

Los refugios de lo sagrado
Religiosidad, conflicto y resistencia
entre los zoques de Chiapas

Manuel Velasco Coello
GOBERNADOR DEL ESTADO DE CHIAPAS

Juan Carlos Cal y Mayor Franco
DIRECTOR GENERAL DEL CONECULTA-CHIAPAS

Susana del Pilar Utrilla González
COORDINADORA OPERATIVA TÉCNICA

Marco Antonio Orozco Zuarth
DIRECTOR DE PUBLICACIONES

CH
299.792
A661

Aramoni Calderón, Dolores
Los refugios de lo sagrado : religiosidad, conflicto y resistencia entre los
zoques de Chiapas / Dolores Aramoni Calderón. — 2ª ed. — Tuxtla Gutiérrez,
Chiapas, México : CONECULTA, 2014.
394 p. : il. ; 23 cm. (Colección Biblioteca Chiapas. Serie Andando el tiempo ; 15)
ISBN 978-607-7855-83-5

I. INDIOS DE MÉXICO — CHIAPAS 2. ZOQUES — RELIGIÓN Y MITOLOGÍA

Los refugios de lo sagrado Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas

Dolores Aramoni Calderón

Primera edición: CONACULTA, 1992.

© DOLORES ARAMONI CALDERÓN

D. R. 2014
Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, Boulevard Ángel
Albino Corzo 2151, Fracc. San Roque, 29040, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

publicaciones@conecultachiapas.gob.mx

ISBN: 978-607-7855-83-5
IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO

 CONECULTA
CHIAPAS

 GOBIERNO DEL
ESTADO DE CHIAPAS

 CHIAPAS NOS UNE

— 2014 —

Para doña Lola y don Amín

*A la memoria de los tuxtlecos que fueron
cruelmente ajusticiados el 28 de julio de 1693:*

Don Juan Hernández y su mujer Dorotea Hamatzan, del calpul de San Miguel.

Don Gabriel Hernández (hijo de los anteriores) y su mujer María Chucuy,
del calpul de San Andrés.

Don Roque Martín, marido de Isabel Montesinos, del calpul de San Miguel.

Don José Álvarez, marido de María Álvarez, del calpul de Santo Domingo.

Pedro Naepintoqui, casado con Isabel Mendoza, del calpul de San Andrés.

Pedro Gómez, viudo de María Hernández, del calpul de San Miguel.

Gabriel Rodríguez, marido de Ana Domínguez, del calpul de San Miguel.

Tomasina de Ortiz, mestiza, casada con don Diego Rodríguez,
del calpul de San Miguel.

Diego Muñoz, marido de Magdalena Manydos, del calpul de San Andrés.

Mateo de la Mar, marido de Flavia Tetza, del calpul de San Miguel.

Fabián Yhqui, marido de Lucía [Sán]chez, del calpul de San Andrés.

Gabriel Vetipooipo, casado con Ana Pérez, del calpul de San Miguel.

Francisco Pérez, marido de Lucía Hernández, del calpul de San Andrés.

José Zacarías, marido de Ana Heyoevee, del calpul de San Andrés.

Roque Cuyucang, marido de Verónica Martín, del calpul de San Miguel.

Nicolás Mendoza, casado con Lucía Cuunchauy, del calpul de San Andrés.

Inés Hamacacue, casada con Juan Yumitzauy, del calpul de Santo Domingo.

Melchor Capé, marido de Marta Honapá, del calpul de San Andrés.

Tomasina Pérez, soltera, natural del pueblo de Tecpatán.

*A ellos y a todos los zoques que lucharon y luchan por una vida sin
opresión, despojo e injusticia, y por conservar su identidad étnica,
está dedicado este trabajo.*

Hablábamos la lengua
de los dioses, pero era también nuestro silencio
igual al de las piedras.
Éramos el abrazo de amor en que se unían
el cielo con la tierra.

No, no estábamos solos.
Sabíamos el linaje de cada uno
y los nombres de todos.
Ay, y nos encontrábamos como las muchas ramas
de la ceiba se encuentran en el tronco.

No era como ahora
que parecemos aventadas nubes
o dispersadas hojas.
Estábamos entonces cerca, apretados, juntos.
No era como ahora.

ROSARIO CASTELLANOS

Introducción

La zoque es una de las etnias de Chiapas que ha merecido menor atención por parte de los investigadores. La construcción de presas sobre el cauce del río Grijalva que atraviesa el territorio que ocupan (como las de Malpaso, Chicoasén y Peñitas), el descubrimiento y explotación de yacimientos petrolíferos y una catástrofe natural, la erupción del volcán Chichonal, atrajeron la atención de investigadores y organismos oficiales sobre los zoques circunvecinos en las últimas tres décadas durante las cuales se han llevado a cabo estudios arqueológicos, históricos, etnográficos y lingüísticos; a menudo con carácter de rescate.

Por otra parte, varios investigadores han señalado la urgente necesidad de estudiar los procesos de cambio ocurridos durante el periodo colonial en Chiapas, indispensables para comprender los fenómenos actuales. Aunque para ciertas etnias —como las tzeltal y tzotzil— se han llevado a cabo algunos, sobre otras como sería el caso de los choles, prácticamente no sabemos nada. Ante tal señalamiento, no han faltado quienes aleguen la carencia de documentos. Esta última postura llama la atención ya que basta revisar los catálogos de archivos como el General de Centroamérica, el General de la Nación, el de Indias o el Diocesano de San Cristóbal de Las Casas para darse cuenta de la abundancia de manuscritos sobre diversos tópicos, tales como encomiendas, cofradías, tierras, tributos, demografía, producción y comercio, así como materiales lingüísticos. La documentación está allí y su importancia es obvia, sin embargo, pocos estudiosos han recurrido a ella, atreviéndose incluso a afirmar, insisto, que tales materiales son inexistentes; resulta sin duda más sencillo argüir una supuesta falta de documentos sobre el

sistema de cargos, por ejemplo, que enfrascarse en una concienzuda revisión de archivos.

La producción científica sobre la historia zoque es particularmente pobre, a pesar de disponerse de abundante material para elaborarla. La mayor parte de los escritos que dedica una parte a la época colonial en el área se limita a expurgar textos coloniales como los de fray Francisco Ximénez, Bernal Díaz del Castillo, fray Tomás de la Torre, fray Antonio de Remesal, Diego Godoy, Tomás Gage y Antonio de Ciudad Real, que contienen información escasa y dispersa cuando no contradictoria.

Otra fuente a la que se ha recurrido con frecuencia son los documentos que sobre la zona fueron publicados por el Archivo General del Estado en diversos boletines, todos ellos procedentes del Archivo General de Centroamérica. Carlos Navarrete, a su vez, ha publicado tres breves pero muy interesantes manuscritos sobre los zoques de Tuxtla y Ocozocoautla¹ y, con base en los autores coloniales arriba mencionados y otros documentos, escribió más adelante acerca de las rutas de comunicación dentro del área zoque y las áreas vecinas.²

Por su parte, Luis Reyes publicó un artículo sobre movimientos demográficos de Chiapas en que hace referencia a algunos pueblos zoques,³ mientras que Norman D. Thomas trabajó sobre la distribución lingüística del grupo en la época colonial.⁴

¹ Carlos Navarrete, "La relación de Ocozocoautla", *Tlalocan*, v, 4, México, 1968, pp. 368-373; Navarrete, "Fuentes para la historia cultural de los zoques", *Anales de Antropología*, vii, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1970, pp. 207-246; Navarrete, "Un documento sobre el mal trato dado a los indígenas zoques en 1676", *Tlalocan*, vi, 3, México, 1970, pp. 264-267.

² Navarrete, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", *ICACH*, 7-8 (25-26), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1973, pp. 29-88.

³ Luis Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La Palabra y el Hombre*, 21, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, pp. 25-48.

⁴ Norman D. Thomas, "La posición lingüística y geográfica de los indios zoques", *ICACH*, i (19), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1970, pp. 15-40; Thomas, *The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 36), 1974.

En el Boletín 5⁵ del Archivo Histórico Diocesano se editaron algunos fragmentos de reportes que tratan sobre brujería, hechicería, etcétera, que incluyen partes de los que aquí estudio, así como de otros.

Murdo MacLeod, a partir de documentos del Archivo General de Centroamérica y del Archivo Histórico Diocesano, estudió el motín indígena de Tuxtla de 1693, enfocándolo desde una perspectiva económica y política.⁶ Y Antonio Porro trabajó un documento sobre un movimiento indio que estaba gestándose en el norte de Chiapas y sur de Tabasco en 1727, en el cual estaban involucrados varios pueblos zoques de ambas provincias.⁷

Velasco Toro estudió los movimientos demográficos en el área, así como la economía, en especial los temas del tributo, la encomienda, el repartimiento, la producción y el comercio en la región; en particular en los pueblos de la zona norte.⁸

Incluso algunos arqueólogos se han valido de las fuentes coloniales para investigaciones sobre las épocas posclásica y colonial. Cabe señalar el estudio de Carlos Navarrete y Thomas A. Lee sobre arqueología posclásica en la región de Quechula (ahora bajo las aguas del embalse de Malpaso) en el que además de tratar el aspecto arqueológico, presentarán materiales sobre rutas de comunicación y transporte ribereños, apoyados en tradición oral moderna, así como información económica, geográfica, parroquial y demográfica basada en manuscritos de los siglos xvi al xviii.⁹

La enumeración anterior no contradice lo asentado párrafos arriba; la lista prácticamente termina con tales autores. Por ello considero que el trabajo

⁵ Archivo Histórico Diocesano, *Boletín*, 5, San Cristóbal de Las Casas, 1983.

⁶ Murdo J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los eventos de Tuxtla en 1693", conferencia en el Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, organizado por el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Campeche, agosto de 1987.

⁷ Antonio Porro, *O Messianismo Maya no Período Colonial*, São Paulo, 1977, tesis (doctorado en Antropología Social), Universidad de São Paulo; Porro, "Un nuevo caso de milenarismo maya en Chiapas y Tabasco, México, 1727", *Estudios de Historia Novohispana*, vi, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1978, pp. 109-117.

⁸ José M. Velasco Toro, "Perspectiva Histórica", en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975, pp. 45-151.

⁹ Carlos Navarrete y Thomas A. Lee, *El postclásico en la región de Quechula, Chiapas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, en prensa.

que presento constituye una contribución al conocimiento del pueblo zoque y en particular a su pasado colonial y novedoso por el tema que trata.

En un inicio pensé estudiar la moderna organización ceremonial de los zoques de Tuxtla Gutiérrez en relación con las tres imágenes de la Virgen que tienen su santuario en el cercano pueblo de Copoya, en el meridional cerro Mactumatzá, ya que el sistema de cargos de los zoques tuxtlecos está íntimamente relacionado con el culto a esas tres imágenes, en particular las mayordomías de la advocación de la Candelaria y del Rosario. Al empezar a estudiar las peregrinaciones entre Tuxtla y Copoya que se realizan dos veces al año, en febrero y en octubre, comencé a tratar de averiguar cómo se había iniciado el culto y de dónde procedían las imágenes; por qué tres y no una; a qué se debe la importancia que tienen para los zoques las manifestaciones de religiosidad, mismas que no se muestran para el santo patrono de la ciudad: san Marcos evangelista.

Obtuve así historias sobre la aparición de una o de las tres imágenes y de cómo habían elegido el sitio para su santuario. Es evidente que la organización del culto había tenido su origen en cofradías coloniales, pero en la parroquia no encontré información al respecto y la pregunta que más me inquietaba era el porqué el santuario y las imágenes celebradas estaban en Copoya, a pesar de que en la catedral de san Marcos hay una imagen de la virgen del Rosario.

Emprendí entonces la búsqueda de documentos coloniales en el Archivo General del Estado en Tuxtla, tarea que resultó muy decepcionante, pues el acervo contiene casi nada relacionado con el tema. Tiempo después tuve oportunidad de trabajar en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, que cuenta con diversos documentos sobre la parroquia de Tuxtla, entre ellos algunos concernientes a una cofradía indígena del Rosario. Al mismo tiempo, aunque lentamente, pues por entonces no poseía conocimientos paleográficos, comencé a transcribir otros manuscritos del área zoque; entre ellos los que trataban de procesos contra indios reputados como idólatras y hechiceros. Al darme cuenta de su contenido, y considerando que no existía para Chiapas ningún estudio sobre el tema basado en fuentes primarias, decidí que

su análisis podría constituirse en motivo de estudio. Lejos estaba por entonces de imaginar que, finalmente, ambas temáticas convergerían en un solo trabajo.

Los procesos cubren un periodo de 125 años (1676-1801); complementados con otros ya conocidos que dan cuenta de años anteriores (1585, 1597 y 1601) y con los escasos datos que proporcionan los autores coloniales, permitían de hecho cubrir prácticamente toda la época colonial. Por otra parte, el hecho de que los juicios abarcaran zoques, chiapanecas y tzotziles (representantes de tres familias lingüísticas), planteó la posibilidad de abordar el fenómeno en una forma comparativa, abarcando buena parte del territorio hoy chiapaneco, incluido el Soconusco.

Las tres posibilidades: un estudio diacrónico, regional y comparativo plantearon otras tantas interrogantes. Primero, determinar si en los juicios había elementos que permitieran trazar, en alguna medida, una línea de continuidad en las manifestaciones religiosas que arrancando desde el Posclásico prehispánico diera cuenta del devenir colonial.

Segundo, dilucidar qué tan válido era abordar la problemática desde un punto de vista regional o si, a través de los manuscritos, era más pertinente destacar manifestaciones específicas vinculadas a características étnicas. Y, tercero, establecer si en las actitudes represoras desplegadas por el clero del Chiapas de hoy podía rastrearse una misma línea de concepciones y actitudes, o, en su defecto, mostrar en qué medida influyeron en las variantes los intereses y motivaciones de aquellas autoridades que tuvieron a su cargo la persecución y represión de este tipo de manifestaciones religiosas.

Todo lo anterior condujo, necesariamente, a otra interrogante: tratándose de materia tan espinosa, álgida y huidiza, ¿qué tan confiable era la información contenida en los manuscritos?

El primer problema, el de la continuidad diacrónica, hizo imprescindible abordar —aun cuando fuese someramente— el estudio de ciertas actividades culturales y rituales, amén de las creencias en que se sustentaban en la época prehispánica y, al mismo tiempo, las modalidades regionales del proceso evangelizador en Chiapas y otras áreas culturales de

Mesoamérica; decisión, esta última, justificada por la mayor abundancia de literatura sobre nahuas y mayas yucatecos para los periodos en estudio.

El segundo problema, el de la especificidad étnica y de la uniformidad regional, nos llevó a dividir la información contenida en cada proceso en subtemas (culto, rituales, procesos de iniciación, nagualismo-tonalismo, prácticas médicas y de hechicería, conflictos entre denunciantes y denunciados, etcétera) para después compararlos entre sí, buscando los ejes que unían unos procesos con otros, lo constante de algunos elementos y sus diferencias. Para ello, resultó de nuevo necesario remitirse a las manifestaciones del fenómeno en otras áreas mesoamericanas.

Íntimamente ligada con la cuestión anterior, y para intentar resolver el tercer problema, tuvimos que acercarnos a las actitudes de la Iglesia y de los evangelizadores ante el fenómeno americano, pero el hecho de que las posturas eclesásticas desplegadas en América no surgieran *ex nihilo*, sino que estuvieran profundamente enraizadas en toda una tradición, nos obligó a ampliar los marcos temporales y geográficos del estudio, para así examinar el concepto de brujería en Europa, las actitudes cambiantes de la Iglesia al respecto y los métodos que ésta desarrollara para combatir tal tipo de manifestaciones. La revisión de las maneras en que tales conceptos y actitudes se plasmaron en la Nueva España del siglo xvi se reveló como un puente absolutamente necesario para de allí abordar las características del fenómeno en Chiapas.

Sin lugar a dudas, el cuestionamiento historiográfico de las fuentes fue la parte más intrincada de todo el estudio, ya que de su resolución dependía la manera de encarar todas las otras. Aunque la forma en que abordé la problemática será motivo de una reflexión más detallada en el Capítulo iv, resulta pertinente señalar ahora al menos la forma en que se trabajaron los manuscritos.

