estaba fuera de su jurisdicción. Sin embargo, es

[...] manifiesta en casos en los que a menudo intervienen mestizos, negros o mulatos que adoptaron tales prácticas según un proceso de aculturación muy particular y opuesto al que generalmente se pone de relieve, puesto que es el mundo indígena el que en determinadas condiciones atrae a él nuevos elementos. (Alberro 170)

La exclusión de los indios de la jurisdicción inquisitorial dejaba el cuidado de su praxis religiosa bajo la competencia del Juzgado Eclesiástico Ordinario, comúnmente denominado Provisorato de Indios y Chinos. Esta exclusión

[...] constituyó una novedad absoluta en la práctica procesal hispánica; como era de esperar entró en conflicto de competencia con alcaldes mayores y con el Santo Oficio, sobre todo cuando se trataba de juzgar mulatos y mestizos integrados en los pueblos de indios, por delitos contra la fe. (Zaballa 18-20)

Se trató por tanto de un cambio de jurisdicción, de la inquisitorial a la ordinaria, tras el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio en 1571<sup>3</sup>. El Juzgado Eclesiástico Ordinario llevaba los casos de indios que transgredían la ortodoxia; sin embargo, el corpus documental novohispano que se conoce hasta el momento está en su mayoría limitado a las regiones de Toluca<sup>4</sup> y Oaxaca<sup>5</sup>.

3 John Chuchiak (“El regreso”) aborda un ejemplo de los conflictos por las jurisdicciones en torno a la idolatría india, así como la paulatina definición de las facultades del poder diocesano para el castigo de los indios.

4 En el caso de los pueblos de la zona central, destacan los trabajos anteriormente referidos de Pedro Ponce, Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, que se influenciaron entre sí, pues De la Serna remite en su texto a la obra de Pedro Ponce, así como a partes del trabajo de Ruiz de Alarcón. Al respecto, véanse Valdés (“Jacinto de Serna”) y Reyes.

5 A decir de Gerardo Lara, los estudios en torno a los indios y la justicia eclesiástica se pueden agrupar en dos grandes conjuntos: “los que buscan en el estudio de la institución las respuestas a un

A esto es necesario sumar que los manuales de extirpación de idolatría durante el siglo xvii se elaboraron, sobre todo, en relación con el centro del virreinato y la zona de Oaxaca. Esto conlleva escasez documental para estudiar la transgresión en las prácticas religiosas de los indios.

Con respecto a los religiosos seculares que fueron autores de manuales de extirpación, es necesario apuntar que se trató las más de las veces de jueces visitantes nombrados por la dignidad episcopal, ya que en Nueva España no existió el cargo de juez extirpador de idolatrías, como sí lo hubo en el virreinato peruano<sup>6</sup>. En la práctica, algunos intentaron absorber competencias de los inquisidores y del Provisorato para castigar la desviación de las creencias y prácticas de los naturales, como fue el caso de Hernando Ruiz de Alarcón, acusado de pretender usurpar las funciones de un inquisidor (“Proceso contra el Lic. Hernando Ruiz de Alarcón, beneficiado del pueblo de Atenanco por haber castigado a unos indios en forma que lo hace el Santo Oficio”, AGN, I, vol. 304, exp. 39, 1624)<sup>7</sup>.

La categoría de *idólatra* acompañó al discurso sobre el indio en diferentes momentos a lo largo del periodo virreinal. Fue una representación de la población nativa que estuvo aparejada a las diferentes coyunturas políticas en que las prácticas supersticiosas de los pueblos de indios adquirirían preponderancia, a fin de reforzar los discursos de los diferentes actores: religiosos, funcionarios e incluso caciques locales. Nos encontramos entonces ante un proceso de búsqueda de estas resignificaciones del catolicismo e integraciones de este a partir de la lógica articuladora de los pueblos, que fueron calificadas

hecho histórico, podría decirse que su objeto de estudio es la idea de justicia que aplicó la Iglesia a su feligresía. El segundo encuentra en los procesos indígenas dentro de los tribunales eclesiásticos un vehículo para entender la cultura indígena frente a la imposición colonial de una religión y un sistema de gobierno” (*¿Ignorancia invencible?* 58). En torno a los estudios del Provisorato, véanse Calderón; Guadalupe; Chuchiak, “The Indian Inquisition”; García; Lara, “Herejía indígena”, *¿Ignorancia invencible?*, *La idolatría de los indios*; Piazza; Tavárez, “La idolatría letrada, “Autonomía local y resistencia colectiva”; Traslosheros; Viquiera; Zaballa y Escobedo.

- 6 En el Virreinato del Perú, Francisco de Ávila fue el primer juez extirpador de idolatrías: “Ávila afirmó que los indígenas de su parroquia, pese a ser bautizados desde hace mucho tiempo, eran idolatras y rendían culto a las deidades andinas como antes de la conquista” (Gareis 264). También véase a Jorge Hidalgo Lehudé. A decir de Pierre Duviols, este cargo tendió a la institucionalización en el virreinato peruano. En Oaxaca, el obispo Hevia y Valdés brindó ciertas facultades especiales a ministros para perseguir la idolatría, pero fueron efectivas solo durante su gobierno. Véase Balsalobre.
- 7 Ruiz de Alarcón reprodujo a menor escala los castigos inquisitoriales, malentendiendo con ello los alcances jurisdiccionales de la comisión arzobispal. Este caso ha sido abordado por Tavárez, “La idolatría” (139-144).

como idolatría por parte de los religiosos seculares. Otra fuente indispensable para abordar las transgresiones a la creencia y la práctica católica por parte de los naturales son los *manuales de extirpación de idolatría*, como fue el caso de las obras de Pedro Ponce, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonzalo de Balsalobre, Diego Jaimes Ricardo Villavicencio y Jacinto de la Serna. Por lo tanto, este texto se enfoca en ese proceso, y analiza la religiosidad como la presentan las fuentes en la zona de Toluca e Ixmiquilpan en el arzobispado de México, entre indios nahuas y otomíes.

El *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*<sup>8</sup> de Jacinto de la Serna (1597-1661) brinda múltiples ejemplos de las pervivencias idólatricas de los indios del arzobispado, tal como su autor las visualizó, entendió y buscó destacar. De la Serna estuvo a cargo de tres beneficios de los indios por alrededor de catorce años y fungió como visitador general del arzobispado con los prelados Francisco Manzo y Zúñiga y don Juan de Mañozca. Fue doctor en Teología y rector de la Real Universidad (De la Serna 42; Valdés, “Aspectos” 24; Valdés, “Jacinto de la Serna” 44). Este cargo le permitió constatar que el proceso evangelizador no había logrado inculcar la ortodoxia cristiana. El visitador general, en tal situación, no desconocía la labor evangelizadora, pero señalaba la persistencia de la idolatría. Uno de los problemas, decía Jacinto de la Serna, se debía a que la idolatría, como mala yerba,

[...] estaba tan asemillada en los corazones de los indios que comenzó otra vez a brotar o mejor decir a conocerse por todo el marquesado y donde se procuró comenzar a arrancarla y apartarla como mala semilla para que no sofocara el trigo de muchos indios e indias devotas. (74)

De la misma forma que para Sahagún, la devoción a María-Tonantzin en el cerro del Tepeyac solo servía para paliar la idolatría. De acuerdo con De la Serna, era evidente que los naturales seguían recurriendo a artefactos de tiempos de gentilidad, los cuales, aderezados con símbolos propios del cristianismo, servían para disimular aquellos aspectos de la práctica religiosa heterodoxa. De la Serna afirmaba que, “juntando la luz con las tinieblas, a Cristo con Belial, reverenciando a Cristo Nuestro Señor y a su santísima Madre y a los santos venerando juntamente a sus ídolos” (64).

8 Hoy se sabe de la existencia de tres manuscritos del *Manual de ministros*, uno en la Ciudad de México, reconocido como el que fue entregado por De la Serna al arzobispo, el segundo en Nueva York y el tercero en Madrid. La primera edición del documento se realizó en 1892 (Valdés, “Jacinto de la Serna” 1).

Es clara la descalificación que hizo el religioso secular de la mezcla de las cosas sagradas con las profanas, lo que sin embargo fue recurrente en los rituales y en las expresiones religiosas de los pueblos de indios durante el virreinato. Estas fueron censuradas por los eclesiásticos como idolatría, bajo cuya caracterización se incluyeron prácticas medicinales, de adivinación, hechicería, rituales propiciatorios y brujería. Como señala Assmann, la teología católica como idea reguladora procura la pureza del rito cristiano. Sin embargo, la praxis se aleja de la norma al ser siempre integradora de elementos simbólicos a partir de su función. De tal suerte, no es extraño encontrar la mezcla de elementos de las creencias antiguas con el catolicismo implantado tras la Conquista, ambos aspectos articulados para dar respuesta a las necesidades espirituales y cotidianas de los indios en las zonas en las que se centra este trabajo.

En este corpus de concepciones y prácticas religiosas, los naturales sintetizaron elementos de su antigua tradición con las aportaciones españolas y las propias innovaciones novohispanas, las cuales se adentraron en el imaginario hasta hacerse parte de la identidad y de la memoria colectiva. Esta reinterpretación de las categorías religiosas, de los rituales y de lo sagrado está presente en los pueblos del arzobispado, donde el panorama religioso es rico en referentes de esta naturaleza. En ese sentido, es necesario aclarar que no se considera el sincretismo solo como “la persistencia de lo antiguo en contra de las pretensiones de los conquistadores, sino reedición de la vieja identidad y reinterpretación de la nueva propuesta” (J. González 72)<sup>9</sup>. Por lo tanto, lleva a la creación de un sistema simbólico que expresa tanto la identidad como la historia y la memoria compartida de los pueblos, que se encargan de vivirla y administrarla como una forma de integración de la comunidad y respuesta del plano de lo sagrado a sus necesidades inmediatas, creadas por su realidad social y su propia coyuntura histórica, tal como los ejemplos de estos pueblos nahuas y otomíes ponen de relieve.

De esta forma y en contraposición a la ortodoxia buscada por los religiosos seculares, este tipo de prácticas causaban un rechazo directo e inmediato, por lo que fueron catalogadas como idolatría. Ello reforzó la idea del fracaso de la evangelización en el discurso de los visitantes encargados de buscar su

9 A este respecto señala Maldonado: “Lo sincrético, en cambio, se alcanza cuando en vez de mezcla o yuxtaposición hay síntesis, es decir, surge algo nuevo que es resultado de una interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto. La creencia o el rito de uno de los dos sistemas es reinterpretado por el otro; o los dos se reinterpretan recíprocamente” (42).



persistencia, quienes destacaron la insistencia del indio en vivir en el error. Así, apuntaba De la Serna:

[...] desdichado de aquel que quiere entrar por dos caminos y por dos caminos andar, que es obrar uno y conocer otro, así estos miserables indios en el estado que hoy están, quieren parecer cristianos siendo idólatras, pareciéndoles que lo uno y lo otro pueden estar juntos, afectan mucho las cosas de nuestra santa fe, mostrando a ellas gran veneración mas no se olvidan de sus antiguas mañas. (337)

Bajo este discurso subyace la continua crítica a la insistencia del indio y el poco éxito de los regulares en su actividad misional. Dentro de los casos registrados como idolatría india, encontramos ciertos aspectos comunes que reflejan la ritualidad de los indios y la lógica de solución a sus necesidades inmediatas, lo que muestra el imaginario de los religiosos seculares respecto a la pervivencia de la idolatría durante el siglo XVII. Resaltamos a continuación tres aspectos que nos parecen fundamentales en la representación de la práctica religiosa de los naturales contenida en el manual de Jacinto de la Serna: la geografía ritual; el papel del fuego como medio purificador y vínculo con lo sobrenatural, asociado con ofrendas de comida, velas y copal; y el papel del curandero como especialista ritual en una doble dimensión: médico y hechicero.

## Geografía ritual

De la Serna identificaba espacios propensos a la idolatría, cuya sola localización implicaba la presencia demoníaca. El visitador señalaba las congregaciones como un proceso por medio del cual se enseñaría a los indios la doctrina cristiana y la vida en policía. Los indios que entonces estaban reducidos en pueblos podrían ser adoctrinados, en oposición a los que habitaban más lejos de los asentamientos, en las zonas “montuosas”, más propensos a la idolatría. Al respecto, el religioso primero reconocía los esfuerzos de la labor misionera del siglo XVI, para posteriormente señalar que la primera evangelización no había logrado extirpar la idolatría (63), en particular de los que habitaban lejos de las cabeceras. Seguido de ello, sostenía que aquellos lugares remotos eran propicios para “estar en sus tinieblas y errores los que tenían sus poblaciones en tierras montuosas y fragosas entre riscos y quebradas [...] en estos hacía el Demonio más a su seguro el golpe porque no había quien le resistiese e hiciese guerra” (63).

Es importante señalar que la asociación entre las montañas y la idolatría aparece también en otros documentos del mismo periodo; por ejemplo, en la *Crónica de la orden de N. P. San Agustín* de fray Juan de Grijalva, que pertenece al tipo documental conocido como *crónicas provinciales*, las cuales fueron escritas por religiosos regulares para exaltar su actuación en la conversión de los naturales. Es claro que la idolatría de los indios fue una representación recurrente en el discurso político en ambos sectores del clero novohispano<sup>10</sup>.

El uso ritual del espacio queda expuesto en el texto de De la Serna, quien sostenía que los indios tenían lugares dedicados a la idolatría, a los cuales atribuían una deidad, y decía que los más claros eran los montes, los ríos y las lagunas. En dichos espacios, afirmaba, se encontraban ofrendas con copal, resina cuya semejanza con el incienso era clara (92). El religioso también afirmaba que había “pañitos de algodón mal hilado que llaman pitón: candelas y ramilletes unos muy antiguos, y otros muy frescos” (92), y que en los caminos había montículos de piedra o *teolocholli* (92-93), lugares sospechosos porque en ellos se encontraban copales, velas, ramilletes y diversas ofrendas (92-93).

## Fuego y ofrendas

La ritualidad india en los pueblos visitados por De la Serna recurría a diversos tipos de ofrendas que los fieles hacían a una amplia variedad de númenes que coexistían en un panteón con una lógica articuladora. Entre los objetos que integraban dichas ofrendas había una clara asociación entre los alimentos, la bebida y el pulque. En repetidas ocasiones, De la Serna menciona la existencia de tales objetos que los indios colocaban cerca o frente al fuego. Por ejemplo,

10 Véase Grijalva. Es notoria la importancia que el medio natural tiene para la religiosidad popular, puesto que en esta la naturaleza se identifica plenamente con lo divino y lo sobrenatural, al ser concebida como un espacio sagrado. En esta concepción podemos apreciar antiguas prácticas que, si bien fueron de origen prehispánico, posteriormente se refuncionalizaron para responder a las necesidades de la población novohispana. En este sentido, la concepción de cuevas y montes como lugares sagrados fue preponderante. Los cerros fueron considerados por la población india como símbolos de fertilidad, ya que “como forma englobante el cerro es comparado con la cavidad uterina, y en esto sugiere la fertilidad, las plantas cultivadas” (Báez-Jorge 561). Gerardo Lara afirma al respecto que el sincretismo es visible en la ritualidad de los naturales, que terminó generando una “equivalencia simbólica entre la cruz y el cerro como ombligos de la tierra” (“Aculturación 71). También, “los cerros son concebidos como inmensos depósitos naturales dentro de los cuales circulan corrientes de agua y se alojan los vientos, las nubes y las lluvias” (Sánchez 289).