Primero hice una transcripción completa de cada uno de los procesos y a continuación elaboré fichas separando los testimonios acusatorios, las confesiones de los inculpados y los trámites burocráticos, lo que permitió observar la falta de concordancia entre los datos por las diversas maneras en que se llevaron a cabo los juicios.

Un problema que se planteaba en aquellos casos en que se recurrió a intérpretes, era que bien pudieron “modificar” los testimonios ya en favor, ya en contra de los acusados, pues por un lado eran designados por las autoridades que les hacían jurar el buen uso de cargo y por otro, podían existir sentimientos de lealtad o enemistad hacia acusadores y acusado.

Los documentos están teñidos por los valores y prejuicios propios de la cultura que portaban obispos y curas pesquisidores. Se puede observar el fanatismo de algunos eclesiásticos, como Ramón de Ordóñez y Aguiar y la postura escéptica de fray Domingo Gutiérrez en el proceso de 1778; asimismo, se presentan casos como el del licenciado De Sotomayor de 1685, que manifiesta una credulidad total en la brujería. Entre los obispos notamos también diferencias, así por ejemplo, Marcos Bravo de la Serna deja en manos de sus delegados la ejecución de los procesos y Francisco Núñez de la Vega interviene directamente en la investigación, trasladándose incluso a los pueblos en que se originan los juicios y llevando a cabo la ratificación de testigos y el examen de los acusados, confrontándolos entre sí.

La forma de instaurar y llevar a cabo los procesos permite entrever la manipulación que los curas podían hacer en contra de los indios, que siempre resultaban vulnerables a la acusación de cuestiones de fe, bastaba la simple sospecha para recibir un castigo, situación que los párrocos supieron aprovechar en varias ocasiones logrando fines diversos, ejemplo de ello sería el proceso de Ocelocalco de 1721, en el que el delator estaba coludido con el cura, de lo que el provisor del obispado se dio cuenta durante la ratificación de los testimonios. A los mismos medios recurrieron los propios indios para quitar del camino a aquéllos con quienes habían tenido conflictos de diversa índole.

En busca de resolver, al menos en parte, los problemas arriba señalados tuve que hacer una lectura “entre líneas”, con el fin de acceder también a lo que yo llamaría “la voz de los indios”; es decir, traté de destacar lo que consideré las versiones más depuradas de los acusadores y acusados. Para ello recurrí a la confrontación de lo asentado en los procesos, no sólo con otros documentos históricos que lo apoyaran, completaran y que me permitieran la comparación con otros casos

contemporáneos, sino incluso con algunos datos etnográficos más modernos, que me permitieran vislumbrar aquello que ciertos autores denominan “pervivencias”; es en este último sentido que considero a mi investigación como un aporte también antropológico.

Dos obras de corte histórico fueron fundamentales para analizar los datos; ambas de Alfredo López Austin: *Hombre-Dios*¹⁰ y *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*.¹¹ La primera me ayudó a comprender los conceptos prehispánicos acerca de los hombres que actuaban como intermediarios entre los seres humanos y las divinidades, los que acertadamente el autor llamó hombres-dioses, en particular su asociación con el nagualismo, su relación con las deidades patronas de los pueblos y su papel como receptáculos de conocimientos, lo que los convertía en guardianes de una tradición, posición que, al inaugurarse el dominio hispano, coadyuvó a su transformación en líderes de la etnorresistencia.

El segundo texto me proporcionó las bases para comprender las cosmovisiones indias y su relación con la ideología de la sociedad mesoamericana, todo ello vinculado a las estructuras del poder; asimismo, el proceso de diferenciación entre los grupos y en consecuencia los cambios, reelaboraciones o refuncionalizaciones que ocurren a nivel ideológico, sin que por ello los elementos que dan cohesión al grupo, como las creencias, se pierdan. Por el contrario, sobre tal acervo de creencias se van articulando elementos nuevos —impuestos por quienes detentan el poder—, lo que permite conservar, a manera de un patrimonio común, ideas, creencias y representaciones.

Particularmente útiles resultaron los señalamientos de este autor en cuanto a la situación de las cosmovisiones subordinadas, es decir, las de aquellos grupos que en condiciones de dominación colonial no se

¹⁰ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15), 1973.

¹¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1984.

integraron desde el punto de vista ideológico, aunque económicamente lo hayan estado. Al respecto, López Austin apunta que la pertenencia a tradiciones culturales diferentes de un grupo que somete a otros conllevaría el que los dominadores ejercieran distintos tipos de coerción sobre los dominados, con menor penetración ideológica, al permitir la supervivencia de la ideología indígena en la medida que ello no representara peligro de subversión o resistencia, en cuyo caso se aplicaron diferentes medidas represivas. Sobre el enfrentamiento de las dos tradiciones culturales, la indígena y la española, López Austin¹² asienta que:

Entre ambos tipos de cosmovisiones surgió y fue incrementada una brecha de incomprensión mutua: la indiferencia del dominante hacia el pensamiento indígena, y la imposibilidad del indígena de participar del pensamiento dominante más allá de ciertos límites permitidos. La articulación de ambos tipos de cosmovisiones es estrecha; pero su congruencia es mínima.

La incongruencia de las cosmovisiones dentro del complejo ideológico ha servido, según las circunstancias históricas, tanto para la defensa de los intereses de los dominados como para sostener la acción de los dominantes. Por una parte, la función cohesiva de la ideología protege a los grupos sometidos; por la otra, limita a los dominados el acceso a importantes medios de defensa y crea el mito de la necesidad de tutela.

La dinámica del desarrollo intelectual es muy distinta entre dominadores y marginados, las representaciones, ideas y creencias se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global. No sólo no se mantienen ajenos, sino que la reducción de su dinámica ideológica debe explicarse dentro del contexto del proceso de explotación existente. Las grandes transformaciones de la sociedad global repercuten, indudablemente, en las cosmovisiones indígenas; pero es más notoria la refuncionalización de los elementos ideológicos que la transformación de éstos.

¹² López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 26.

Además, la obra *Cuerpo humano e ideología* fue fundamental para comprender los conceptos de *nagual*, *tonalli* e *ihíyotl*, en relación con los casos de nuestro estudio, ya que analiza tales conceptos desde el punto de vista no sólo lingüístico sino también su función en la época prehispánica, comparándolos constantemente con los datos de la etnografía moderna, lo que hace al estudio más completo.

Otras obras que sin duda influyeron en las aproximaciones analíticas de este trabajo son *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*,¹³ de Gonzalo Aguirre Beltrán, que aborda el proceso de sincretismo de esa zona, desde la época prehispánica hasta la actualidad y ofrece un panorama muy completo de los cambios ocurridos en el área. El libro de Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses*,¹⁴ fue particularmente útil para comprender los procesos que permitieron a los indios de la Oaxaca colonial reorganizar su identidad étnica (me interesaron sobre todo los conceptos del autor acerca de la importancia para los indios del espacio y el territorio).

Otro auxiliar valioso fue el texto *Los oficios de las diosas*,¹⁵ de Félix Báez-Jorge, que ofrece una visión general sobre las deidades femeninas prehispánicas, unas notas sobre persistencia y cambios durante el periodo colonial y el siglo pasado, así como un resumen sobre las manifestaciones de las deidades femeninas entre los grupos étnicos modernos, tales como nahuas, mixes, zoque-popolucas, huicholes, totonacas, grupos mayances y los zoques de Chiapas. Respecto a estos últimos, así como de los mixes y tzotziles, el autor afirma que:

[...] la epifanía mariana no ha sido identificada con la Madre Telúrica en razón de las ambivalencias sagradas que la imagen de ésta integra. En tales circunstancias la presencia de estas representaciones de origen prehispánico ha bloqueado la posibilidad de la articulación simbólica, que

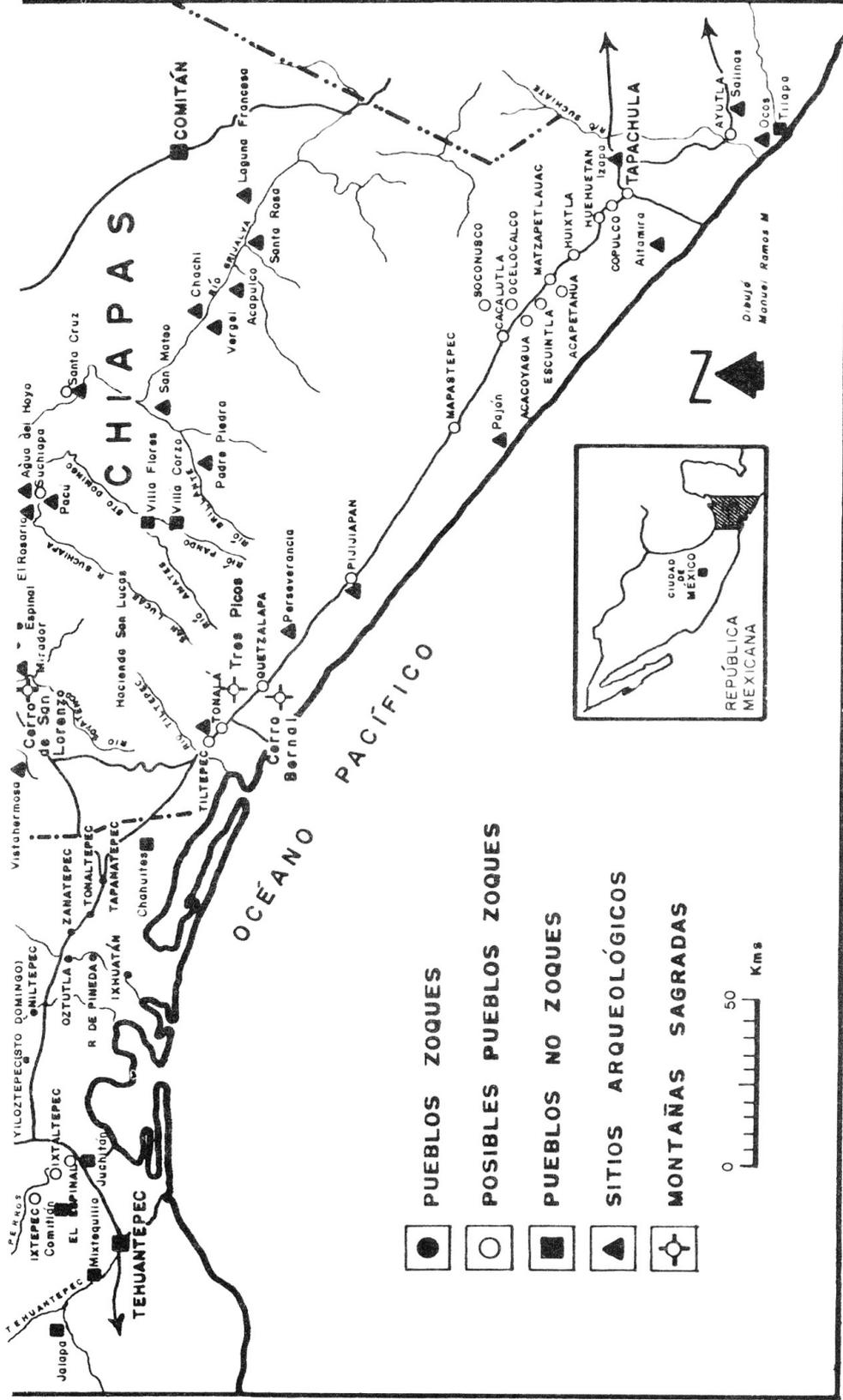
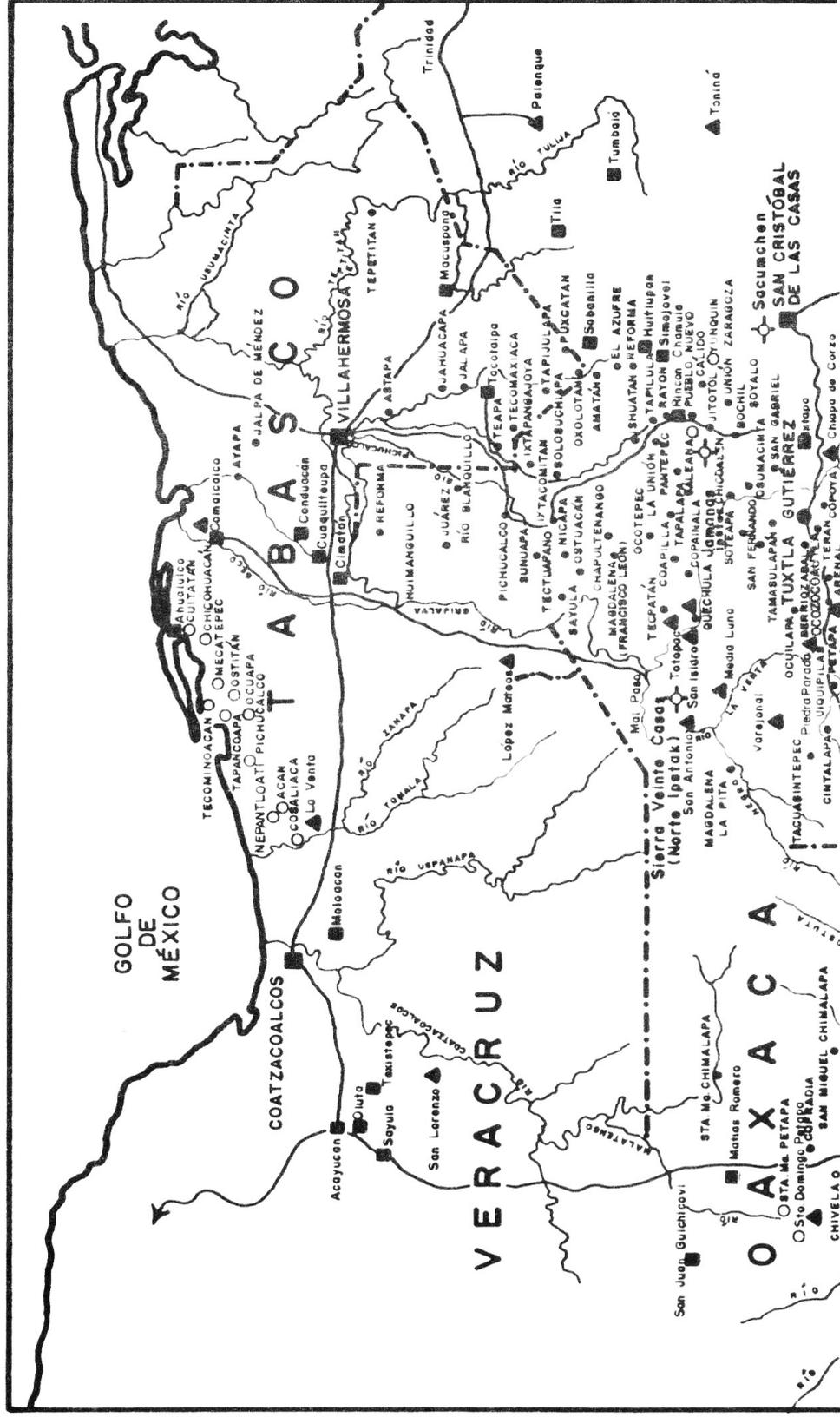
se ha deslizado hacia otros planos del pensamiento religioso (la deidad selénica, la diosa del maíz, etc.).

Tal aseveración resulta cuestionable por lo menos para los zoques de la región de Tuxtla Gutiérrez y los valles de Ocozocoautla-Jiquipilas, pues, como demuestro en este estudio, la deidad Jantepusi Ilama fue sustituida durante la época colonial por la Virgen María. Creo que afirmaciones como la de Báez no pueden hacerse mientras no se hayan estudiado los procesos de cambio durante la época colonial; basarse únicamente en la información etnográfica moderna puede conducir a aseveraciones, por ahistóricas, carentes de fundamento.

¹³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

¹⁴ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

¹⁵ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, p. 333.