al narrar una escena en el pueblo de Zumpahuacán, posiciona al fuego en el centro de la acción:

[...] [mandaron a] buscar a un indio viejo, el cual vino y lo recibieron los caseros con mucha reverencia y cortesías diciéndole que temían no le hubiesen enfadado o cansado y que lo hicieron sentar y en el fogón de la casa estaba ya el fuego muy bien encendido y le trajeron un tecomate lleno de pulque y habiéndolo tenido muy gran rato delante del fuego con unas hojas de maíz lo iba echando dentro del fuego y alrededor del fogón y luego tomó del pulque y lo derramó delante del fuego diciendo ciertas palabras que rezaba que era esta la salva que le hacían y echando la bendición al tecomate de pulque se lo bebió y luego dio prisa a que trajesen la comida y bebida y luego trajeron cosa de seis o siete cántaros de pulque y tamales en sus cestos y el viejo puso estos cántaros en hilera delante del fuego con los cestos de tamales y luego hizo traer unas cadenas de rosas y trébol y las puso en los cuellos de los cántaros y otras cadenas pequeñas sobre las bocas de los cántaros que servían de coronas y habiendo estado allí un gran rato lo quitaron todo y lo repartieron. (76)

La descripción deja ver que la ofrenda, y en general el rito, se articulaba alrededor del fuego. Se derramaba pulque frente al fuego, se bebía en torno a él. Los tamales, los cántaros y las cadenas de rosas y trébol, así como el resto de los artefactos y las ofrendas, cobraban relevancia al estar asociadas con el fuego. La comida, la bebida y ante todo el fuego fueron elementos centrales en las ofrendas de los indios, muchas de ellas presentadas en los altares domésticos, pero también en las iglesias. El cura apunta cómo en las fiestas los indios no solo ofrecían fuego a los ídolos, sino que con el fuego como eje ofrecían comida y bebida a los santos. Así,

[...] en las fiestas titulares de los santos e iglesias acostumbran la noche antes que ofrecen primero al fuego lo que se ha de comer, al día siguiente algunos acostumbran en la iglesia ofrecer al santo, cuya fiesta celebran, al modo que ofrecen y celebran al fuego ofreciéndole comida o bebida, haciéndole la salva al santo a su modo idolátrico, derramando delante del fuego o de la imagen del santo un poco del pulque o del vino. (69)

Vale la pena señalar que para el mundo nahua, a decir de Alfredo López Austin y Luis Millones, el *axis mundi* —eje transversal que vinculaba todos

los niveles del cosmos (con múltiples representaciones, como el *altépetl*)— era el lugar en el que habitaba el fuego (55). Evidentemente, esta comunión con lo sobrenatural, con el fuego en el centro, está dirigida por un especialista con cuya presencia y preparación se construye un espacio ritual de comunicación con lo numinoso.

## Especialistas rituales

Como tercer aspecto característico de la religiosidad popular de los indios de la región referida encontramos a los especialistas rituales, a quienes De la Serna se refiere como médicos, hechiceros o brujos. Para el religioso, se trataba de la principal preocupación en materia de idolatría, pues eran

[...] los más perjudiciales y principales celadores de estas idolatrías, con los difuntos usaban muchas supersticiones y ceremonias idolátricas, ofreciéndole comida y bebida al difunto y poniéndole matalotaje para la jornada de la otra vida y esto suelen hacerlo dentro de la mortaja. (68)

Lo primero que vale la pena mencionar es que en el discurso del eclesiástico hay una clara asociación entre los ritos de sanación y la idolatría. El fuego suele aparecer como un recurso utilizado por los médicos indios para intervenir en casos de enfermedad. Así, encontramos, por ejemplo:

Sucedióle a una pobre india buena cristiana, que en saliendo el sacerdote de confesarla y olearla entró un indio de los suyos que son los maestros y celadores de la idolatría y persuadiola a que hiciese algún sacrificio al fuego pidiéndole salud, como en efecto lo hizo, ofreciéndole comida, bebida y candela encendida. (66)

Como es notorio, en cuanto que idolatría, el rito de sanación no podría concebirse como algo útil. De esta forma, el secular apunta que, a final de cuentas, la india murió. Una preocupación del religioso en este contexto es la salvación del alma, y el recurso a prácticas idolátricas para la sanación en momentos en los que pelagra la vida, en palabras de De la Serna, dejó “poca satisfacción de su salvación” (66).

A ojos de De la Serna, la presencia de estos especialistas era un problema que pedía pronto remedio. En la obra del religioso, la idolatría se representa como un mal que aquejaba a los indios y era necesario extirpar. La responsabilidad

de mantener y transmitir el conocimiento de lo sobrenatural recaía en los curanderos, individuos que sintetizaban distintas tradiciones provenientes de los diferentes sistemas de creencias. Además, estos individuos solían integrarse de forma activa a la dinámica religiosa católica en su localidad y llegaban a ser fiscales de la Iglesia o mayordomos de las cofradías<sup>11</sup>. Dichos especialistas, por lo general, adquirirían la habilidad de curar por medio de un acontecimiento sobrenatural, una hierofanía, a través de una muerte ritual. Es importante señalar el carácter liminal que estos sujetos adquirirían al ser expulsados, por accidente o dentro de un ritual, de la vida social. Dicho carácter, si seguimos las propuestas de Mary Douglas, por un lado generaba miedo y por otro permitía que en el imaginario se atribuyera cierto poder (mágico, ritual, espiritual o de sanación) a los especialistas rituales (131-138).

## El rito otomí. La denuncia del gobernador de Ixmiquilpan

Las afirmaciones del religioso encuentran correspondencia con una denuncia por idolatría que resguarda la Biblioteca Nacional de Antropología. En 1676 se presentó don Bonifacio Martín de la Corona, gobernador de Ixmiquilpan, ante el alcalde mayor, don Prudencio Fernández de Arellano, para denunciar que en el rancho de Gabriel, indio sacristán del convento, se hallaban “unos indios e indias idolatrando y haciendo hechicerías” (CDHM, SH, rollo 23, exp. 11, f. 1)<sup>12</sup>. Una vez recibida la denuncia, debido a la gravedad de los hechos narrados por don Bonifacio, acudieron el teniente, el alcalde mayor, el gobernador y oficiales de república a la casa del sacristán. Como puede observarse, el asunto fue atendido por la autoridad política local. Se ignora el motivo por el que no se comunicó

11 Fue el caso de Joseph Lázaro, quien a pesar de ser casta lobo fue enjuiciado por participar de rituales propiciatorios con indios de la parroquia de la cual era fiscal (“El señor fiscal del Santo Oficio contra Joseph Lázaro de casta lobo por idolatría”, AGN, I, vol. 715, exp. 13). De igual forma, Francisco Diego, indio, que era curandero y hechicero reconocido en la región de Ixmiquilpan, quien luego de ser acusado por maleficio demostró ser mayordomo de una de las cofradías fundadas en la capilla de San Antonio (“Autos criminales seguidos a pedimento de doña Antonia Chávez contra Catarina, Paula Guerrero, su hija y otros señores por asentar estar maleficiada de ellos, 1780”, AGN, I, vol. 1277, exp. 7).

12 Esta denuncia no ha sido trabajada hasta el momento por estudiosos de las transgresiones de los indios hacia la fe católica.

la situación al prior del convento y juez eclesiástico en primera instancia; sin embargo, la justicia civil estaba facultada para intervenir en la investigación de delitos como la idolatría y derivar la causa al Juzgado Eclesiástico Ordinario. Pese a ello, es preciso señalar que, en el caso aquí abordado, la Alcaldía se encargó de la investigación, la detención y la sanción de los involucrados.

Al llegar a casa de Gabriel, sacristán, encontraron a Juan Martín, Martín Juan, Nicolás de la Cruz, Juana María, Magdalena Xicani (esposa de Diego Martín), Ana María (viuda), Agustina y Mónica (indiezuela) bebiendo pulque y ofrendando. Al percatarse de la llegada de las autoridades, dos de los participantes, un indio llamado Diego y una mujer, ambos de edad avanzada, lograron escapar. Los miembros de la comitiva consideraron la escena como claramente contraria a la fe y los mandamientos de la Iglesia, por lo que los llevaron presos. El contenido de la ofrenda, que se muestra en la tabla 1, escandalizó al teniente quien la calificó de idolatría.

➔ **TABLA 1.**  
Ofrenda

Comida	Objetos de culto	Objetos varios	Animales
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pan</li> <li>- Tablillas de chocolate y azúcar</li> <li>- Escudilla con carne molida</li> <li>- Manojito de tortaletas (<i>sic</i>) pequeñas con carne</li> <li>- Costalito con papas amarrado con tochomitl</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Un cristo de plomo de cuatro dedos de largo y otro más pequeño de lo mismo (dentro de las tablillas de chocolate)</li> <li>- Pedazo de quiote de vara y media de largo, de él pendientes unos tochomites de colores y un muñeco hecho de papel y tochomite</li> <li>- Invención a modo de una caja con palitos y yerbas, dentro dos muñecos de papel</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Petaquilla de palma dentro de un malacate</li> <li>- Olla con romero y agua caliente</li> <li>- Una jícara</li> <li>- Una guitarra</li> <li>- Tecomate pintado</li> <li>- Una banderita de papel</li> <li>- Hojas de maíz</li> <li>- Un pedacito de palma</li> <li>- Papeles</li> <li>- Unos algodones con seis tochomites y papelitos</li> <li>- Tres braceritos de barro</li> <li>- Unos malacates</li> <li>- Ramilletes</li> <li>- Un cantarito pequeño con agua</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Una paloma de color con el cuello y patas amarrados con tochomitl colorado y blanco</li> </ul>

Fuente: elaboración propia a partir de CDHM, SH, rollo 23, ff. 1 r.-1 v.

Como puede observarse, tanto la paloma como los muñecos y los crucifijos desempeñaban un papel preeminente en el ritual que llevaban a cabo los indígenas. De igual forma, destaca la presencia del tochomítl, hilo de pelo de conejo teñido, en diversos objetos que conformaban la ofrenda<sup>13</sup>. Aunada a la amplia variedad de utensilios, encontramos la presencia de objetos católicos como el crucifijo y, de nuevo, del fuego, en esta ocasión como tres braceros de barro (CDHM, SH, rollo 23, exp. II, f. 2).

Esta denuncia nos muestra una interacción entre diversos componentes simbólicos. Vemos el fuego como un vínculo entre los seres humanos y lo sobrenatural, relación que exige las ofrendas como articulación de todos los elementos del ritual. A decir de Galinier (146), el fuego es un símbolo preeminente y central en la actividad ritual otomí y se asocia con diversos aspectos de la cosmovisión de dicho grupo, entre los que podemos señalar el paso entre barbarie y civilización, desorden y orden, crudo y cocido, limpio y sucio, donde la primera parte de los pares dicotómicos se opone a la segunda como ejes estructurales.

Tanto los pasajes narrados por el *Manual de ministros* como la denuncia presentada muestran una clara continuidad del sistema de articulación propio de las manifestaciones religiosas de los indios novohispanos, en las que el fuego y la ofrenda, constituida por comida y bebida, fueron centrales en rituales tanto de sanación como de iniciación. En dichos rituales aparecen imágenes propias de la religión católica. Como se verá más adelante, las declaraciones de los involucrados en este caso dan muestra de que esta ceremonia y este ritual no estaban encaminados a transgredir la fe ni se consideraban en abierta oposición al culto católico. La documentación deja ver que la ritualidad de los indios en los pueblos novohispanos del centro del arzobispado de México integraba elementos católicos y otros asociados a cultos anteriores al contacto, sin ningún tipo de oposición entre ambos sistemas de creencias. Por consiguiente, no se trata de manifestaciones de resistencia de los naturales a las instituciones coloniales, sino de una forma de adaptación a partir de la lógica integradora de lo funcional que caracterizó a la religiosidad popular en estas regiones del virreinato novohispano.

El caso de la denuncia hecha por el gobernador de Ixmiquilpan nos brinda información valiosa sobre la práctica religiosa de los indios en el valle del

13 En relación con la importancia del tochomítl como mercancía comercializada en los mercados novohispanos, véase Villegas. De acuerdo con este autor, en la época prehispánica su uso estuvo restringido a la vestimenta de los pipiltin en la capital mexicana.

Mezquital. Condensamos algunas de las declaraciones de los testigos, de los indios encontrados en aquella casa, para señalar la presencia de un especialista ritual asociado directamente con la sanación. Antes de proseguir, es necesario no perder de vista que fue el gobernador del pueblo el que denunció los hechos. Para continuar con la investigación se procedió a interrogar a los acusados para determinar el sentido de la ceremonia que llevaban a cabo. Todos los indios presos eran naturales y vecinos de Ixmiquilpan. Debido a que no hablaban castellano, se nombró intérpretes a Diego Martín y a Diego Moreno, “mestizos, vecinos de este dicho pueblo que hablan y entienden la dicha lengua otomí, personas de toda satisfacción y confianza” (“Causa contra indígenas idólatras, 1672, Ixmiquilpan”, CDHM, SH, rollo 23, exp. II, f. 1).

Juana María, india viuda de alrededor de cuarenta años, declaró que la “ceremonia” tenía por objeto sanar a su sobrino Pedro Martín, que estaba enfermo, para lo cual llamó a Juan Martín, *ticitl*, para que la llevara a cabo. Y dijo que la [...] muñeca hecha de papel y tochomite significa la Señora de la Tierra para que diese salud al enfermo y que las tortillas y carne eran para la señora de la tierra, y que la paloma significaba para limpiar el mal al enfermo y luego secarla, y que la vara de quiole significaba el báculo que ha de llevar el enfermo y que la olla con agua la había puesto para hacer atole, y que el romero que tenía dentro no sabe quién lo había echado, quizás el diablo lo echó, y que las muñequitas que estaban en la cuna significaban las compañeras de la Señora de la Tierra. (CDHM, SH, rollo 23, exp. II, f. 3)

La madre de Pedro Martín, Ana María, también india viuda de unos cuarenta y cuatro años, afirmó que llamó a Juan Martín para que curara a su hijo. Aquel indio le dio instrucciones de comprar una paloma que tenía la función de curar la enfermedad. Ana María sostenía que

[...] las muñecas que están en la cuna habían sido las que le hicieron mal a su hijo, y por eso las había puesto allí porque le quitasen el mal y que el agua con las yerbas y el tochomite era para bañar a su hijo.