CAPÍTULO 1

Antecedentes

Notas sobre el fenómeno de la brujería en Europa

En este apartado nos referiremos, de manera muy general, al desarrollo de la creencia en la magia y la brujería a partir de la inserción del cristianismo en Europa.

El Imperio romano, al conquistar a los diferentes pueblos europeos, mantuvo un programa basado en la tolerancia y el sincretismo, en especial, el religioso; el panteón romano daba cabida a cualquier divinidad y realizaba, por así decirlo, una expropiación de dioses de los pueblos sometidos. Por otra parte, la sociedad romana contenía un elemento antimágico, enfocado hacia aquellas prácticas que coartaran la voluntad, o que tendieran al latrocinio y el homicidio. Sin embargo, permitía las prácticas mágicas realizadas en público o que tendían al bien común. Es decir, que la licitud de estos actos dependía, más que de su naturaleza, de las circunstancias en que eran practicados.

Desde la época de Constantino la magia quedó ligada, jurídicamente, a la política, ya que dictó una ley en la cual se decretaba la pena de muerte para quien practicara la magia aruspicina por cuenta de particulares. Esta ley fue pasando de un código a otro, hasta ser adoptada por Federico II, hacia el siglo XIII, para aplicarla contra los herejes.

Otra característica de la actitud romana que cabe destacar aquí es el vínculo que estableció entre la magia y los pueblos extranjeros. Por ejemplo, los cristianos del siglo II fueron sospechosos y acusados de prácticas extrañas, tales como venerar la cabeza de un burro, canibalismo,

orgías sexuales e infanticidio.¹ Aunque los romanos ya habían acusado de estos “crímenes” a otros grupos antes que a los cristianos, a éstos los consideraban además una banda cruel, unos conspiradores ambiciosos.

Tanto Cohn² como Cardini³ afirman que el enfrentamiento entre la religión romana y la cristiana se debió al rigor monoteísta de esta última, incompatible con la primera, sincrética y de carácter nacional; de allí que los cristianos quedaran excluidos. Según Cohn:

Los primeros cristianos no eran revolucionarios políticos, pero sí milenaristas. Desde su punto de vista, el mundo se presentaba como dominio del mal, reino del Diablo; indefectiblemente se hundiría en un mar de fuego y sería sustituido por un mundo perfecto en el que Cristo retornado y sus Santos recibirían todo el poder y la gloria. El Imperio Romano era considerado como el representante del Diablo en la época; oponerse a sus designios significaba para los cristianos llevar no una lucha política, sino escatológica, Roma, con su panteón de dioses y su emperador transformado en ser divino, era la encarnación de la “idolatría”, la segunda Babilonia, el reino del Anticristo.⁴

La minoría cristiana tenía, pues, una actitud antipagana y antimágica, fundamentada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Veamos algunos de los principios establecidos en estos libros, a manera de ejemplo:

Si alguien consulta a los nigromantes, y a los adivinos, prostituyéndose en pos de ellos, yo volveré mi rostro contra él y lo extirparé de en medio de su pueblo.⁵

¹ Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 269), 1980, pp. 19-20.

² Cohn, *op. cit.*, p. 32.

³ Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982, p. 13.

⁴ Cohn, *op. cit.*, p. 33.

⁵ Levítico 20: 6.

El hombre o la mujer en que haya espíritu de nigromante o adivino, morirá sin remedio: los lapidarán. Caerá su sangre sobre ellos.⁶

No ha de haber en ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, ningún encantador ni consultor de espectros o adivinos, ni evocador de muertos. Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahveh tu Dios y por causa de estas abominaciones desaloja Yahveh tu Dios a esas naciones delante de ti.⁷

Respecto al Nuevo Testamento, la doctrina de Cristo, particularmente los principios de amor al prójimo, el perdón de las ofensas y la renuncia al egoísmo, detienen y nulifican los maléficos cuyos objetivos son procurar bienes y placeres, destruir la vida o la riqueza de otros, así como someter la voluntad ajena.⁸ Ejemplo de estos principios los encontramos en el “Sermón de la Montaña”,⁹ donde se rechaza en bloque al mundo mágico.

Además, como dijimos antes, el cristianismo era heredero de una tradición antimágica procedente de Israel, particularmente contenida en los libros de los profetas, de tal manera que se hacía una clara distinción entre los milagros, llevados a cabo por ellos, y los prodigios ejecutados por los magos. El milagro es considerado como una manifestación de la voluntad de Dios, ser omnipotente al que se le puede implorar, muy diferente a los dioses de los gentiles que pueden ser manejados por la fuerza humana. Tal vez el ejemplo más claro de la diferencia entre milagro y prodigio la encontramos en el enfrentamiento entre Moisés y los sacerdotes del faraón,¹⁰ tras el cual se narran en el mismo libro los milagros obrados por Dios para proteger a su pueblo, tales como el paso por el Mar Rojo, el maná y el brotar agua de la roca.

⁶ Levítico 20: 27.

⁷ Deuteronomio 18: 10-12.

⁸ Cardini, *op. cit.*, p. 17.

⁹ Evangelio según San Lucas 6: 20-49.

¹⁰ Éxodo 7: 8-12.

Según Cardini¹¹ los preceptos contenidos en el Antiguo Testamento en contra de la magia habían llegado a Roma bajo un disfraz griego y latino, y fue san Jerónimo quien al preparar su versión de la Biblia hizo hincapié en que tanto los hechos mágicos como sus practicantes eran ilícitos, en lo que concordó con la ley romana.

Para el siglo III los cristianos habían aumentado en número y se encontraban dispersos entre la población del Imperio romano. Hacia el año 230 la suya se había convertido en una de las principales religiones del Imperio y empezaron a integrarse a la sociedad grecorromana, los que no se adhirieron mantenían y defendían el martirio y las profecías sobre el fin del mundo y el milenio. Tal ocurría con los seguidores de la secta del montanismo, iniciada a finales del siglo II en las regiones de Frigia. Esta secta se mantuvo viva durante varios siglos y fue mal vista por los cristianos, se insinuó incluso que llevaban a cabo prácticas caníbales. La opinión de san Agustín, citada por Cohn, es la siguiente:

La gente dice que poseen siniestros sacramentos. Se dice que toman la sangre de un niño de un año haciéndole pequeños cortes por todo el cuerpo, y luego llevan a cabo su Eucaristía, mezclando esta sangre con harina y amasando su pan. Si el niño muere, se le considera un mártir; pero si sobrevive, lo elevan a la condición de gran sacerdote.¹²

De actos semejantes habían sido acusados los primeros cristianos por los romanos. Tener presente estas opiniones es importante, pues se mantuvieron hasta el medievo cristiano y fueron adjudicadas a algunas comunidades religiosas; se fueron integrando a lo que luego configuró la demonología cristiana, como expresiones del culto al Diablo.

Según el mismo san Agustín los dioses paganos eran no sólo ídolos, sino criaturas demoniacas y su adoración por los hombres dificultaría el curso de la redención. Según el mismo autor, los demonios, por su

¹¹ Cardini, *op. cit.*, p. 16.

¹² Cohn, *op. cit.*, p. 38.

naturaleza angélica, poseen un conocimiento total de las leyes naturales y otorgan el conocimiento de las artes mágicas a los hombres.

Cardini dice que para san Agustín los poderes diabólicos son ilusorios:

[...] las metamorfosis de los hombres en animales no pueden ser sino fruto de una alteración de los sentidos de quien las presencia. Modificando la apariencia externa de las cosas y aprovechándose del sueño, de la ilusión, de ciertas drogas, los demonios hacen comparecer lo que no existe a fin de ganarse a los hombres, de inducirlos al pecado y de tenerlos sujetos al yugo del error y del miedo.¹³

Imposible detenernos en la descripción de la “conquista espiritual” de Europa por el cristianismo; no es nuestro objetivo. Baste recordar que conforme el cristianismo avanzaba los antiguos cultos se iban retirando de las ciudades al campo, se convertían en cultos campestres, rurales. Al mismo tiempo, muchas prácticas y usos mágicos sobrevivieron con el cristianismo; sin embargo, la Iglesia mantenía la norma de eliminar radicalmente tales usos. Así por ejemplo, en la Alta Edad Media algunos misioneros demolían ídolos y derribaban árboles sagrados, aunque otros optaban por purificar y consagrar los viejos lugares de culto y trataban de cristianizar algunos ritos tradicionales, reinterpretándolos y adaptándolos.

Dentro de la oficialización de un nuevo calendario muchas fiestas fueron conservadas dándoles un nuevo sentido. Sin embargo, la Iglesia continuaba manteniendo una condena rigurosa sobre ciertas creencias y prácticas, tales como técnicas adivinatorias, los maleficios contra personas, animales y productos agrícolas, la magia erótica o diversos ritos relacionados con el culto a los muertos.¹⁴ Por ello, trataremos de ver, de manera muy resumida, cómo se fue desarrollando el concepto de brujería y cómo la Iglesia caracterizó a las brujas.

¹³ Cardini, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 20-27.

En un texto del siglo IV, el *Canon episcopi*, se hace un análisis sobre lo afirmado por algunas mujeres en el sentido de tener poderes que les permitían hechizar, transformarse en animales y bajo este aspecto disfrutar de cabalgatas nocturnas sobre el Demonio. Afirmaban, asimismo, su pertenencia a círculos demoniacos; estas mujeres y los demonios voladores, según el documento, eran presididas por Diana.¹⁵ Cardini dice que en el *Canon episcopi* se fundamenta la creencia en la existencia de bacanales de mujeres o demonios femeninos, que durante las noches se dedican a atormentar a los seres humanos. De allí surgen conceptos como la “sociedad de Diana” y posteriormente la creencia en el sabbat.¹⁶

El *Canon episcopi* considera estas creencias como ilusiones y fantasías imposibles de ser reales. El texto hace también una distinción entre creencia activa y pasiva. La primera sería el creer que se tomaba parte en los hechos y la segunda creer que tales vuelos podían ser reales. El pecado residía en la creencia pasiva, puesto que ya se había sido calificada por la Iglesia como ilusoria y fantasiosa. Tales creencias fueron combatidas por la Iglesia no sólo prohibiéndolas como supervivencias de antiguos cultos paganos, sino desacreditándolas como falsas.¹⁷

La conversión del Imperio romano al cristianismo, si bien significó una derrota para la magia, no conllevó la desaparición de la cultura clásica; ésta sobrevivió, pero restringida a los grupos monásticos; por otro lado, sus prácticas y creencias fueron consideradas como supersticiones y se establecieron, como ya señalamos, en las áreas rurales; estaban allí

¹⁵ Diana como Hécate triforme “acabó especializándose como diosa de la magia y de los hechizos. Se aparece a los magos en forma de animal, en las noches de luna clara, en las encrucijadas. Es diosa de las almas de los muertos y es invocada como ayuda contra la locura; está presente en el nacimiento y en la muerte de los humanos. Para apaciguarla se depositaban en las encrucijadas los residuos de sacrificios de purificación y ofrendas de alimentos. Sin embargo, el carácter primitivo de Diana era más bien una divinidad de la naturaleza; los templos más famosos dedicados a ella, estaban, uno, en Aricia, junto al lago de Nemi, otro en Campania, cerca de Capua, en Roma le dedicaron varios templos el más famoso era el del monte Aventino. Diana era celebrada durante los idus de agosto”. Constantino Falcón Martínez et al., *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo, 791 y 792), 1981, pp. 179-180 y 282-283.

¹⁶ Cardini, *op. cit.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 30-31

sin que se les prestara mucha atención por parte de los hombres de la Iglesia, ocupados en tareas más importantes como la reestructuración del orden jerárquico-institucional y el desarrollo de la cultura clerical.

Durante el siglo XI, con el crecimiento demográfico y socioeconómico, ese mundo supersticioso de las áreas rurales se vio afectado por el incremento de vías de comunicación, la tala de bosques, la movilidad de hombres y la circulación de ideas y mercancías. De tal manera que los antiguos lugares de culto: fuentes, bosques, montañas, fueron perdiendo sacralidad al trasladarse las poblaciones en busca de nuevas tierras de cultivo.

Con la cultura musulmana en el siglo XII, además de la tradición árabe, llegó la helénica y así la magia retornó como una expresión científica cultural. Esto que trajo aparejada una serie de cambios importantes a nivel científico y filosófico, llevó también a un desarrollo de la magia “cultura” que influiría, asimismo, a nivel político, al provocar un cambio de actitud en la Iglesia que ya había sufrido modificaciones importantes y tenía una mayor organización del poder y de la ideología, cada vez más rigurosos apoyados en el derecho canónico, la teología tomista y la Inquisición, institución menos tolerante que buscaba ejercer mayor control sobre la cristiandad. Así, el resurgimiento de la magia entre intelectuales y políticos y no sólo entre campesinos y marginados, que eran considerados supersticiosos, fue considerada por la Iglesia como ilusión, pero dependiente del Diablo; es entonces cuando va a intervenir Tomás de Aquino, que detalló tanto la naturaleza como los poderes de los demonios, al mismo tiempo que estableció la diferencia entre el milagro y el prodigio mágico.

Es en esta época cuando la polémica sobre la magia lleva a su calificación como ceremonial y natural, blanca y negra, científica. Intervenirán en ello Hugo de San Víctor, Juan de Salisbury y Roger Bacon, entre otros. No podemos detenernos en esta polémica, que rebasa nuestros objetivos, baste decir que durante el siglo XIII la crisis, en todos los órdenes, estaba gestándose en Europa; diversos acontecimientos propiciaban inquietudes y temores colectivos, es decir, se planteaban expectativas apocalípticas y se generaron movimientos populares. Los pronósticos de la venida del Anticristo y del fin del mundo se fundaban en indagaciones

astrológicas, en interpretaciones cabalísticas y en profecías. Estas predicciones eran el reflejo de la inseguridad civil, de una inestabilidad social extrema. Así, a principios del siglo XIV, la crisis se hizo presente y abarcó todos los órdenes, empezó por ser climática y demográfica para convertirse después en social, económica y espiritual.

Los desórdenes atmosféricos, por ejemplo, fueron calificados como acciones del Demonio, permitidas por Dios para castigo de los pecadores. ¿Cómo explicar en esa época las terribles epidemias que diezmaban la población, si no era por estas causas?

Al mismo tiempo se empezaron a llevar a cabo los primeros juicios de herejía, en los que se acusó de invocar a los demonios. Aunque algunos de estos juicios tenían claras connotaciones políticas, lo importante de este periodo es que se empezó a gestar la caza de brujas en el momento en que la acusación dejó de ser contra individuos y pasó a hacerse contra grupos, acusados de formar sectas.

Veamos brevemente con qué procedimientos se combatió a las sectas.

Según Cohn¹⁸ en la Europa medieval, hasta el siglo XIII y en algunas partes hasta el XV, el procedimiento criminal estaba basado en la forma acusatoria, la cual consistía en un pleito legal entre el acusador y el acusado. Es decir, el primero debía probar la acusación ante el juez; de no hacerlo la pena recaía contra él. Ésta era la llamada Ley del Talión.

El procedimiento era como sigue: el acusador debía presentar al juez la o las pruebas que tuviera para que se iniciara el proceso, si tales pruebas resultaban insuficientes, el acusador se convertía en acusado; igualmente se aplicaba la Ley del Talión si iniciado el proceso pretendía retirar los cargos, pues se le acusaba de calumnia. Los cargos quedaban probados bien por una confesión del acusado, bien por pruebas que resultaran claras. De no ser así, se sometía al reo a ordalías como ser arrojado al agua atado, sujetar una barra de hierro al rojo vivo, sumergir un brazo en agua hirviendo. Si se hundía en el agua se le consideraba inocente, al igual que si no le quedaban cicatrices de las otras pruebas.

¹⁸ Cohn, *op. cit.*, pp. 210-213.

Para el siglo XIII las ordalías fueron sustituidas por la purificación canónica, es decir, jurar ante Dios su inocencia y presentar a un grupo de ayudantes de juramento que dieran fe de que éste era confiable. Si el acusado era perdonado por cualquiera de estos procedimientos, el acusador debía demostrar claramente que todo se había debido a un error y que había actuado de buena fe; de no hacerlo quedaba sujeto a la aplicación de la Ley del Talión.

Tal procedimiento es a todas luces inhibitorio, ya que al acusar se corrían graves riesgos. Y denunciar de maleficio a alguien resultaba sumamente difícil de probar, ya que era prácticamente imposible contar con pruebas o con testigos de tales actos. Al mismo tiempo, para un acusado de maleficio era muy problemático probar su inocencia, como no fuera por medio de las ordalías o la purificación canónica.

Para juzgar el maleficio y las prácticas brujeriles era necesario contar con otro tipo de procedimiento: el inquisitorial; éste empezó a desarrollarse durante el siglo XI. En él la acusación era formulada por las autoridades reuniendo información, es decir, denuncias contra un individuo, a partir de las cuales se procedía a la investigación. Su antecedente jurídico se encuentra en el derecho romano, ya que ésa era la manera para juzgar el *crimen de laesae maiestatis*; pasó al derecho canónico por considerarse a los disidentes religiosos como agresores de la majestad divina.

A lo largo de los siglos XII y XIII la legislación de la Iglesia respecto a los herejes se fue ampliando, al decretarse la excomunión y la entrega de los reincidentes al poder secular, hasta llegar a decretarse la pena de muerte. El procedimiento inquisitorial se fue institucionalizando y a través de él se procedía no sólo contra los seglares sino también contra los miembros del clero, por decreto del papa Inocencio III.

Después de recibidas las denuncias el procedimiento continuaba con la confesión del acusado, el que por supuesto estaba preso. Esta confesión podía ser obtenida por medio de la tortura. Tres días después de haber confesado o dado testimonio, debía el infractor confirmarla y expresar que la hacía libremente y no por causa de o por temor a la tortura. Al hacer esto, el acusado quedaba reconciliado con la Iglesia, pero

no por ello se libraba de cumplir alguna pena. Quienes no confesaban podían pasar el resto de su vida en la cárcel, y quienes se retractaban de lo dicho eran considerados reincidentes y entregados al poder civil para ser quemados vivos, dependiendo de la magnitud del delito. Este procedimiento, perfeccionado y sistematizado por la Inquisición, se convirtió en algo terrible; a ello ayudó otra de sus características, el ser secreto y no público como el acusatorio.¹⁹

La sistematización del procedimiento inquisitorial fue llevada a cabo por Nicolau Eimeric al redactar en Aviñón, en 1376, *El manual de los inquisidores*,²⁰ obra que normó el funcionamiento de la institución del Santo Oficio en todas partes, ya que con él a la mano difícilmente se podía caer en un error o irregularidad en los procesos. El manual está dividido en tres partes: en la primera se explica cuál es la jurisdicción del inquisidor, es decir, se define la herejía y a los herejes. En la segunda se describe lo que es la práctica inquisitorial, abarcando la toma de posesión del cargo de inquisidor y su presentación ante las autoridades, el inicio de los trabajos inquisitoriales, los procesos, interrogatorios, la explicación de cómo reconocer a los herejes por signos externos y todo aquello que puede facilitar o dificultar un proceso, así como los veredictos y sentencias. En la tercera se plantean una serie de preguntas relativas al oficio del inquisidor, tales como qué características debe tener, cuál es su fuente de autoridad, cuestiones relativas a las prisiones, a la tortura, a los testigos, aspectos económicos de la práctica, etcétera.

El manual considera que los videntes, adivinos y magos son de dos clases. La primera incluye a los “simples adivinos o simples videntes”, es decir, a los que practican la quiromancia, mismos que, señala, no caen bajo la competencia del Santo Oficio. La segunda clase, los calificados como “heréticos”, que sí son de su competencia, son aquellos que rinden culto al

¹⁹ El primer inquisidor nombrado en Alemania fue Conrado de Marburgo, un fanático que, abusando del cargo, sembró el terror en varios territorios. Sobre su desempeño véase Cohn, *Los demonios familiares...*, pp. 47-52.

²⁰ Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores (Colección Archivos de la Herejía, 4), 1983.

Diablo, ya sea de latría o de dulía.²¹ Incluye además a los que mezclan prácticas heréticas en su oficio, tales como “bautizar imágenes, rebautizar niños, untarse con crema santa, fumigar la cabeza de los difuntos”. Si quienes practicaban esto se arrepentían y abjuraban, aceptando las penas que se les dieran podían obtener el perdón; si no, eran quemados. Peña abunda en estos casos, ampliando o precisando lo dicho por Eimeric.²²

Respecto a las invocaciones al Diablo, Eimeric²³ con base en varios textos y en su experiencia personal como inquisidor distingue tres tipos: los dos primeros se refieren, en este orden, al culto de latría y al de dulía; ejemplos de ellos son: para el primero, ofrecer a los demonios sacrificios, adorarlos, hacer voto de obediencia, flagelarse, hacer sacrificios de animales, ofrecer la propia sangre; para el segundo, rogar a los diablos y santos, entremezclados, para que intercedan ante Dios por el solicitante. Estos dos tipos de invocación son consideradas heréticas.

Para el tercer tipo, en el cual Eimeric considera que no hay culto de dulía o latría, pone el siguiente ejemplo:

[...] hay algunos que invocan al demonio trazando un círculo en el suelo, y en medio de él colocan a un niño; frente a él colocan un espejo, o una espada, o un recipiente u otro objeto brillante, y entonces el nigromante, libro en mano, lee las invocaciones al diablo. Una forma entre otras innumerables que nos enseña la práctica inquisitorial. Este tipo de invocación es el que empleó Saúl por medio de la pitonisa para invocar al espíritu pitónico, y en verdad que en la invocación de Saúl no hallamos signos de culto de dulía ni de culto de latría.²⁴

Sin embargo, Eimeric considera que los que practican este tipo de invocación deben ser considerados herejes, ya que:

²¹ Latría: forma suprema de culto dedicado exclusivamente a Dios. Dulía: veneración, homenaje dedicado a los ángeles y santos. Edgar Royston Pike, *Diccionario de religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

²² Eimeric y Peña, *op. cit.*, pp. 78-80.

²³ *Ibid.*, pp. 80-83.

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

En la Escritura, invocar tiene el sentido de realizar un acto de latría: no se puede invocar al diablo y rendir culto a Dios. El inquisidor examinará con suma atención el objeto de este tercer tipo de invocación, pues si el invocador espera algo del diablo que sobrepase las perfecciones propias a la naturaleza del invocado (conocer el futuro, resucitar muertos, prolongar la vida, forzar a alguien a pecar, etc.), confiesa con ello su herejía, ya que convierte al diablo en divinidad.²⁵

Más adelante, el autor considera a los magos heréticos como nigromantes o invocadores del Diablo. Y dice que tienen signos externos en común. Respecto a ellos afirma:

En general, por efecto de visiones, apariciones y conversaciones con los espíritus del mal, tienen el rostro retorcido y la mirada torva. Se dedican a adivinar el futuro, aun en cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios o de los hombres. La mayoría recurren a la alquimia o a la astrología. Si alguien es presentado al inquisidor bajo la acusación de nigromancia y el inquisidor ve que es astrólogo o alquimista, o adivino, ya cuenta con un indicio seguro: todos los adivinos son, manifiestamente o a escondidas, adoradores del diablo. Los astrólogos también, y los alquimistas lo mismo, pues cuando no logran sus fines piden consejo al diablo, le imploran y le invocan. Y es evidente que al implorarlo le veneran.²⁶

Ya hemos dicho que *El manual de los inquisidores* fue elaborado por Eimeric con el fin de normar la actuación de los inquisidores para el combate de la herejía y, en su tiempo, particularmente la de los cátaros,²⁷ la cual fue ampliamente combatida.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁶ *Ibid.*, p. 162.

²⁷ Los cátaros o albigenses creían que los principios antagónicos eran la Luz y las Tinieblas, y que una catástrofe cósmica permitió que parte de la luz quedara atrapada en las Tinieblas. El mundo de las Tinieblas estaba dominado por Satán y los hombres eran la encarnación de los ángeles que se rebelaron junto con él. Mientras se permanece bajo el dominio de Satán, las almas reencarnan, ya en cuerpos humanos, ya en animales. Para liberarse de esto es necesario convertirse en cátaro (puro) para que al morir venga la liberación del alma y sea inmortal con Cristo. Royston Pike, *op. cit.*

Para Cardini²⁸ la represión del catarismo tuvo que ver, en parte, con el interés que se despertó en la Iglesia por el Demonio. Sin embargo, otros elementos entraron en juego, pues durante el siglo XIV, además de la supervivencia de viejas herejías surgieron otras que se mezclaron con las anteriores, y ritos brujeriles, particularmente en las zonas rurales.

Según el mismo autor²⁹ al parecer el descubrimiento de la brujería, en el siglo XIII, se debe no a un retorno al fenómeno propiamente dicho, sino más bien a que la Iglesia, habiendo cambiado de actitud, estaba dispuesta a imponer su doctrina sobre todas las expresiones culturales, por lo tanto, no es que la brujería renazca, sino que la Iglesia empieza a combatir todo aquello que había dejado de lado, entre ello la permanencia de tradiciones profanas. No hay que olvidar, por otro lado, que este tipo de tradiciones, las reuniones secretas de campesinos, contenían un elemento de rebelión y también por ello fueron perseguidas. A este respecto Cohn dice que la “fantasía” sobre la existencia de grupos clandestinos que, además de amenazar el orden social establecido se dedicaban a una serie de prácticas abominables, fue utilizada de dos maneras básicas: “solamente para legitimar unas persecuciones que hubieran ocurrido de todas maneras, otras, [veces] sirvió para ampliar persecuciones que de otra manera hubieran sido más limitadas”.³⁰

Ahora bien, cabe preguntarnos cuál es la doctrina católica en torno al Diablo, cuáles son sus orígenes y cuál su desarrollo hasta la cacería de brujas protagonizada en los siglos XIV, XV y XVI.

Cohn³¹ dice que la figura del Diablo, de Satanás, se elaboró partiendo de la figura de Dios, Yaveh, conforme se fueron desarrollando las nuevas ideas respecto a su naturaleza. Así pues, en un principio Yaveh, cuando dejó de ser un dios tribal, se convirtió en el dueño del universo, aquel de quien todo dependía, lo bueno y lo malo. Sin embargo, esta idea se fue modificando, hasta no aceptar que Dios pudiera ser el responsable del mal.

²⁸ Cardini, *op. cit.*, pp. 74-75.

²⁹ *Ibid.*, p. 77.

³⁰ Cohn, *op. cit.*, p. 11.

³¹ *Ibid.*, pp. 90-91.

De esa manera empieza a surgir la idea de un antagonista de Dios, que se va a personificar en Satanás, aquel que va a tratar de intervenir en las buenas obras de Dios, entorpecidiéndolas.³²

En el Nuevo Testamento también aparece Satanás como el enemigo de Cristo. La lucha entre ambos por dominar se puede apreciar en todos los textos. Ejemplos de ello son los siguientes:

¿Por qué no reconocéis mi lenguaje?

Porque no podéis escuchar mi Palabra.

Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre.³³

Y si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean brillar el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios.³⁴

Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envió, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios.³⁵

¿Qué digo, pues? ¿Que lo inmolado a los ídolos es algo? o ¿que los ídolos son algo? Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Yo no quiero que entréis en comunión con los demonios. No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios.³⁶

³² Según Cohn, *op. cit.*, pp. 93-94, en los textos apócrifos y en el libro de Enoch se narra la caída de los ángeles por haberse entregado a la lujuria con las primeras mujeres. Para reprimir la impiedad que se extendía por la Tierra, Dios envió el diluvio y encadenó a los demonios. Sin embargo, estos demonios atormentan desde entonces a los seres humanos y los convirtieron en paganos. Cohn dice también que en los manuscritos del Mar Muerto se encuentra la idea de que el Diablo tenía "servidores" entre los hombres, los que colaboraban con él contra los planes divinos.

³³ Evangelio según San Juan 8: 44.

³⁴ II Carta a los Corintios 4: 3-4.

³⁵ Hechos de los apóstoles 26: 17-18.

³⁶ I Carta a los Corintios 10: 19-20.

También en el Nuevo Testamento encontramos que Jesucristo realiza milagros para sanar a aquellos que están poseídos por los demonios; posesión que se manifestaba con enfermedades como la epilepsia, la parálisis y la histeria.

El Diablo y los demonios siguieron siendo imaginados como aparecen en el Nuevo Testamento, pero conforme se fue elaborando la teología cristiana fueron siendo definidos con mayor precisión. Así, por ejemplo, Satanás fue identificado con la serpiente del Edén. Según Cohn esta identificación aparece en los textos apócrifos del siglo I, particularmente en los Libros de Adán y Eva, en que:

Se dice en ellos que Satanás, para engañar a Eva, se colgó de los muros del Paraíso, cantando himnos como si fuese un ángel, y persuadió a la serpiente para que lo dejara hablar a través de su boca. Este mismo Satanás había sido en otra época uno de los ángeles de Dios, pero lo desobedeció e indujo a otros ángeles a desobedecerle, por lo que fue expulsado del Cielo junto con sus seguidores.³⁷

Para fines del siglo IV se aceptaba que la caída del hombre en el pecado original era el resultado de una lucha cósmica entre los ángeles y Dios, que dio como resultado la expulsión de aquéllos del Cielo. Al ser expulsados los demonios quedaron confinados en las regiones oscuras inmediatas a la Tierra. Desde ese lugar los demonios actúan causando enfermedades, desastres naturales, provocando herejías, haciéndose presentes en los dioses del mundo antiguo.

San Agustín describió a los demonios como cuerpos etéreos compuesto de aire y luz, al igual que los ángeles. Este tipo de cuerpos les daba una percepción extraordinaria y les permitía desarrollar en el aire una altísima velocidad. Sobre la naturaleza espiritual de los demonios se escribió mucho, pero fue santo Tomás de Aquino quien dejó establecida, en el siglo XIII, la naturaleza espiritual de ángeles y demonios. Sin embargo,

³⁷ Cohn, *op. cit.*, p. 97.

es importante recordar que los demonios eran capaces de adoptar voluntariamente formas corporales. Pueden aparecer en forma humana, desde seres feos hasta hermosos, pero también pueden hacerse presentes como animales: gatos, monos, sapos, bueyes, perros, caballos, cuervos.

¿Qué son las brujas? ¿Cómo se caracterizan? Para contestar a estas preguntas vamos a referirnos brevemente al *Malleus maleficarum* de Kramer y Sprenger,³⁸ esta obra fue escrita en 1486 y surgió como resultado de la labor inquisidora de sus autores en los territorios de Alemania. Dos años antes, el papa Inocencio VIII, promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus* con la cual delegaba en ellos su poder para actuar en contra de las herejías que se practicaban en esas regiones. En dicha bula se describen los actos de los brujos:

Por cierto que en los últimos tiempos llegó a Nuestros oídos, no sin afligirnos con la más amarga pena, la noticia de que en algunas partes de Alemania septentrional, así como en las provincias, municipios, territorios, distritos y diócesis de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, muchas personas de uno y otro sexo, despreocupadas de su salvación y apartadas de la Fe Católica, se abandonaron a demonios, incubos y súcubos, y con sus encantamientos, hechizos, conjuraciones y otros execrables embrujos y artificios, enormidades y horrendas ofensas, han matado niños que estaban aún en el útero materno, lo cual también hicieron con las crías de los ganados; que arruinaron los productos de la tierra, las uvas de la vid, los frutos de los árboles; más aun, a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, viñedos, huertos, praderas, campos de pastoreo, trigo, cebada y todo otro cereal; estos desdichados, además, acosan y atormentan a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, con horribles dolores y penosas enfermedades, tanto internas como exteriores; impiden a los hombres realizar el acto sexual y a las mujeres concebir, por lo cual los esposos no pueden conocer a sus mujeres,

³⁸ Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*. (El martillo de los brujos), Buenos Aires, Ediciones Orión, 1975.

ni éstas recibir a aquellos; por añadidura, en forma blasfema, renuncian a la Fe que les pertenece por el Sacramento del Bautismo, y a instigación del Enemigo de la Humanidad no se resguardan de cometer y perpetrar las más espantosas abominaciones y los más asquerosos excesos.³⁹

La obra de Kramer y Sprenger es importante para nuestro trabajo, ya que en ella se establece que las acciones mágicas son una realidad, al contrario de lo instituido anteriormente. Como mencionamos, en el *Canon episcopi* se determina que eran fantasías e ilusiones. En la primera parte del texto se asienta la realidad de estas creencias, la existencia real de las brujas y la manera en que son colaboradoras del Diablo y, desde luego, la forma en que éste actúa. Asimismo, los autores, desarrollan toda la temática sobre la conducta sexual con demonios y cómo las brujas impiden o promueven el amor o el odio entre los seres humanos, la posibilidad de transformar a los hombres en animales. La segunda parte describe el poder de los brujos, por un lado, y por otro, la manera en que la brujería debe ser combatida.