Asimismo, declaró que los malacates y la bandera eran para la Señora de la Tierra (CDHM, SH, rollo 23). La ceremonia también tendría la función de convertir a Pedro Martín en *ticitl*, es decir, en curandero. Así lo expresó Mónica, nieta de Juana María, de unos catorce años. Ella dijo que al llegar al sitio del rito encontró todo dispuesto por Juan Martín, el curandero, para sanar a Pedro,



y que el quiote era para que tomara el oficio de *ticitl* (CDHM, SH, rollo 23). Por su parte, una testigo que por circunstancias llegó al rancho donde se llevaba a cabo la ceremonia, Magdalena Xicani, señaló que todas las cosas dispuestas por Juan Martín, a decir de la propia Juana María, eran para que dos indiezuelos “se enseñasen a *ticiles*”, del mismo modo que la muñequita era la señora, para que le diera salud. Podemos, siguiendo las declaraciones previas, pensar que Xicani se refería a la Señora de la Tierra.

Como puede observarse en las declaraciones de los participantes (en las de aquellos que no negaron conocer el sentido de la reunión), se trataba de una ceremonia de sanación, que incluía el ritual de preparación para que Pedro Martín, el hijo de Ana María que se encontraba enfermo, se convirtiera en *ticitl*, para lo cual era necesaria una ofrenda preparada por el detentador de ese conocimiento, Juan Martín. Cabe destacar que se consideraba imprescindible la colaboración de la comunidad, al menos de los más allegados, que participaron de forma activa compartiendo la bebida (pulque) frente a la ofrenda.

El ritual elaborado pone de manifiesto diversas concepciones en torno a la enfermedad y la relación de lo sobrenatural con la vida cotidiana. En el imaginario indígena, “la medicina se rige en el plano de lo sobrenatural” (Aguirre 44-45)<sup>14</sup>. Dentro de la concepción religiosa indígena, la enfermedad se considera un castigo de las divinidades, por lo que “todo es cuestión de conocer cuál es la deidad ofendida para determinar con ello el curso del padecimiento y el modo de tratarlo; que no puede ser, antes que nada, sino la satisfacción de la ofensa” (Aguirre 49).

Este es un conocimiento especializado, por lo que solo puede ser resuelto por el *ticitl*, en este caso Juan Martín, quien dispuso los elementos que integraban el ritual y determinó que el mal que aquejaba a Pedro Martín había sido causado por la Señora de la Tierra, por lo que le dedicó la ofrenda y la ceremonia. Esta deidad se encuentra simbolizada por la muñeca elaborada en papel y tochomitl. A decir de Jacques Galinier, en la cosmovisión otomí la tierra es una deidad femenina, y es así mismo patógena, pues en ella existen toda clase de inmundicias que son purificadas a través de un principio masculino: el calor solar, es decir, el fuego (544). En el caso aquí estudiado, el enfermo parece ser sanado a través de un rito presidido por el fuego. La tierra, de igual forma, está implicada en el

---

14 De acuerdo con Aguirre, “el papel del *ticitl* en la sociedad indígena, por ello, es particularmente valioso ya que está a su cargo velar por la seguridad del grupo propio, en lo que a las enfermedades se refiere” (45).

espacio mismo en que se realiza el rito, es decir, el adoratorio. Según Galinier, en el mundo otomí existe una concepción dual del parentesco, en la cual, por un lado, encontramos lo masculino (expresado como padre, abuelo, bisabuelo, ancestro) y, por el otro, lo femenino (que es expresado principalmente como útero, vivienda, oratorio menor, oratorio mayor, el cielo) (144)<sup>15</sup>.

Este, además de ser un caso de sanación, nos muestra a la enfermedad como medio de “iniciación”, pues se consideró que Pedro Martín podía convertirse en *ticitl*. De esta forma, la ceremonia descrita constituye un ritual de paso, de iniciación, ya que para adquirir el derecho de volverse detentador de este conocimiento se debe atravesar “un conjunto de ritos de segregación seguidos por otros de agregación, acompañados por ritos marginales muy diversos que completan la serie de ceremonias, obligaciones y lealtades por las que debe pasar el nuevo *ticitl*” (Aguirre 46).

Queda de manifiesto que la paloma tenía la función de recoger la enfermedad que aquejaba a Pedro Martín, al igual que el agua de distintas yerbas, después de lo cual sería investido como *ticitl*. Para ello se preparó el quiote (tallo comestible de la flor del maguey) con tochomites de colores, con lo cual se convertiría en aprendiz. En este sentido, el simbolismo ritual cobija a los diferentes objetos que conformaban la ofrenda, puesto que “los resortes mágicos del médico agorero se apoyan en una serie de aditamentos materiales dotados de virtudes sobrehumanas”<sup>16</sup>. En el ritual descrito en esta denuncia nos encontramos ante la presencia del especialista ritual, la ofrenda y el fuego, elementos en común con los rituales contenidos en el *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna.

15 A este respecto, vale la pena mencionar los estudios de Graulich, quien señala que una serie de ritos dedicados a deidades femeninas asociadas con la tierra en realidad obedecen estructuralmente a la misma situación, es decir, el calendario agrícola y sus diversos momentos. Graulich considera que los ritos referidos se ubican al inicio y a la mitad del año, justo al principio y al final de la temporada de lluvias, cubriendo diversos aspectos de las necesidades de producción: por un lado, propiciando una buena siembra, y por el otro, justo antes de la cosecha. Así mismo, los estudios de López Austin dejan ver que se establece una relación entre la Señora de la Tierra y el vientre materno.

16 “Sahagún, y con él la mayoría de los autores que se ocupan de la materia, aplicando a los médicos agoreros la tabla de valores morales de Occidente, los dividen en buenos y malos. La separación entre medicina buena y mala, que hace el célebre fraile, no corresponde en modo alguno al sistema de valores indígena. En él, medicina buena es la que da seguridad al grupo propio; mala, la que aumenta la ansiedad. Los métodos que emplean los buenos y malos médicos no difieren; la meta hacia la que van dirigidos es lo que varía. En ocasiones, tal vez más de lo que pudiera parecer a simple vista, hay manifiesta ambivalencia en la utilización de esta medicina que para dar satisfacción a los unos provoca el desconcierto en los otros” (Aguirre 47).

De igual forma, es importante destacar que todo sucedió en la casa de Gabriel, el indio que era sacristán del convento, por lo que consideramos que en los pueblos ciertos individuos sintetizaron las prácticas de los saberes ancestrales y los cargos activos dentro de la Iglesia novohispana, condición que la comunidad compartía y socializaba. Las prácticas y los conceptos cristianos también se hallaban presentes, como pudo observarse en la ofrenda, en la creencia y el imaginario. Así lo expresó Juana María al afirmar que era posible que el diablo hubiera colocado el romero dentro de la olla con agua. De forma similar, se integran a la ofrenda crucifijos junto con la muñeca que representaba a la Señora de la Tierra, en tanto que las otras muñequitas bien podían representar a otras entidades de menor importancia que acompañaban a esta deidad.

Estos elementos y declaraciones se consideraron muestra suficiente de la idolatría indígena, por lo que, antes de terminar de recabar las declaraciones de todos los detenidos, el alcalde mayor ordenó que a los varones

[...] convictos y confesos en la idolatría [...] mando que para que sirva de escarmiento y a los demás de ejemplo sean sacados de la cárcel en que están desnudos de la cintura arriba con una soga a la garganta en forma de justicia y en bestias de albarda y llevados por las calles acostumbradas, se le dé a cada uno cincuenta azotes y se declare el delito que cometieron con voz de pregonero y este ante sí ejecute hoy lunes día de feria en este pueblo, para que cesen semejantes supersticiones y abusos (CDHM, SH, rollo 23, f. 4)

Tanto la vergüenza pública como el castigo corporal se ejecutaron el día lunes a las once de la mañana, “habiendo mucho concurso de gente en la plaza” (CDHM, SH, rollo 23, f. 4 v.), por la justicia local, sin la presencia de los religiosos. Después se continuó con las declaraciones de los acusados. Al término de la diligencia, el alcalde mayor declaró:

[...] por las supersticiones, ritos y ceremonias que iban introduciendo en perjuicio de Dios Nuestro Señor [...] los debo condenar y condeno a dos años de destierro precisos de este pueblo y su jurisdicción y a todos en seis pesos de oro común, y se les notifique de aquí adelante no usen de semejantes ceremonias so pena de doscientos azotes y cuatro años de servicio en un obraje o panadería. (CDHM, SH, rollo 23, ff. 8 r.-8 v.)

Cabe resaltar lo elevado de la pena pecuniaria que se les impuso. A pesar de ello, la multa fue pagada el 25 de febrero de 1776 y quedó asentada en el libro

de penas de cámara, por lo que fueron liberados de la prisión para cumplir su destierro.

Los elementos de la ofrenda (fuego, comida, bebida, diversos artefactos) aparecían articulados a la figura del especialista ritual, quien daba sentido al rito en un contexto, según se ha revisado, de curación. En estos rituales los muñecos desempeñaban un papel ambivalente: podían ser la representación de aquello que había originado el malestar o la materialización de la esencia que ayudaría a eliminar la enfermedad. En todos los espacios vemos imágenes religiosas, cruces o la presencia de oraciones para celebrar los rituales, en una clara muestra de la aceptación por parte de los indios de la religión católica, que no buscaban rechazar, sino que integraron a su práctica religiosa. El fuego, la comida, los muñecos y los objetos litúrgicos se hallaron presentes en este caso, y a los ojos de los religiosos y oficiales de república eran una clara muestra de la pervivencia idolátrica en los indios. Estos discursos nos dejan ver no solo los elementos fundamentales para realizar los rituales entre los naturales, sino también la representación que los religiosos y los funcionarios construyeron en sus discursos en torno al indio idólatra<sup>17</sup>.

Este caso de indios idólatras nos brinda valiosa información con respecto a la dinámica de las creencias y las prácticas religiosas de los naturales de Ixmiquilpan a finales del siglo XVII, región de la que no se conserva la documentación generada por el Juzgado Eclesiástico Ordinario, o cuya localización se desconoce hasta el momento. Sin embargo, al mismo tiempo, nos muestra un trasfondo de implicaciones con respecto a la autoridad local. Resalta el papel del Cabildo de Ixmiquilpan en esta denuncia. Los miembros del Cabildo indígena eran considerados oficiales de república, a la cabeza de quienes se encontraba el gobernador. Por lo general, los puestos se rotaban entre las familias de caciques de la región. Fue recurrente que se denunciaran diversos excesos por parte de estas autoridades contra los indios del común, las más de las veces agravios, trabajos forzados y cobros indebidos<sup>18</sup>. El gobernador que

17 Sobre la representación del indio en el discurso de las autoridades locales en Ixmiquilpan, véase A. González, "Entre".

18 Como fue el caso de la denuncia hecha contra don Juan de Ribera, don Joseph de la Cruz, don Andrés y don Martín Trejo ("Para que la justicia del partido de Ixmiquilpan notifique a los naturales que refiere no cometan los excesos que se enumeran", AGN, IN, vol. 52, exp. 142, ff. 147-148). De igual forma fue la acusación contra Agustín Torres, teniente del pueblo de Chilcuautla ("El virrey manda al alcalde mayor de Ixmiquilpan que en caso de ser cierto lo representado por los naturales de Chilcuautla, proceda conforme a las dos reales provisiones para remover del empleo de teniente

denunció la ceremonia celebrada en casa del sacristán fue don Bonifacio de la Corona, miembro de una de las familias más prominentes en la región, y que ocupó cargos de gobierno tanto en Ixmiquilpan como en otros cabildos de la jurisdicción hasta finales del siglo XVIII<sup>19</sup>.

En este trabajo proponemos que don Bonifacio de la Corona se vio envuelto en una protesta violenta. De acuerdo con las fuentes, en 1677 hubo una revuelta entre los naturales del pueblo en la que dieron muerte a su gobernador. El primer documento que localizamos que menciona el hecho da noticia del paso del obispo Diego de Aguilar por esta jurisdicción. En este se manifiesta que asistieron muchos indígenas de los pueblos aledaños a recibir la confirmación: “porque los indios de esta jurisdicción [estaban] recelosos y temerosos de que no les hiciesen mal los mandones de este dicho pueblo por la muerte que dicen hicieron los naturales del aún gobernador” (AHPSMA, Ixmiquilpan, libro V [1664-1680]).

La noticia de la muerte del gobernador de Ixmiquilpan a manos de los naturales de este pueblo llegó a la ciudad de México, como se observa en el *Diario de sucesos notables* de los años de 1665 a 1703, escrito por Antonio de Robles. En este diario se asienta que el martes 30 de marzo de 1677

[...] vino la nueva de haberse alzado los indios de Ixmiquilpan y haber muerto a su gobernador dentro de las casas reales, por no querer ir los indios a los repartimientos de las minas de Capula, y haberse metido el alcalde mayor y su familia al convento. (Robles 212)

La sublevación de los otomíes de Ixmiquilpan fue un hecho trascendente en la organización de la república de indios y alcanzó preponderancia en el gobierno virreinal. Por ello, se persiguió a los culpables, que fueron capturados en 1678 y trasladados ante las autoridades de la ciudad de México el sábado 26 de marzo de aquel año: “trajeron de Ixmiquilpan treinta y ocho indios por decirse

.....

a Agustín Torres, nombrando en él otra persona de calidad prevenida”, AGN, IN, vol. 59, exp. 96, ff. 88 v.-89 v.; “El virrey para que el administrador de correos de Ixmiquilpan, reciba al común de Orizaba previa citación del indio Gregorio, la justificación que en escrito inserto ofrecen, relativa al expediente sobre nulidad de elección, que se hizo de alcalde en dicho indio Gregorio dando cuenta con las diligencias. Ixmiquilpan”, AGN, IN, vol. 70, exp. 20, f. 13, 1794).

19 Juan de la Corona fue gobernador en 1717 y Nicolás y Lorenzo de la Corona, alcaldes. Ignacio de la Corona fue gobernador en 1719. Durante este periodo, Isidro Vázquez se desempeñó como fiscal y fue gobernador en 1723. En 1727 Ignacio de la Corona fue nuevamente gobernador, en tanto que Joseph de la Corona ostentó este cargo en 1768. En 1772 Joseph Vargas estuvo al frente del Cabildo, y repitió en los años de 1772 y 1783. Véase A. González, “Las elecciones”.

haberse alzado y matado a su gobernador” (Robles 237). Consideramos que si bien los gobernadores incurrieron en diversos excesos contra los indios del común, la denuncia que hizo Bonifacio de la Corona y que resultó en el destierro de los involucrados, incluyendo al sacristán de la iglesia, influyó en la tensión que se vivía en el pueblo. Al parecer, se había reelecto gobernador, práctica recurrente a pesar de estar prohibida, para el año de 1677. Ninguno de los documentos anteriores consigna el nombre del gobernador, sin embargo, una investigación por pugnas entre dos familias de caciques, los Quezada y los Robledo, en el siglo XVIII brinda información al respecto<sup>20</sup>.

En los capítulos contenidos se deja claro que Bartolomé Quezada pertenecía a un linaje de caciques gobernantes. Por supuesto, refutó todas las acusaciones de excesos y malos tratos hacia los indios del común. Además, negó la acusación de los Robledo de que el abuelo de Bartolomé de Quezada, don Luis de Quezada, había sido cabecilla del tumulto en el que se dio muerte al gobernador don Bonifacio de la Corona. Debido a lo anterior, inferimos que se trata del gobernador muerto en el motín de 1677. A partir de esta coyuntura, podemos observar las tensiones presentes en la lucha por el poder en esta región<sup>21</sup>. Por ello, ante las implicaciones en la política del pueblo y las tensiones en torno al poder, esta denuncia por idolatría adquiere mayor preponderancia.