Los brujos eran concebidos como seres humanos, generalmente mujeres, que habían firmado un pacto o contrato con el Diablo. Éste se les aparecía por primera vez en forma animal o humana. El iniciado debía renunciar a Dios y convertirse en servidor del Diablo, que generalmente les dejaba una marca en el cuerpo. A cambio de su servidumbre, obtenían poderes para realizar maleficios (los ya enunciados en la cita de la bula de Inocencio VIII). Pasaban a formar parte de una secta o conventículo en donde celebraban encuentros sacrílegos y orgías, que siempre eran nocturnos y podían realizarse en cementerios, cruces de caminos, cimas de montañas; en general en lugares apartados y solitarios. A estos encuentros o aquelarres asistían volando, gracias a ungüentos mágicos, y podían ir montados sobre animales, escobas u otros instrumentos como palas, azadones, etcétera:

Los sabats eran presididos por el Diablo, el cual aparecía en forma monstruosa, mitad humano y mitad cabra, generalmente de color negro,

³⁹ Kramer y Sprenger, *op. cit.*, pp. 13-14.

sentado en un trono. Los brujos le rendían culto, renunciaban ante él al cristianismo y lo besaban en los genitales o el ano. Durante el sabat se realizaba una parodia de la misa. Después llevaban a cabo una orgía sexual, que incluía el incesto y la sodomía. Terminada la reunión volvían, volando, a sus casas, con la disposición de cumplir las órdenes del Diablo; de cometer todos los maleficios posibles.⁴⁰

Para fines del siglo xv lo sostenido en el *Malleus*, la posición intolerante, se había afirmado; lo que tuvo posteriormente tremendas consecuencias en Europa, tanto en la región protestante como en la católica, según Cardini:

En realidad, la Reforma, en la medida en que quería devolver al cristianismo a sus más puras y exclusivas fuentes evangélicas, renegó del sincretismo a cuya luz se había cristianizado Europa durante la Edad Media, y al hacer esto hirió de muerte a la religión popular. De aquí la dramática ola de crueldad desatada por el recrudescimiento de la “caza de brujas” en los países reformados, mucho más que en los católicos, donde la permanencia del culto a los santos y las reliquias, y el ritualismo litúrgico y paralitúrgico todavía ofrecían y habrían de ofrecer durante largo tiempo un margen a una convivencia de tradiciones atávicas y cultura cristiana que no desenmascarase dramáticamente los orígenes y los presupuestos paganos de las primeras, sino que, antes bien, les permitiese sobrevivir más o menos adaptadas en el ámbito de la segunda.⁴¹

Toca ahora hablar sobre las supersticiones que se mantenían vivas en la religión popular y que, también, fueron combatidas por la Iglesia, aunque ya se encontraban sincretizadas en la cristiandad. Prácticas como la veneración de algunos santos y reliquias, las ordalías, algunas peregrinaciones,

⁴⁰ Para descripciones más amplias de aquéllas y sobre casos particulares de juzgados por brujería, véanse Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo, 12), 1969; Cardini, *Magia, brujería y superstición...*; Cohn, *Los demonios familiares...*; Kramer y Sprenger, *Malleus maleficarum*.

⁴¹ Cardini, *op. cit.*, p. 105.

tradiciones profanas, prácticas de medicina humana y veterinaria mezcladas con símbolos cristianos, etcétera. Todas formando parte del mundo rural, que había reinterpretado el cristianismo; en el medio campesino se habían llevado a cabo sustituciones y sincretismos, por ejemplo, los santos patronos eran dioses rústicos, dotados de poderes y dispensadores de gracias.

Cardini⁴² apunta que la superstición sirvió para conservar y replantear tesis científicas, poniendo como ejemplo lo sostenido por los astrólogos respecto a las relaciones entre la Luna y sus fases, y su influencia sobre la vida humana y sobre las plantas; pero la Luna también estaba asociada a las prácticas mágicas, como Hécate triforme era quien las presidía, al mismo tiempo en astrología se la relacionaba con el Anticristo, mientras que en la iconografía cristiana se le relacionaba con la Virgen.

Las supersticiones o “vanas observancias” formaban parte de la cultura popular, una cultura de carácter oral, cuya ideología se transmitía por vía de las leyendas, a la cultura material, en la que existía una liga entre el ciclo de la vida cotidiana y los ciclos de fiestas. En esta cultura popular estaba inserta la bruja, que actuaba como médico, partera, curandera; en la que eran creíbles, por toda una tradición, su capacidad de metamorfosis y de transporte por el aire.

La Iglesia combatió las supersticiones como forma de disidencia, se escribieron muchos tratados sobre estas prácticas, tal como el de Pedro Ciruelo,⁴³ que fue publicado por primera vez en Barcelona en 1541. En él, las supersticiones son calificadas como obras del Diablo y por lo tanto consideradas como una forma de herejía. El tratado se divide en tres partes, en la primera se trata de manera general sobre las supersticiones y hechicerías; en la segunda, habla de la nigromancia y de todas variedades de adivinación (astrología, quiromancia, etcétera) y la tercera, se refiere a las artes que se practican con el fin de obtener beneficios a cambio (riquezas, conocimientos, poderes curativos, etcétera).

⁴² *Ibid.*, pp. 111-112.

⁴³ Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

Ciruelo inicia su tratado hablando sobre los tres primeros mandamientos de la Ley de Dios, los cuales se refieren a las virtudes cardinales (fe, esperanza y caridad) y cómo al faltar a ellos se actúa por influencias y de acuerdo con el Diablo, de tal manera que se comete idolatría. El que renuncia a las promesas del bautismo está haciendo un pacto con el Diablo, está traicionando a Dios cometiendo un *crimen de laesae maiestatis*. El autor señala que el fin de su obra es probar

[...] que los pecados de los nigrománticos, y de los hechiceros, de los agoreros y de los adivinos, y de las otras supersticiones, son contra el primero mandamiento y contra la muy excelente virtud de la religión, quedará por muy cierta la verdad que pusimos en el prólogo deste libro que estas hechicerías y supersticiones se deven mucho castigar por los Prelados y Juezes, y echarlos de las tierras de los christianos, como cosas muy malas y ponçofiosas, y muy perjudiciales a la honra de Dios, y muy dañosas y peligrosas a las animas. Y finalmente provocan la saña de Dios sobre las tierras, ciudades y pueblos donde se consienten.⁴⁴

A continuación trata de cuatro principios generales de la teología.⁴⁵ El primero de ellos se refiere a la existencia de seres espirituales e invisibles: los ángeles, de los cuales hay buenos y malos, estos últimos son los demonios. Ambos tipos son criaturas de Dios y le están subordinados; por lo tanto, creer en la existencia de los diablos es un artículo de fe. Estos seres espirituales pueden hacer cosas maravillosas como cambiar un monte de un lugar a otro, hacer que un hombre ignorante hable lenguas como el griego y el latín. Las brujas también pueden realizar cosas maravillosas, que no tienen explicación de manera natural, tales como volar grandes distancias por medio de ungüentos y algunas palabras.

El segundo principio, que también es artículo de fe, consiste en aceptar que los demonios odian a los hombres, por lo que, aunque éstos traten

⁴⁴ Ciruelo, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 14-22.

de congraciarse con ellos no lo logran, sino que los demonios aprovechan esta disposición para “echarlos a perder” y apartarlos de Dios.

El tercer principio es que el Diablo es el creador de todas las supersticiones y hechicerías, él las enseña a los seres humanos y así los convierte en sus discípulos y servidores. Según Ciruelo, antes de Cristo el Diablo era el que dominaba sobre los hombres, prueba de ello eran las prácticas idólatricas; ésta era una “idolatría manifiesta”. Al desaparecer por el triunfo de Cristo, el Diablo buscó otras maneras para seguir recibiendo culto a través de las supersticiones. En resumen, según nuestro autor, el Diablo creó toda esta idolatría encubierta, por envidia a Dios y por malicia.

El cuarto fundamento es que todo lo que haga el hombre para obtener lo que desea (sin ser algo que puede lograrse por la vía natural o sobrenatural) debe ser considerado “operación vana, supersticiosa y diabólica”. Si el hombre logra sus objetivos es únicamente por la acción del Diablo. Así por ejemplo, usar artes adivinatorias para saber cosas que no se pueden conocer por vía natural, o bien conseguir bienes y librarse de males y usar ensalmos o conjuros para curar.

Ahora bien, para poder hablar con el Diablo es necesario hacer un pacto con él, lo que se logra a través de la nigromancia. Para llamar al Diablo hay varias formas: trazar un círculo en la tierra con algunos signos, en un traste lleno de agua, a través de un espejo y por medio de anillos con piedras preciosas. Una vez invocado, se aparece de diversas maneras: en figura humana con la que se puede ver y hablar, como ánima en pena “ensabanada”, bajo forma humana pero que sólo se comunica con señas, o bien en figura animal que, o hace señas o habla para comunicarse. También puede hacerse presente a través de difuntos, aparecerse en sueños, comunicándose por medio de ruidos en las casas o por señales en el aire, en los ríos o en el fuego.⁴⁶

Respecto al vuelo nocturno, Ciruelo dice que es conseguido por los brujos untándose un cierto ungüento y diciendo ciertas palabras; califica al vuelo nocturno como una ilusión que puede ser de dos maneras:

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 36-37.

[...] horas hay que ellas realmente salen de sus casas y lugares, y el diablo las lleva por los aires a otras casas y lugares, y lo que allá ven, hacen y dicen, pasa realmente así como ellas lo dicen y cuentan. Otras veces ellas no salen de sus casas, y el diablo se reviste en ellas de tal manera que las priva de todos sus sentidos, y caen en tierra como muertas y frías. Y les representa en sus fantasías que van a las otras casas y lugares, y que allá ven y hacen, y dicen tales y tales cosas. Y nada de aquello es verdad: aunque ellas piensan que todo es así como ellas lo han soñado, y cuentan muchas cosas de las que allá pasaron. Y mientras que ellas están así caídas y frías, no sienten más que muertos: aunque las azoten, y hieran y quemen, y les hagan cuantos males puedan por acá de fuera en el cuerpo, más pasadas las horas de su concierto con el diablo, él las deja y les suelta sus sentidos y se levantan alegres y sanas y dicen que han ido acá y acullá, y cuentan nuevas de otras tierras.⁴⁷

Sobre los sueños, Ciruelo⁴⁸ desarrolla una teoría en la que se propone demostrar que la adivinación hecha a través de ellos es supersticiosa, y hace una distinción sobre las causas de los sueños. Los hay naturales, que se deben a “alguna alteración del cuerpo del hombre”, posible ya que existe una relación de concordancia entre alma y cuerpo tal que cuando éste se altera por cualquier causa el alma representa fantasías, ejemplo de esto sería que cuando se moviera “la cólera”, soñaría “cosas coloradas de fuego o de sangre”; si el hombre estuviera melancólico soñaría “cosas negras, oscuras, y cosas tristes de muertos”. De aquí el interés de los médicos por conocer los sueños de sus pacientes, ya que por medio de ellos sabrían los humores predominantes en el enfermo.

Pero los sueños pueden suceder por causas morales, esto es, que aquellos hombres, en particular los dedicados a los negocios o a las letras, que constantemente están ocupados pensando en sus asuntos, los hacen presentes en los sueños y, dice que, muchas veces en ellos los ven de manera más clara.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 56-60.

Finalmente está la tercer causa, la teologal o sobrenatural, que “es cuando los sueños vienen por revelación de Dios, o de algún Ángel bueno o malo, que mueve la fantasía del hombre, y le representó lo que quiere decirle”.⁴⁹ En los sueños son revelados por un ángel malo, está implícito un pacto con el Diablo, pues quienes los usan para saber las cosas del pasado o del futuro son supersticiosos.

Ciruelo dedica también un capítulo a los ensalmadores, pues la salud, gran preocupación de los hombres, también se vio influida por la superstición. Partiendo de la base de que la curación viene de Dios⁵⁰ y de que la Iglesia sólo reconoce siete casos en que las palabras tienen poder divino para lograr efectos maravillosos (esto es, las palabras con que se inician los ritos de los sacramentos), el autor considera que cualquier otro ensalmo procede del Diablo. Sin embargo, dice que no hay pecado cuando el ensalmador usa palabras buenas, medicinas naturales y ruega a Dios por la salud del enfermo, pero con la intención de suplicar para que las medicinas surtan efecto.⁵¹

Brujería e Inquisición en la España del siglo XVI y principios del XVII

La España de la Edad Media es un territorio ocupado por diversos pueblos que tenían marcadas diferencias de raza y religión: cristianos, musulmanes y judíos; será hasta el siglo XV, gracias al matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, cuando se lleve a cabo la unificación y se consolide el Estado español.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 58. La cita se modificó del español antiguo para facilitar su lectura. Su fundamentación, apoyada en la Biblia, pone como ejemplos que ésta era la forma de Dios para comunicarse con los profetas y cómo por sueños le fue revelado a san José que la Virgen estaba embarazada por obra del Espíritu Santo.

⁵⁰ Eclesiastés 38.

⁵¹ Ciruelo trata en la obra citada además otros temas como la astrología, el mal de ojo, las plagas, tempestades, nublados y oraciones supersticiosas, sobre los que no abundaremos aquí.

En esta España no unificada había ya funcionado la Inquisición delegada, aunque no jugara un papel muy importante. Se habían publicado edictos contra los herejes desde el siglo XII, particularmente contra aquellos que huyendo de la persecución en Francia se internaban en el territorio español, en especial los cátaros. En 1232, Gregorio IX dio una bula al arzobispo de Tarragona con el fin de que persiguiera y castigara a los herejes de su diócesis. El más famoso de los inquisidores españoles medievales fue Nicolás Eimeric, autor de *El manual de los inquisidores* al que nos referimos en el apartado anterior.

La Inquisición española se funda el 1 de noviembre de 1478 al emitir el papa Sixto IV, a solicitud de los reyes de Castilla y Aragón, una bula en la que se aprueba el nombramiento de dos inquisidores y se otorga a los reyes el poder para nombrarlos o destituirlos. Dos años más tarde fueron nombrados Juan de San Martín y Miguel de Morillo, ambos de la orden de predicadores, que recibieron autoridad contra cristianos bautizados. Iniciaron su labor en octubre de 1480 en Sevilla y cinco meses después realizaron el primer auto de fe, en el que fueron quemados seis condenados.

Se necesitaban más tribunales en España y en febrero de 1482 fue ratificado el nombramiento de otros siete dominicos como inquisidores; se instalaron nuevos tribunales en Córdoba, Jaén y Ciudad Real. Asimismo, los Reyes Católicos habían creado dentro de la organización de los poderes un Consejo de la Inquisición en 1480, formado por cuatro miembros, uno de los cuales ostentaba el cargo de inquisidor general.⁵²

En un principio los tribunales se ocupaban de los conversos, que se quejaron ante el papa por los abusos que se cometían contra ellos. El papa Sixto IV respondió a estas quejas, condenó la sed de lucro de la Inquisición y los malos tratos y reclamó el control de dicho instituto para los obispos. Sin embargo, Fernando, *El Católico*, logró que el papa no llevara a cabo esto último y consiguió que en 1483 Sixto IV nombrara como inquisidor general a Tomás de Torquemada.

⁵² Dominique Peyre, "La Inquisición o la política de la presencia", en Bartolomé Bennassar et al., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1981, p. 42.

Este último causó una oposición de los nobles y de los conversos, que se manifestaron en el rechazo hacia los inquisidores que eran enviados a establecer el tribunal en Teruel. En Zaragoza se empezó a gestar una rebelión, que condujo a la muerte de uno de los inquisidores, Pedro Arbúes de Epila, el 15 de septiembre de 1485. Lo anterior provocó una represión contra los conversos, que habían sido los ejecutores.⁵³

En el último cuarto del siglo XV se acelera el establecimiento de tribunales por todo el territorio español. Para 1495 existían 25 tribunales y sus límites correspondían aproximadamente con las divisiones eclesiásticas.⁵⁴

En un principio el tribunal era itinerante, es decir, se realizaban visitas generales, presididas por el inquisidor acompañado por el fiscal, escribano y alguaciles. Una vez que se publicaban en el púlpito los documentos pontificios y reales que les otorgaban poderes, todos los vecinos de la ciudad, encabezados por el ayuntamiento, juraban servir a Dios y al rey y ayudar a los inquisidores en su tarea. A continuación se proclamaba el edicto de gracia, en el que se daba un plazo de cuarenta días para recibir las confesiones voluntarias, en el que se ofrecía serían tratados con penas leves quienes acudieran a confesarse *motu proprio*.

Para principios del siglo XVI el tribunal se instala en la cabecera de su distrito, desde el cual los inquisidores acompañados de un notario realizan las visitas para recibir testimonios. Éstos eran examinados en la sede del tribunal y después de ello se apresaban a los encontrados culpables, juzgándolos en dicha sede. Esta forma de visita a todos los poblados va a predominar durante todo el siglo XVI y aun parte del XVII. Sin embargo, para 1561 el inquisidor en visita sólo puede juzgar los casos leves. Otro cambio ocurrido es que ya no se visita población por población, sino que se hace desde un lugar del cual se manda a proclamar el edicto a los sitios cercanos.

Una de las razones por las que la visita se fue haciendo cada vez más esporádica fue el papel desempeñado por los comisarios y familiares de

⁵³ Peyre, *op. cit.*, p. 43-44.

⁵⁴ Para mayores datos sobre las fundaciones y cambios sufridos por éstos véase Peyre, *op. cit.*

la institución, los cuales formaban una especie de red policiaca. Los comisarios, generalmente eclesiásticos, tenían como función dar a conocer los edictos, recoger denuncias, hacer investigaciones a petición del tribunal y apresar por orden del mismo.

Veamos brevemente cómo funcionaba el Consejo de la Inquisición. Sus miembros, como dijimos antes, eran nombrados por el rey. Tenían reuniones diarias, unos días por la mañana y otros por la tarde. Entre sus funciones estaba la elaboración de instrucciones, pero también su modificación o ampliación en casos necesarios. Orientaba la acción de los tribunales y los inspeccionaba periódicamente. Asimismo, llevaba un control de las actividades de los inquisidores de las provincias, ya que examinaba sus informes de visitas y las relaciones de las causas. También eran de su competencia las causas en apelación y las que tenían como sentencia la pena de muerte. Era el propio Consejo el que juzgaba a los miembros de la Inquisición.⁵⁵

El Consejo controlaba las actividades de los tribunales y de los inquisidores, por medio de inspectores que podían ser algunos de sus miembros o un inquisidor comisionado que perteneciera a otro tribunal. Para llevar a cabo la inspección, el comisionado contaba con un amplio cuestionario que era aplicado a testigos, que eran miembros del tribunal, prisioneros o cualquier persona; las preguntas del cuestionario se referían al funcionamiento del tribunal, al ejercicio del oficio por parte de los inquisidores, o a su vida privada. También incluía preguntas sobre los familiares de los inquisidores, los prisioneros y sus procesos, etcétera. Estas investigaciones tardaban meses para ser realizadas.⁵⁶ Había pues un estricto control por parte del Estado, y esto es lo que hace diferente a la Inquisición española de las otras.

La Inquisición española centró en un principio sus esfuerzos en los moriscos y los judaizantes, pues no olvidemos que los Reyes Católicos buscaban la unificación no sólo política y social, sino también religiosa

⁵⁵ Bartolomé Bennassar, “El poder inquisitorial”, en Bartolomé Bennassar et al., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1981, pp. 70-71.

⁵⁶ Bennassar, *op. cit.*, pp. 72-74.

de España.⁵⁷ Razón por la que consideramos oportuno referirnos aquí a lo asentado por Eimeric en su famoso *El manual de los inquisidores*, respecto a los infieles y cómo caían bajo la jurisdicción del Santo Oficio.

Eimeric se plantea la siguiente pregunta: “[...] ¿Se considerará herejes y penables, como tales, con los rigores inquisitoriales a los judíos y a los infieles, a los demonólatras, a los propagadores de las herejías, a los culpables de cualquier delito contra la fe cristiana?”.

Responde a la pregunta, por lo que respecta a los judíos, refiriéndose a aquello que aceptan como artículo de fe (contenido en el Antiguo Testamento), lo que los distingue de los cristianos, pero no los convierte en herejes el no cumplir con tales verdades. No obstante, agrega, se pueden considerar herejes cuando reniegan de aquello que también aceptan los cristianos, por ejemplo, el creer en un solo Dios y en un Dios creador de todo lo existente.⁵⁸

Al referirse a los infieles, dice que también caen bajo la jurisdicción papal, “luego, inquisitorial”, ya que el papa es el vicario de Cristo y él le otorgó a su vicario poder sobre todos los hombres, lo que incluye a los infieles. Por lo tanto, el papa tenía poder para castigar a los que se opusieran a la ley natural por no conocer otra y si no les podía imponer penas espirituales, sí podía inflingirles penas temporales.⁵⁹

Respecto a los conversos precisa que contra ellos se podía actuar físicamente y obligarlos a cumplir lo que habían prometido por el bautismo.⁶⁰ A continuación deja claro, con diversos argumentos, cómo todos estos tipos de infieles deben estar bajo la jurisdicción papal y no bajo la civil.

Para ejemplificar el funcionamiento del Santo Oficio en España, en casos de brujería, hemos considerado como el mejor el caso tratado por Henningsen⁶¹ sobre las brujas de Zugarramurdi, ocurrido a principios

⁵⁷ Consúltense sobre estos tópicos Bennassar et al., *Inquisición española...* y Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición española en Valencia. 1530-1609*, Barcelona, Península, 1980.

⁵⁸ Eimeric y Peña, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 89-91.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁶¹ Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 363), 1983.

del siglo XVII y, en nuestra opinión, uno de los mejor abordados desde el punto de vista histórico.

Según Henningsen⁶² los primeros brotes de brujomanía en Zugarramurdi se dieron en diciembre de 1608, cuando, después de haber vivido en Francia, volvió al pueblo una joven de veinte años, María de Ximildegui, que había pertenecido a un conventículo de brujos. Henningsen supone que la recién llegada se dedicó a relatar sus experiencias, no sólo como bruja (y cómo había dejado de serlo) sino también sobre la cacería de brujas que se había llevado a cabo en Francia, y en particular en Ciboure, donde ella había vivido. Entre las cosas que relató se encuentra su descripción de las dos ocasiones en que, siendo bruja en Francia, había asistido al aquelarre de Zugarramurdi y mencionó a los brujos de este lugar. Algunos de los acusados o sus parientes le reclamaron sobre lo que había dicho.

Al carearse con una de las acusadas, ésta, María de Jureteguía, terminó aceptando que era bruja y que quien la había iniciado era una tía suya, María Chipía. Por lo tanto, se la llevó para que se confesara a su párroco, el cual le impuso como penitencia que repitiera su confesión públicamente y que pidiera perdón a todos por los daños que les hubiera hecho.

Sin embargo, el asunto no terminó allí, pues María de Jureteguía empezó a sentirse perseguida por las brujas, las escuchaba merodear su casa, por lo que se invitó a un grupo de vecinos para que los acompañaran una noche; durante la cual se presentaron el Diablo y sus brujas para llevársela. Fueron vistos en forma de perros, gatos y cerdos; María podía verlos como eran, pero solamente ella. Para alejarlos tomó la cruz de su rosario y gritó que ya no servía al Diablo, con lo cual desaparecieron. Al día siguiente descubrieron cómo se habían vengado en la huerta del suegro de María, ya que tanto las hortalizas como los frutales habían sido arrancados de raíz, y habían descompuesto el molino de agua. Destrozos de los que, por cierto, no existe confirmación en declaraciones posteriores.

⁶² Henningsen, *op. cit.*, pp. 28-35.

Antes de finalizar el año, un grupo de vecinos decidió terminar con las brujas y fueron a las casas de los sospechosos a buscar sus sapos. Se presentaron quejas a fray Felipe de Zabaleta, el párroco, que residía en el monasterio de Urdax. Para principios de 1609 los brujos se confesaron en público en la iglesia de Zugarramurdi.

Henningsen⁶³ menciona que la brujería de Zugarramurdi seguía el modelo europeo en cuanto a que era un arte que se aprendía y no un factor hereditario. A pesar de ello, el autor elaboró un cuadro de las dinastías de brujas de ese poblado, partiendo de las declaraciones de los brujos, por medio de las que estableció las relaciones de parentesco y las de maestro-discípulo. Lo interesante de esto es que “la línea divisoria entre brujos y no brujos pasa transversalmente entre cónyuges y grupos de hermanos”.

Para resolver los asuntos familiares creados por la brujería, los vecinos de Zugarramurdi escogieron la vía de la reconciliación, hicieron declaraciones públicas y pidieron gracia, ante el párroco y los vecinos. Sin embargo, el asunto no terminó allí, pues la Inquisición ya había sido notificada.

Poco después de la reconciliación, se presentó en Zugarramurdi un comisario del Santo Oficio acompañado de un notario y entrevistaron a ocho testigos, todos hombres adultos. Esta información llegó a Logroño el 12 de enero. Según Henningsen⁶⁴ los inquisidores de este tribunal, Alonso Becerra Holguin y Juan de Valle Alvarado, no tenían experiencia en casos de brujería, mismos que al parecer no se presentaban desde 1596, antes de que ellos fueran nombrados. Los inquisidores se pusieron a buscar información en los archivos del tribunal, en donde encontraron actos de procesos y documentos del Consejo en que se daban instrucciones al tribunal sobre cómo manejar tales casos.

Como primer paso, citaron al tribunal a cuatro mujeres de las que se habían declarado culpables de brujería, con el fin de interrogarlas (de acuerdo con los cuestionarios antiguos para ese tipo de casos) para comprobar si se trataba de hechos reales o de sueños o ilusiones. Las culpables

⁶³ *Ibid.*, pp. 32-35.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

ratificaron sus declaraciones, dijeron desde qué edad se habían iniciado, a cuántos y a quiénes habían enseñado y confesaron los asesinatos y actos de venganza que habían realizado. Con estas confesiones, los inquisidores fundamentaron la existencia de una secta de brujas en el pueblo.

Un mes más tarde, el Consejo dio instrucciones a los inquisidores para que se trasladaran a Zugarramurdi, les envió un cuestionario para ser aplicado tanto a los presos como a los que estaban libres en el pueblo, así como a testigos ajenos a la secta. El cuestionario incluía preguntas que tenían como objeto probar la realidad de las prácticas, tales como las siguientes:

Pregunta 1. Durante el aquelarre, de camino a él o a la vuelta, ¿oían los brujos relojes de las torres, campanas, perros o gallos procedentes de los pueblos y caseríos cercanos?

Pregunta 3. ¿Notaban su ausencia aquellos que compartían con ellos el aposento de dormir? Si ello no era así, ¿cómo les era posible ocultar su falta de presencia?

Pregunta 6. ¿Cuánto tiempo tardaban en trasladarse de sus casas al lugar de las juntas? ¿Solían encontrarse con alguien a la salida o a la vuelta? ¿Ocurría alguna vez, mientras se celebraba el aquelarre, que se viera pasar algún viajero o pastor u otra persona por delante de ellos?

Pregunta 9. ¿Era necesario untarse con unguento para acudir al aquelarre?

Pregunta 10. ¿Hablaban entre ellos después del aquelarre para comentar las cosas que habían hecho en él?

Pregunta 12. ¿Estaban convencidos de que habían asistido a la asamblea de brujos corporalmente o cayeron dormidos como consecuencia del unguento, de modo que todo aquello había quedado impreso en sus fantasías?⁶⁵

Sobre la preparación y el uso del unguento, el cuestionario recomendaba obtener una muestra de alguno de los brujos y mandarlo a analizar con médicos o boticarios, con el fin de conocer su composición y sus

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 62-63.

efectos. En caso de que algún brujo confesara haber asesinado a alguien, se mandaba que se buscaran testigos sobre si el hecho era real. Asimismo, debería interrogarse a los cómplices para confirmar las confesiones, haciéndoles las mismas preguntas. Según Henningsen el cuestionario muestra la actitud escéptica del Consejo.

La visita a Zugarramurdi había sido retrasada por los inquisidores Valle y Becerra, muy atareados interrogando a los presos, así como investigando en los archivos del Tribunal las cartas e instrucciones sobre brujería y que les habían sido solicitadas por el Consejo. Pero el 20 de junio fue nombrado el tercer inquisidor de Logroño, Alonso de Salazar Frías, y el Consejo giró órdenes para que Valle realizara la visita. De cualquier manera los interrogatorios preliminares terminaron hasta septiembre.

Las confesiones de los seis brujos que fueron apresados en segundo lugar dieron las bases para que los inquisidores Valle y Becerra se convencieran de la existencia real de la secta, en particular porque las declaraciones concordaban entre sí; de ellas se desprende la información sobre su “dios”, los aquelarres, los ritos de iniciación, los poderes sobrenaturales, los ayudantes de los brujos, etcétera.

El “dios” de los brujos, llamado “señor”, era un demonio al parecer sin nombre particular. Fue descrito de la siguiente manera por uno de los testigos:

[...] hombre de piel negra, ojos espantados y terribles. La voz era profunda y sonaba como el rebuzno de un asno. Vestía un traje negro de buena calidad, pero el cuerpo era deforme y tenía cola de burro. En la cabeza llevaba cuernos de macho cabrío; las manos eran como patas de gallo, con dedos huesudos y uñas como garras de ave de rapiña; y los pies, parecidos a los de un ganso macho. El cuerpo era, a veces, como el de un hombre y, otras, tenía la forma de un macho cabrío, aunque en algunas ocasiones se mostró como un hombre sin cuernos.⁶⁶

⁶⁶ *Ibid.*, p. 75. Para otras descripciones sobre el señor de los brujos véase Cohn, *Los demonios familiares...*, pp. 42 y 138.

Los aquelarres se celebraban en un prado cercano a Zugarramurdi, llamado Berroscoberro o en otros prados cercanos. Se llevaban a cabo tres días a la semana: lunes, miércoles y viernes, pero también se celebraban las vísperas de las fiestas cristianas de Navidad, Semana Santa, Pentecostés, la Ascensión, *Corpus Christi*, Todos Santos y de las fiestas de la Virgen. Siempre eran de noche, y antes de salir se untaban un ungüento verde y apestoso en las sienes, la cara, los genitales, el pecho y las plantas de los pies, al mismo tiempo que rezaban al Diablo.

La forma para ir al aquelarre variaba, unas veces salían volando y otras lo hacían a pie, ya que el prado de Berroscoberro está muy cercano al pueblo.⁶⁷ Al llegar rendían culto al Diablo, besándolo en diversas partes del cuerpo, a continuación bailaban y se divertían. Durante el aquelarre estaba prohibido mencionar a Jesucristo, a la Virgen o a los santos.⁶⁸

Para iniciarse en la secta el primer requisito era tener “edad de discreción”, misma que, según se desprende de las confesiones, era de nueve años, aunque algunos confesaron que se habían iniciado con anterioridad. Antes de asistir al aquelarre eran instruidos por sus maestros. Una vez entregados al Diablo debían renegar de su fe y besar a su nuevo señor en la región genital. Luego eran marcados por él en alguna parte del cuerpo y se les adjudicaba un sapo por compañero. Sólo una de las confesantes dijo haber copulado con el Diablo y haber perdido la virginidad en el aquelarre.