20 En 1744 los Robledo acusaron a la familia Quezada de “tener estancado” el gobierno del pueblo, puesto que, después de que Gaspar Martín de Quezada fuera gobernador, había salido electo para ese puesto don Bartolomé de Quezada. Para dar mayor peso a sus quejas, presentaron las declaraciones de naturales del común del pueblo de Tlacintla, quienes aseguraron haber recibido malos tratos de parte de los Quezada, quienes “se valen de aplicar el gobierno al que es de su mayor devoción, para tener siempre subyugados a los miserables indios, que más que otros del partido son los que están padeciendo intolerables molestias”. Afirmaron ser maltratados y forzados a servicios personales. En vista de esta denuncia, se determinó que Bartolomé Quezada debía “depositar la vara” de gobernador en el alcalde hasta el término de las diligencias. La investigación formada en torno a esta acusación estuvo compuesta por diecinueve capítulos en torno a los excesos e ilegalidades imputadas a la familia Quezada. Esta investigación es de suma importancia para tender los lazos de parentesco y lucha de facciones entre las familias de los caciques (AGN, IN, vol. 55, exp 218, f. 190).

21 Se termina la respuesta haciendo alusión a que “los referidos Robledo han sido siempre escandalosos, fomentadores de pleitos y que continua y frecuentemente han estado fabricando mezcal que venden a escondidas y en transgresión del bando” (AGN, IN, vol. 55, exp. 264, f. 241). El virrey pide información sobre la causa contra Bartolomé Quezada, gobernador de los naturales de Tlacintla, con respecto a la elección y los excesos que se le imputan. La referencia en torno a la muerte de Bonifacio de la Corona es por demás interesante, puesto que nos lleva a abordar un fenómeno llamado por Hildeberto Martínez *macehualización*. Este concepto hace referencia a la respuesta colectiva ante los excesos de poder de los gobernantes, esto es, que los indios del común se rebelaban contra sus caciques o principales y los sustituían en el poder. Sin embargo, como lo plantea Leticia Reina,

## Consideraciones finales

Como pudo observarse tanto en las descripciones hechas por Jacinto de la Serna en su *Manual de ministros* como en la denuncia presentada ante la Alcaldía Mayor de Ixmiquilpan, es claro que existió una cierta homogeneidad en el discurso contra la idolatría, iniciado por los eclesiásticos y extendido como parte del imaginario compartido entre la población novohispana, principalmente española o perteneciente a los estratos acomodados —hacendados, funcionarios y oficiales de república—. En la representación que los religiosos elaboraron de la idolatría india destacamos tres elementos fundamentales: la geografía espiritual, un ritual que articula ofrendas y divinidades a través del fuego y los especialistas rituales, detentadores del conocimiento de lo sobrenatural.

En torno a la representación espacial que tenían los religiosos, encontramos una oposición entre los pueblos cabecera y los montes, los primeros como espacios de adoctrinamiento y policía y los segundos como lugares de tinieblas donde los engaños del demonio podrían aparecer. Es decir, el espacio se construía a partir de una doble lógica: por una parte, la de los naturales, que consideraban a los montes, sierras y cuevas como lugares sagrados de interacción con lo numinoso, y por otra los religiosos, que los visualizaban como escondites del demonio, al acecho para recuperar las almas de sus antiguos adeptos. De esta forma, se creaba en el imaginario una frontera entre lo civilizado y lo bárbaro, lo católico y lo idólatra, siendo el especialista el único que transitaba con cierta facilidad entre ambos espacios de la geografía espiritual.

En la representación que los religiosos elaboraron de la idolatría india, el ritual tenía un lugar preponderante, puesto que no bastaba con la creencia sino que para acusar al indio de idólatra había que encontrarlo en flagrancia, es decir, ejerciendo la práctica idolátrica, para lo cual era necesario asociarlo con aquellos elementos inherentes a ella en el imaginario. En los casos abordados

---

“al paso del tiempo, estos nuevos gobernantes se enriquecían, perdían legitimidad y nuevamente eran remplazados por otros. [Esto alude a que] existe una cíclica esclerotización de la cúpula en el poder con su consiguiente falta de representatividad y una cíclica lucha de la base de la sociedad o de grupos emergentes que destruyen el viejo orden y se convierten en los nuevos representantes” (256-257). Por ello, es probable que Luis de Quezada se haya rebelado para sustituir a Bonifacio de la Corona al frente del gobierno, con lo cual él y su familia pasaron a formar parte de los oficios de república, en los que permanecieron por varias generaciones hasta que nuevamente se suscitaron las denuncias por abuso del poder y diversos excesos en contra de su nieto Bartolomé de Quezada, y así comenzó de nueva cuenta el ciclo que propone Leticia Reina.



destacamos la presencia de ofrendas, fuego y objetos pertenecientes al rito católico, contexto ritual que podía estar acompañado por música, baile y bebida. En estos rituales el eje central era el fuego, a través del cual se articulaban las ofrendas de bebida y comida, los crucifijos y las imágenes de santos, así como las oraciones elevadas para lograr la satisfacción de las necesidades inmediatas de los involucrados. Quien ejecutaba el ritual y disponía de los elementos que lo integraban era el especialista, calificado de médico, curandero, hechicero o brujo por los religiosos novohispanos. Era el encargado de vincular el mundo natural con el sobrenatural, utilizando el fuego como vehículo de transición entre ambos espacios. Era un sujeto liminal, condición que en el imaginario le permitía la transgresión de los límites, incluso de la vida y la muerte.

En función de la idolatría y la facilidad que tenía para surgir, se simbolizaba tanto al espacio como a los sujetos. En este sentido, es pertinente señalar, como lo hace Mary Douglas, que a los espacios y a los sujetos que están alejados de la vida social, debido a esa condición de separación del espacio de intercambio y socialización, se les atribuyen habilidades sobrenaturales. Muchos de los casos narrados por Jacinto de la Serna se tratan de la adquisición de las habilidades a través de una hierofanía manifestada en aparición o muerte ritual. Eso mismo lo podemos observar en la denuncia hecha por Bonifacio de la Corona, en la cual la condición de enfermedad del joven permitía que fuera preparado para convertirse en curandero.

Los especialistas pasaron de una posición de marginalidad, observable en el discurso a inicios del siglo XVII, a sintetizar las prácticas de los saberes ancestrales y los cargos activos dentro de la Iglesia novohispana, condición que la comunidad compartía y socializaba. Por ende, las prácticas y los conceptos cristianos también se hallaban presentes, como pudo observarse en las ofrendas de los casos abordados, en la creencia y en el imaginario, y se movieron al margen de la categorización que realizaban los religiosos en busca de la pervivencia idolátrica de los indios. En el discurso en torno a la idolatría observamos no solo las prácticas religiosas, sino parte de la cultura política y la forma en que detonó la protesta violenta en contra de las autoridades locales.





## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

#### A. Archivos

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

Indios (*IN*).

Vol. 52, exp. 142.

Vol. 55, exp. 218, 264.

Vol. 59, exp. 96.

Vol. 70, exp. 20.

Inquisición (*I*).

Vol. 304, exp. 39.

Vol. 715, exp. 13.

Vol. 1277, exp. 7.

Archivo Histórico de la Parroquia de San Miguel Arcángel, Ixmiquilpan, Hidalgo, México (AHP SMA).

Ixmiquilpan. Libro V (1664-1680).

Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo, Pachuca, México (AHPJEH).

Centro de Documentación sobre Historia de México (CDHM).

Serie Hidalgo (*SH*).