Los culpados confesaron que podían, con la ayuda de Satanás, metamorfosearse en animales. También se distinguían de la gente común porque no podían ver la hostia, veían un objeto negro en manos del sacerdote. Una vez considerados brujos mayores recibían como ayudante o “familiar” un sapo vestido. Estos sapos que jugaban el papel de consejeros o guardianes de los brujos eran alojados en la casa de su dueño y alimentados por él. Gracias al sapo se podía asistir al aquelarre, pues de él se obtenía el ungüento necesario para el vuelo.

⁶⁷ Cabe destacar que cerca está una gruta que hasta hoy es considerada como sitio donde se reúnen las brujas.

⁶⁸ Henningsen, *op. cit.*, p. 75. Sobre los aquelarres véase, además, Cohn, *Los demonios familiares...*, pp. 14, 42-43, 52 y 139-141.

Entre los rituales que se practicaban durante el aquelarre cabe mencionar las danzas sobre el fuego, la relación sexual con el Diablo y entre los miembros de la secta. Además, durante las vísperas de los días santos, se celebraban misas negras.

Para llevar a cabo el banquete, durante el aquelarre, tenían que conseguir cadáveres, para lo cual violaban tumbas. Después de un aquelarre con banquete, en que se enterraban los sesos y los huesos, se llevaba a cabo otro para preparar venenos, polvos y ungüentos. Los huesos se preparaban con belladona y se obtenían venenos líquidos (“agua amarilla”). Los polvos se elaboraban con sapos, culebras, lagartos, salamandras, lagartijas, babosas, caracoles y la yerba “pedos de lobo”, que se recolectaban en el monte. Estos polvos y venenos servían para llevar a cabo venganzas, dañando, previo permiso del Diablo y con su ayuda, a los enemigos, a quienes podían producirles enfermedades diversas o la muerte, aunque también servían para dañar cosechas y animales.

Según Henningsen⁶⁹ los brujos de Zugarramurdi se dividían en tres categorías: “1) niños brujos y aspirantes; 2) novicios; 3) profesos”. Los primeros eran llevados al aquelarre aunque todavía no hubieran renegado de su fe, eran marcados con un araño por el Diablo, y su participación consistía en cuidar el rebaño de sapos de los brujos. Los segundos eran los que ya habían renegado de la fe, pero todavía no podían asistir a todos los rituales. Los terceros conocían todos los rituales, poseían sus sapos y en consecuencia podían asistir al aquelarre por cuenta propia; hacían proselitismo y fungían como maestros.

Éste era el cuadro de la secta pintado por los inquisidores Becerra y Valle, fundado en las declaraciones de los primeros diez presos. Para completar esta información y demostrar la extensión de la secta se hizo necesario visitar los pueblos del área.

El inquisidor Valle inició su visita en agosto de 1609, acompañado por un secretario y llevaba, además de copias de las actas de las confesiones de los brujos presos (en las que se incluían los nombres de cómplices

⁶⁹ Henningsen, *op. cit.*, pp. 94-96.

que estaban en el pueblo), información sobre brujos de otras partes de Navarra que pensaban investigar.

Una vez nombrado un intérprete en lengua vascuense, se proclamó el edicto de fe y una semana después el anatema. Solamente se auto-delataron cinco brujas de Zugarramurdi, quienes confirmaron las declaraciones de los detenidos y agregaron algunos detalles. Asimismo se consiguieron testimonios de no brujos.

Entre las nuevas informaciones que obtuvo el inquisidor estaba el testimonio contra fray Pedro de Arburu, denunciado como miembro del aquelarre. Detalle éste que lo llevó a investigar con mayor profundidad la cuestión de los “dobles” que sustituían a las brujas cuando asistían al aquelarre. En términos generales las informaciones recogidas por Valle durante la visita confirmaban las proporcionadas por los presos del Tribunal de Logroño, según lo que asienta Henningsen:

[...] las descripciones de los ritos de la secta se deberían a una base común de conocimientos, procedentes de la tradición local de creencias y cuentos populares, o, simplemente, de rumores que circularon por el pueblo con anterioridad al arresto de las cuatro primeras mujeres. Lo mismo podría decirse sobre la correspondencia entre los testimonios de los “brujos y de otras personas ajenas a la secta”. Muchas de estas últimas, seguramente, habrían contado a la gente cómo y cuándo habían visto a las brujas actuar por la noche, y sus chismes habrían llegado a los oídos de las acusadas antes de dar con los huesos en las cárceles de la Inquisición. Respecto a los crímenes confesados, cabe pensar que los reos interrogados por el tribunal se limitaron a relatar hechos y acontecimientos ocurridos en el pueblo, de los que se consideraba culpables a las brujas. En cuanto a los crímenes no confesados en las audiencias preliminares, éstos pudieron perfectamente haber sido añadidos más tarde a los puntos de la acusación.⁷⁰

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 119-120.

Antes de salir de Zugarramurdi, Valle arrestó a varias personas, por instrucciones de Becerra y Salazar, entre ellos a fray Pedro de Arburu y al padre Juan de la Borda, no sólo por los testimonios que existían en contra de ambos, sino también para que colaboraran con el tribunal y tratar de comprender lo que era la secta.

Después de esto, Valle continuó su visita por Lesaca, San Sebastián y Tolosa. En estos lugares la mayoría de los que se habían delatado eran niños. La visita de Valle coincidió con las denuncias de brujas francesas que se refugiaban en España por la persecución desatada en aquel país.

Al mismo tiempo y por el escándalo provocado por la caza de brujas de Valle, el obispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa, decidió realizar una investigación personal al respecto, así que salió a visitar su diócesis. Su investigación le llevó a concluir “que el fenómeno de la brujería se apoyaba total y enteramente en embustes e ilusiones”, todo ello basado en que varios vecinos habían ido a Francia a ver las quemas de brujas y oyeron las causas de brujería, con lo cual disponían de información sobre la secta. Todo esto lo comunicó tanto al tribunal de Logroño como al Consejo. Asimismo, el obispo informó cómo las prédicas de los curas que quisieron complacer a Valle en su cacería le proporcionaron a la población datos más que suficientes sobre la brujería y su práctica, desatándose una epidemia de brujomanía, en que los niños eran los principales delatores.

Con los brujos detenidos en la cárcel de la Inquisición de Logroño, el escenario estaba listo para el proceso, pero dos epidemias asolaron la cárcel y murieron varios de los principales implicados. Cuando se llevó a cabo el auto de fe en 1610 habían fallecido trece, así que sólo asistieron dieciocho.

Durante el proceso las confesiones de los reos confirmaron lo que ya se sabía sobre la secta, los rituales y el tipo de crímenes cometidos por los brujos. Respecto a las sentencias cabe señalar que la opinión de los inquisidores estaba dividida. El fiscal del tribunal proponía, por ejemplo, que todos fueran condenados a la hoguera, mientras que el inquisidor Salazar consideraba que algunos de los reos no merecían la hoguera por falta de pruebas. Esto creó resentimientos entre los inquisidores, en particular entre Valle y Salazar.

A principios de noviembre de 1610 se realizó el auto de fe con una gran afluencia de personas. Éste se llevó a cabo a lo grande, con procesiones y sermones; fueron quemados unos y reconciliados otros.

A pesar de esto hubo un resurgimiento de la brujería debido, en parte, a la migración de brujas francesas a territorio español, al efecto que causó el auto de fe sobre la población, a la visita realizada por Valle y, otro factor muy importante, a la predicación que promovió el Tribunal de Logroño desde el otoño de 1610.

En 1611 tocó al inquisidor Salazar llevar a cabo la visita del distrito para recabar información sobre la epidemia de brujería. Salazar mantenía una postura escéptica respecto a los brujos; en contra de la postura de Becerra y Valle, lo que aumentó los conflictos entre ellos, quienes estaban empeñados en demostrar la existencia real de la secta, por lo que el Consejo de la Inquisición decidió solicitar la opinión de los obispos de la zona afectada y a otros especialistas. La opinión de éstos fue que mucho de lo que se decía existir eran ilusiones y embustes, rumores esparcidos principalmente por niños que habían dado crédito a todo lo relativo a la brujería, sobre todo por los sermones de los predicadores.

El Consejo mandó entonces que se leyera un edicto de gracia, en el que se daba un plazo de seis meses y que incluía a los brujos que ya se encontraban presos.

Tuvo enorme peso para la postura escéptica del Consejo la opinión del historiógrafo real Pedro de Valencia; quien criticó la lectura de las sentencias, con todos los pormenores de las acusaciones, durante el auto de fe; lo que llevaba a extender la creencia en ese tipo de cuestiones dada la información que el Tribunal había proporcionado al público.

Según Valencia los aquelarres podían interpretarse de tres maneras. La primera decía que los aquelarres eran reuniones que tenían por objeto satisfacer los instintos de los participantes y en los que el Diablo no estaba presente, más que por un hombre disfrazado de él. La segunda explicaba las reuniones como estados alucinatorios provocados por el ungüento tóxico (los sueños, dada su similitud, podían ser provocados por el ungüento mismo o por el Diablo). La tercera suponía que el Diablo

transportaba a personas al aquelarre y a otras les provocaba sueños vívidos sobre la reunión. Henningsen apunta que Valencia calificaba esta última teoría como “fantástica y peligrosa”:

Pues se decía también que el Demonio podía meter una figura en la cama para que nadie echase de menos al brujo o bruja; y, a la inversa, que era capaz de reproducir los cuerpos de personas, inocentes en el aquelarre, mientras éstas en realidad dormían en casa, en sus camas. En resumidas cuentas, el humanista había llegado a la conclusión de que se encontraban ante un fenómeno cuya existencia o inexistencia eran imposibles de demostrar. La acusación no podía ser probada aunque cincuenta testigos afirmasen haber visto al acusado o acusada en el aquelarre. Y el inocente tampoco podría demostrar que lo era, pues su coartada de haber sido visto y haber hablado con personas normales a la hora en que se le acusaba de participar en el aquelarre no le valdría de nada, ya que se podría alegar que los testigos habían visto y hablado a un doble del reo, puesto ante ellos por el Demonio para que nadie le echase de menos mientras se hallaba en compañía de las brujas.

Valencia consideraba que en los tres casos los brujos deberían ser castigados si se podía probar que habían tenido intención de pactar con el Diablo, para lo cual debía investigarse si los acusados estaban en su juicio o no, y recomendaba como castigo, los azotes. Por último decía que debería presentarse un cuerpo del delito para probar la realidad de la acusación, para no caer en sentencias sobre cosas que o bien no habían pasado o que tuvieran una explicación natural.⁷¹

La visita de Salazar duró ocho meses, de mayo de 1611 a enero de 1612, fue acompañado de dos secretarios y dos intérpretes, los cuales eran dominicos que habían recorrido la zona predicando contra los brujos. Durante la visita se leyó el edicto de gracia, el cual provocó una oleada de brujos que se presentaron a confesarse. Por otro lado, se dedicó a interrogar, para la ratificación de sus confesiones, a los brujos que ya estaban presos. Se propuso

⁷¹ *Ibid.*, pp. 221-222.

reconciliar a los reos, imponiéndoles sentencias leves, como rezar un número determinado de oraciones durante cierto tiempo y pedir perdón a Dios.

Mientras Salazar realizaba su visita, Becerra y Valle se propusieron investigar en los alrededores de Logroño. Sin cambiar su opinión sobre la existencia de la secta se proponían demostrarla. Sin embargo, como dijimos, Salazar buscaba, de acuerdo con las instrucciones del Consejo, probar si era real o no.

De todo ello obtuvo resultados que negaban la realidad de las confesiones y descubrió la influencia del terror en la elaboración de declaraciones falsas, que entonces fueron revocadas, y la “invención” de ungüentos (ante las amenazas que se hacían de no entregar muestras). El inquisidor no pudo conseguir testigos de los supuestos crímenes de las brujas.

En su segundo memorial sobre la visita enviado al Consejo, Salazar concluye:

No he hallado certidumbre ni aun indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado... Sino sobre lo que yo solía antes sospechar de estas cosas, añadido en la visita nuevo desengaño: que las dichas testificaciones de cómplices solas aunque no se les hubieran apegado los otros defectos de violencia y inducimiento sin ser coadyuvadas de otros actos exteriores comprobados con personas de fuera de la complicidad, no llegan a ser bastantes ni para proceder por ellas a sola captura; pues, en efecto, todas juntas y cada una de por sí traen consigo los dos eminentes defectos que muestra todo lo dicho: el uno de la perplejidad que trae consigo el mismo caso y negocio de la brujería, y el otro... que las tres cuartas partes de ellas, y aún más, se han delatado a sí y a los cómplices contra toda verdad.⁷²

Dado el conflicto surgido entre los inquisidores de Logroño y la falta de unanimidad de sus votos, el proceso fue turnado al Consejo de la Suprema y General Inquisición, cuyo dictamen se vio retrasado por la tardanza de los

⁷² *Ibid.*, pp. 275.

inquisidores Becerra y Valle en enviar sus memoriales sobre el asunto. La Inquisición no concluyó sus deliberaciones sino hasta fines de agosto de 1614.

Para acabar con el problema de la brujería, la Suprema y General Inquisición mandó un edicto de silencio:

Por cuanto de la prosecución y causas que ocurrieron de la secta de brujos estos años pasados en diversas partes de este distrito sacamos larga experiencia de los graves y continuos inconvenientes que recibía la verdad y verificación de ella que buscábamos así de las amenazas, temores o violencias hechas a los confidentes, o notados de tales culpas, como de las disputas, inducimientos y otras pláticas manuales y desordenados de lo mismo según que al presente también somos informados y recelamos que ocurren en esa y otras partes de su comarca; de tal manera que muchas personas so color y celo de amistad o parentesco de los dichos notados, o de las personas o criaturas pequeñas que en ello sienten damnificados, han procurado y dispuesto que manifiesten en público, las ocasiones y culpas de sí y de otros terceros que en estas ocasiones vanamente se han esparcido y divulgado. Para cuyo remedio... exhortamos y mandamos a todas y cualesquier persona de cualquier estado y condición que sean que se abstengan y retraigan cada uno respectivamente de su parte de las dichas amenazas e inducimientos, publicidad o conferencias referidas y que con eso dejen libre facultad a cada uno de acudir a consultar o pedir el remedio conveniente sólo a nos, y a los ministros o comisarios de este Santo Oficio.⁷³

Cabe señalar que para entonces el inquisidor Becerra ya no pertenecía al Tribunal de Logroño; el inquisidor más antiguo de ese tribunal era Salazar, que contaba con mayor libertad de acción.

Henningsen concluye su libro con una serie de reflexiones sobre la brujería y la brujomanía de especial interés para nuestro trabajo. Según este autor la brujería es “un sistema ideológico capaz de aportar soluciones a gran parte de los problemas cotidianos”. Así pues, los males que

⁷³ *Ibid.*, pp. 329-330.

nos afligen son provocados por nuestros enemigos, aliados de las fuerzas del mal. A éstas se les puede combatir a dos niveles, atacándolas a nivel sobrenatural con la ayuda de algún especialista, o bien, por medio de la violencia física, ya que como seres humanos son también vulnerables.

La brujería tiene una función socio-moral, ya que los brujos son considerados “simplemente la encarnación de la amoralidad y de todo aquello que va en contra de los ideales de la sociedad; por lo tanto, cada individuo se esforzará por comportarse de modo que nadie pueda tomarle por brujo”.

Según Henningsen, “la brujería es por definición un crimen imposible. Sin embargo, el creyente, la persona convencida de que la bruja existe y tiene poder para dañarle, sí que suele acudir a remedios mágicos con el fin de destruir el supuesto poder de la bruja”.