Rollo 23, exp. 11 Criminal. Causa contra indígenas idólatras, 1672, Ixmiquilpan.

#### B. Impresos

Balsalobre, Gonzalo de. "Relación auténtica de las idolatrías y supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca". *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, por Gonzalo de Balsalobre. Ciudad de México: Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 337-390.

Basalencque, Diego. *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1985.

- De la Serna, Jacinto.** *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas.* Ciudad de México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- Escobar, Matías de.** *Americana Thebaida Vita Patrum de los Hermitaños de N. P. S. Agustín de la Provincia de S. Nicolás Tolentino de Michoacán.* Ciudad de México: Balsal, 1970.
- García, Esteban.** *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México.* Madrid: G. López del Horno, 1918.
- González de la Puente, Juan.** *Primera parte de la crónica de San Agustín, provincia de Mechoacán.* Ciudad de México: Miranda, 1907.
- Grijalva, Juan de.** *Crónica de la Orden N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592.* Ciudad de México: Porrúa, 1985.
- Ponce, Pedro.** “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”. *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, por Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar et al. Ciudad de México: INI, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 3-15.
- Robles, Antonio de.** *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. 1. Ciudad de México: Porrúa, 1972.
- Ruiz de Alarcón, Hernando.** “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España”. *Anales del Museo Nacional de México*, t. VI, primera época, 1892, pp. 127-223. <http://www.mna.inah.gob.mx/docs/anales/133.pdf>.
- Sahagún, Bernardino de.** *Historia general de las cosas de la Nueva España.* Ciudad de México: Porrúa, 1975.
- Sánchez, Pedro.** “Gonzalo de Balsalobre”. *Hechicerías e idolatrías del México antiguo.* Ciudad de México: Conaculta, 2008, pp. 211-266.
- Villavicencio, Diego Jaimes Ricardo.** *Luz y methodo de confesar idólatras y destierro de idolatrías debajo del tratado siguiente. Tratado de avisos, y puntos importantes de la abominable Seta de la Idolatría, para examinar por ellos al penitente en el fuero interior de la conciencia, y exterior judicial.* Puebla de los Ángeles: Imprenta de Diego Fernández de León, 1692.

## FUENTES SECUNDARIAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo.** *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial.* Ciudad de México: Universidad Veracruzana, INI, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- Alberro, Solange.** *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Assmann, Jan.** *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006.
- Báez-Jorge, Félix.** *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 2011.
- Burrus, Ernest J.** "Religious Chroniclers and Historians: A Summary with Annotated Bibliography". *Handbook of Middle American Indians*, editado por Howard Clunnevol. 12, parte II. Austin: University of Texas Press, 1973, pp. 138-184.
- Calderón, Aramoni.** "Documentos eclesiásticos y cultura india". Connaughton y Lira, pp. 101-113.
- Chuchiak, John.** "The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812". Tesis doctoral, Tulane University, 2000.
- . "El regreso de los autos de fe: fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579". *Península*, vol. 1, 2005, pp. 29-47.
- Connaughton, Brian y Andrés Lira.** coordinadores. *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. Ciudad de México: UAM-I, Instituto Mora, 1996.
- Douglas, Mary.** *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- Duviols, Pierre.** *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Escandón, Patricia.** "La crónica provincial novohispana". *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, coordinado por Luis Barjau y Clementina Battcock. Ciudad de México: INAH, 2017, pp. 207-222.
- Galinier, Jacques.** *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Ciudad de México: UNAM; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- García Cabrera, Juan Carlos.** "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII". *Traslucheros y Zaballa*, pp. 95-110.
- Gareis, Iris.** "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 18, n.º 35, 2004, pp. 262-282.

- González Martínez, José Luis.** *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*. Ciudad de México: Ediciones Dabar, 2002.
- González Torres, Annia.** “Las elecciones en las repúblicas indígenas de la jurisdicción de Ixmiquilpan, siglo XVIII. El poder político entre la norma y la práctica”. *Conflictos electorales en México. Movilizaciones sociales en torno a las elecciones municipales, siglos XVIII- XIX*, coordinado por Leticia Reina. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, en prensa.
- . “Entre el Cabildo y la Alcaldía Mayor: el indio en la documentación del gobierno local, Ixmiquilpan, siglos XVI- XVIII”. *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, coordinado por Clementina Battcock y Berenise Bravo. Ciudad de México, INAH, 2017, pp. 141-168.
- Graulich, Michel.** “Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, 2001, pp. 359-370.
- Guadalupe, Irma.** “Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria”. *Inquisición novohispana*, editado por Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, vol. 2. Ciudad de México: UNAM, UAM, 2000, pp. 219-227.
- Hidalgo Lehudé, Jorge.** “Redes eclesíásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, n.º 42, 2011, pp. 113-152. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432011000200007>.
- Lara Cisneros, Gerardo.** “Aculturación religiosa en Sierra Gorda: el Cristo viejo de Xichú”. *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 27, 2002, pp. 59-89. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.027.3574>.
- . “Herejía indígena y represión eclesíástica en Nueva España. Siglo XVIII”. *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en la Nueva España: siglos XVI-XVIII*, coordinado por Ana de Zaballa. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005, pp. 13-35.
- . coordinador. *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*. Ciudad de México: UNAM; Editorial Colofón, 2016.
- . *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. Ciudad de México: UNAM, 2014.
- López Austin, Alfredo.** *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México: UNAM, 2012.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones.** *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Ciudad de México: Era, 2012.

- Maldonado, Luis.** “La religiosidad popular”. *La religiosidad popular*, t. 1 de *Antropología e historia*, coordinado por C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra. Barcelona: Anthropos, 2003, pp. 30-43.
- Martínez, Hildeberto.** “Organización política y administrativa”. *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*. Ciudad de México: Ciesas; Ediciones de la Casa Chata, 1984, pp. 125-166.
- Piazza, Rosalba.** *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2016.
- Reina, Leticia.** “Elecciones locales y crisis en los cambios de siglo: xix y xx. Cultura política de los pueblos indios”. *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, coordinado por Leticia Reina y Elisa Servín. Ciudad de México: Taurus, INAH, Conaculta, 2002, pp. 253-292.
- Reyes, Jorge.** “La religión popular en el Valle de Toluca, siglos xvii al xviii. A través del *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna y los documentos del Juzgado Eclesiástico de Toluca”. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, ENAH, 2013.
- Tavárez, David.** “Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca”. *Traslosheros y Zaballa*, pp. 75-94.
- . “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”. *Historia Mexicana*, n.º 194, 1999, pp. 197-253.
- Traslosheros, Jorge.** “El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630”. *Historia Mexicana*, vol. LI, n.º 3, 2002, pp. 485-516.
- Traslosheros, Jorge y Ana de Zaballa, coordinadores.** *Los indios frente a los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. Ciudad de México: UNAM, 2010.
- Valdés Borja, Ana Silvia.** “Aspectos de la religiosidad indígena en el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna”. *Voragine, Versión Etnohistórica*, n.º 6, 2009, pp. 24-44.
- . “Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra”. Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, 2006.
- Villegas, Pascale.** “El tochomitl, un artículo de comercio entre la Nueva España y la provincia de Yucatán”. *Caminos y mercados de México*, coordinado por Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón. Ciudad de México: UNAM, INAH, 2009, pp. 31-324.
- Viquiera, Juan Pedro.** “Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano”. *Connaughton y Lira*, pp. 81-99.

- Zaballa, Ana de. “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”. Traslósheros y Zaballa, pp. 17-46.
- Zaballa, Ana de y Ronald Escobedo. “El provisorato. El control inquisitorial de la población indígena”. *Libro homenaje in memoriam, Carlos Díaz Rentería*. Huelva: Universidad de Huelva, 1998, pp. 273-283.