Y en este sentido es una creencia muy antigua, por la cual se persiguió individualmente a muchos hechiceros.

La brujomanía colectiva es una forma de persecución basada en un sincretismo entre las creencias de la gente común y las teorías sobre la brujería, en las que hay una demonización de las creencias, elaboradas por teólogos. En este sentido la predicación en contra de los brujos creó en la gente del pueblo modelos no existentes que rápidamente se extendieron. En la brujomanía es esencial el pacto con el Diablo; se basa en rumores y carece de función social, a menos que se la considere como válvula de escape a nivel destructivo de la sociedad.⁷⁴

El caso de Zugarramurdi dio lugar a que cesara en España la caza de brujas.

Algunas fuentes civiles y religiosas sobre el fenómeno religioso mesoamericano

En la segunda carta de relación enviada por Hernán Cortés al rey, fechada el 30 de octubre de 1520, en la que además de relatar las batallas de

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 344-348.

conquista incluye una descripción de la ciudad de Tenochtitlan, habla de los muchos templos e ídolos que en ella había y de sus sacerdotes. Describe así el templo mayor y lo que hizo:

Hay tres salas dentro de esta gran mezquita, donde están los principales ídolos, de maravillosa grandeza y altura, y de muchas labores y figuras esculpidas, así en la cantería como en el maderamiento, y dentro de estas salas están otras capillas que las puertas por do entran a ellas son muy pequeñas, y ellas asimismo no tienen claridad alguna, y allí no están sino aquellos religiosos, y no todos, y dentro de éstas están los bultos y figuras de los ídolos, aunque, como he dicho, de fuera hay también muchos. Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos, que no poco el dicho Mutezuma y los naturales sintieron; los cuales primero me dijeron que no lo hiciese, porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque temían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre. Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos, el cual había criado el cielo y la tierra y todas las cosas, y que hizo a ellos y a nosotros, y que este era sin principio e inmortal, y que a El habían de adorar y creer y no a otra criatura ni cosa alguna, y les dije todo lo demás que yo en este caso supe, para los desviar de sus idolatrías y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor.⁷⁵

⁷⁵ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 2), 1963, pp. 74-75.

A continuación narra el conquistador cómo les explicó a Moctezuma y a varios principales lo mal que hacían en sacrificar gente a sus dioses y cómo esto estaba penado en España; según afirma, mientras estuvo en Tenochtitlan nunca se celebraron sacrificios. Explica también cómo se hacían los ídolos de masa y cómo había un ídolo para cada cosa.

En las ordenanzas militares que Cortés dio en Tlaxcala, en diciembre de 1520, la primera de ellas se refiere a la idolatría de los indios y ordena que en toda guerra contra los indios:

[...] su principal motivo e intención, sea apartar e desarraygar de las dichas idolatrías a todos los naturales destas partes, e reducirlos, o a lo menos desear su salvación e que sean reducidos al conocimiento de Dios e de su Santa Fé Cathólica porque si con otra intención se hiziese la dicha guerra, sería “yn-cabta”, e todo lo que en ella se obiese como lógico e obligado a restitución.⁷⁶

De esta manera Cortés justificó la empresa de conquista convirtiéndola en una guerra santa, cuyo objetivo era la destrucción de la idolatría y atraer a los indios hacia la verdadera religión; lo que pretendía conseguir no sólo por medio de las armas. Así, en sus ordenanzas de buen gobierno de 1524, ya conquistada Tenochtitlan, mandó que se buscaran los ídolos y se destruyeran, y se vigilara que no se realizaran sacrificios humanos en los repartimientos de indios, decretó penas para aquellos faltos de cuidado en la extirpación de la idolatría.

Asimismo, mandó que en los pueblos repartidos se construyeran iglesias o casas de oración y ordenó que los hijos de los principales fueran entregados a los monasterios para su instrucción en la doctrina. En caso de no haber monasterio en los pueblos o cercanos a ellos debían contratar clérigos o religiosos para el mismo fin. Quien no cumpliera con estas disposiciones podía perder los indios repartidos.⁷⁷ Y en sus ordenanzas para el buen trato de los indios volvió a insistir en la importancia de

⁷⁶ Cortés, *op. cit.*, p. 337.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 349-350.

acabar con la idolatría y en la necesidad de instruirlos en la nueva religión, tal como haría en sus diversas instrucciones para las empresas expansivas de conquista.⁷⁸

Para el caso particular de Chiapas, Bernal Díaz del Castillo nos ofrece información de interés para este aspecto, pues al narrar la batalla contra los indios de Chiapa, dice:

[...] traían en medio de sus escuadrones una india algo vieja y muy gorda, y, según decían, aquella india la tenían por su diosa y adivina, y les había dicho que así como ella llegase donde estábamos peleando, que luego habíamos de ser vencidos, y traía en un brasero unos sahumerios y unos ídolos de piedra, y venía pintada todo el cuerpo y pegado algodón a las pinturas, y sin miedo ninguno se metió entre los indios nuestros amigos, que venían hechos un cuerpo con sus capitánías, y luego fue despedazada la maldita diosa.⁷⁹

Más adelante ofrece una breve descripción de la conquista y menciona haber encontrado en los templos figuras de ídolos, muchachos recién sacrificados “y hallamos muchas cosas malas de sodomías que usaban”. Ya asentados en las tierras de Chiapa, Luis Marín mandó a llamar a los caciques y les instruyó sobre la religión católica exhortándolos a abandonar la idolatría, los sacrificios, la sodomía y los robos a los pueblos vecinos, después de lo cual mandó a hacer un altar en el que se colocaron cruces y una imagen de la Virgen. Datos que, aunque escasos, nos muestran el mantenimiento de la política contra la idolatría proclamada por Cortés.

En 1537 Zumárraga había enviado a unos procuradores al Concilio de Trento, con unas instrucciones para llevar a cabo una serie de trámites en beneficio de su obispado y solicitando ayuda para varias cuestiones, entre ellas la necesaria autorización para castigar a los indígenas que reincidían en la idolatría. Respecto a la poca ayuda que recibía de las autoridades civiles, dice:

⁷⁸ *Ibid.*, p. 355.

⁷⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan Cuántos, s), 1969, pp. 389-390.

[...] hay tan pocos ministros de los españoles en estas partes, y esos que hay los hallamos tan perezosos para lo que es menester, y que de tal manera anteponen lo que el indio les da o el provecho que dello les viene, si los dejan de castigar, así los ocupan en cosas suyas el rato que han de venir a la do[ctrina] y misa, a la conversión y salvación de los mismos indios; que es éste uno de los mayores impedimentos que hay en esta tierra para la cristiandad de los indios. Y allende de lo dicho, acaece que los españoles consienten a los indios ritos gentílicos y cultos de idolatría, por el interés e [sic] que de ellos esperan.⁸⁰

Zumárraga continúa relatando cómo esta actitud de los colonizadores entorpecía la labor de evangelización y causaba desesperanza en los frailes que no tenían facultades para castigar a los indios por el delito de idolatría después de bautizados ni para obligarlos a asistir a la doctrina ni compeler a los españoles a que facilitaran la tarea evangelizadora. La respuesta al escrito del obispo fue una cédula real en que se autoriza a él y a sus subalternos a castigar a los idólatras reincidentes. La cédula ordenaba a la Audiencia que, en los casos que no fueran de la competencia episcopal, investigase y sancionase.⁸¹

En agosto de 1538 se dio otra real cédula, dirigida al virrey de Nueva España, en la que se le manda combata la idolatría:

Yo soy informado que los naturales de esa tierra usan todavía sus ritos gentílicos, mayormente en las supersticiones, idolatrías y sacrificios, aunque no públicamente, como solían, sino de noche van a sus adoratorios, cúes y templos, que del todo no están derrocados, y dentro del centro de ellos tienen sus ídolos en la misma veneración que solían; y que se cree que pocos de los mayores han dejado de corazón sus sectas, ni dejan

⁸⁰ Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, coleccionados y anotados por...*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 62), 1975, p. 68; Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 58), 1982, p. 411.

⁸¹ García, *op. cit.*, pp. 411-412.

de tener muchos de ellos ídolos escondidos; y que, aunque los prelados de esa tierra, muchas veces los amonestan y amenazan, les han hallado cúes; y que las tierras que tenían de los adoratorios y templos, de que se mantienen los papas, se las dejan y no se las quitan, y perseveran en su idolatría [...] yo vos mando que luego que ésta recibáis, hagáis derrocar y quitar todos los cúes y templos de ídolos y adoratorios de ellos, que hubiese y hay en esa dicha Nueva España; lo cual haced con aquella prudencia que convenga, de manera que de derribarlos no resulte escándalo entre los naturales; y, derribados, proveáis que de la piedra de ellos se tome para hacer iglesias y monasterios, y en lo que toca a las tierras que tenían antiguamente para los papas, informaroséis de todas las tierras y otros provechos que se deban a los dichos papas y a los dichos cúes, y hoy llevan los caciques, y de qué valor son, y enviarnos dicha relación particular de todo ello; y entre tanto, se gasten los provechos de ello en las fábricas y ornamentos y sustentación de los clérigos de las iglesias de los pueblos donde tuvieren tales tierras y rentas; y procuraréis que se busquen los dichos ídolos y que se quemen.⁸²

Nuestro interés en reproducir aquí la cédula anterior radica no sólo por lo que en ella se refiere al combate material de la idolatría (como la destrucción de templos e ídolos), sino por lo relativo a la utilización de las tierras y recursos dedicados a la antigua religión para ser utilizados en la nueva fe, sustitución que nos parece significativa por lo que veremos más adelante, en uno de los casos zoques.

Al parecer el obispo Zumárraga se quejó constantemente ante la Corona de la reincidencia en la idolatría y la poca ayuda que recibía de las autoridades civiles para combatirla, pues en 1540 se dictó otra cédula real dirigida al virrey para que se castigara a los indios que ocultaban ídolos y seguían rindiéndoles culto.⁸³ Las instrucciones giradas para combatir la idolatría fueron llevadas a la práctica por los colonizadores y al decir de Motolinía:

⁸² *Ibid.*, pp. 423-424.

⁸³ *Ibid.*, p. 429.

En el año de treinta y nueve y en el año de cuarenta algunos españoles, de ellos con autoridad y otros sin ella, por mostrar que tenían celo de la fe, y pensando que hacían algo, comenzaron a revolver la tierra, y a desenterrar los muertos, y apremiar a los indios porque les diesen ídolos; y en algunas partes llegó a tanto la cosa, que los indios buscaban los ídolos que estaban podridos y olvidados debajo de la tierra, y aún algunos indios fueron tan atormentados, que en realidad de verdad hicieron ídolos de nuevo, y los dieron porque los dejasen de maltratar.⁸⁴

Motolinía agrega que los españoles también buscaban los ídolos por un motivo muy ajeno al celo religioso, pues esperaban encontrar algunos hechos de oro o piedras preciosas con que enriquecerse, sin embargo, dice que tal cosa resultaba más que improbable ya que él era testigo del escaso valor de los ídolos encontrados, pues fueron los primeros conquistadores quienes se hicieron de todas las piezas de valor. Agrega que los indios consideraban sus ídolos como piedras o maderos, pues ya muy pocos tenían conocimiento de ellos, cosa que se antoja bastante improbable dados los años a que remiten sus citas.

Contrarios a estos métodos, Motolinía relata los utilizados por los frailes en el combate contra la idolatría y la manera de atraer a los indios al cristianismo que, sin embargo, perseguía el mismo fin. Gracias a estos métodos persuasivos de los primeros evangelizadores los indios entregaron los ídolos, los que fueron quemados en público, sin embargo, al decir del franciscano muchos que habían sido enterrados, se hallaron ya podridos al sacarlos.

Un cronista dominico del siglo XVI, fray Diego Durán, hace referencia a los dioses patronos de los pueblos y sus fiestas, comparando con las dedicadas a los santos patronos de los pueblos y señalando la sustitución

⁸⁴ Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España: relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición y estudio crítico de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 129), 1971, p. 201.

llevada a cabo.⁸⁵ En el mismo sentido escribe sobre las fiestas de las ermitas de los barrios y de las estancias, diciendo que éstas se llevaban a cabo con el fin de mantener la antigua tradición de las continuas fiestas:

Y si en esto pareciere que soy demasiado y que lo encarezco mucho, considere cada uno qué es la causa que un barrio de diez o doce casas gaste y haga tan entero y espléndido gasto y banquete, como si fueran doscientas casas, y no hace falta ni quiebra en lo que toca a la comida y bebida, sino que sobre y resobra y hay para que a otro día se huelguen y coman los que el primer día se ocuparon de servir a los huéspedes, ¿qué es esto?

Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y holgar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra se hace el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos.⁸⁶

Por su parte, Motolinía apunta también que cada pueblo tenía un dios particular, al cual veneraban y adornaban con muchas ropas y joyas, y le ofrecían lo mejor que podían conseguir, sobre todo en aquellos pueblos que eran cabeceras de provincias. Tales ídolos estaban en poder de los principales, que los mantuvieron ocultos; pocos sabían en dónde estaban. Respecto a las fiestas, Motolinía ofrece un interesante dato sobre aquellas que eran financiadas por personas en lo particular, y que a nosotros nos

⁸⁵ “En todas las ciudades, villas y lugares de esta Nueva España en su infidelidad tenían los indios un dios particular, y aunque los tenían todos y los adoraban y reverenciaban y celebraban sus fiestas, empero uno en particular señalado, a quien como abogado del pueblo, con mayores ceremonias y sacrificios honraban, como hacen agora, que, aunque solemnizan las fiestas de los santos todos, empero la fiesta del pueblo y advocación de él celébranla con toda solemnidad posible, y así era antiguamente en las fiestas de los ídolos, que teniendo cada pueblo su ídolo por abogado, en su día hacían excesiva fiesta y gasto”. Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, I, edición de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36), 1984, p. 61.

⁸⁶ Durán, *op. cit.*, p. 235.

sugiere un antecedente prehispánico de lo que después serían las cofradías y sistemas de cargos, dice:

Otros trabajaban y adquirían dos o tres años cuanto podían, para hacer una fiesta al demonio, y en ella no sólo gastaban cuanto tenían más aún se adeudaban; de manera que tenían que servir y trabajar otro año y aun otros dos para salir de deuda; y otros que no tenían caudal para hacer aquella fiesta vendíanse y hacíanse esclavos para hacer una fiesta un día al demonio. En estas fiestas gastaban gallinas, perrillos y codornices para los ministros de los templos, su vino y pan, esto abondo, porque todos salían beodos. Compraban muchas rosas y cañutos de perfume, cacao, que es otro brebaje bueno y frutas. En muchas de estas fiestas daban a los convidados mantos, y en las más de ellas bailaban de noche y de día hasta quedar cansados o beodos.⁸⁷

Tanto la cita de Motolinía como la de Durán nos sugieren cómo fue llevada a cabo una sustitución en cuanto al culto. Tradiciones que sin duda fueron aprovechadas por los evangelizadores, pero también por los indios, que en algunos casos se atrevieron a elegir santos patronos para sus pueblos haciendo coincidir las fechas de conmemoración de éstos con las de sus antiguas deidades o, como otras fuentes lo dicen, escondiendo ídolos en las imágenes de los santos, en las cruces o dentro de los templos.

De particular interés resultan para este trabajo los datos proporcionados por varias fuentes coloniales sobre las fiestas del calendario prehispánico, en particular aquellas dedicadas a las deidades femeninas, por ello haremos aquí un apretado resumen de las descripciones que nos ofrece Durán, autor que nos proporciona la información que más se ajusta a nuestro intento de interpretación final, aunque no hemos dejado de considerar a otros autores, a quienes nos referiremos, bien en el texto, bien en notas.

⁸⁷ Motolinía, *op. cit.*, pp. 25-26.

Durán⁸⁸ dice que los mexicanos tenían además de deidades masculinas otras femeninas, a quienes celebraban solemnemente, las cuales eran designadas con los nombres de algunas sierras, montañas o figuras a las que ofrecían sacrificios en cuevas oscuras, así como en las montañas donde se formaban nubes de lluvias o tempestades.

Durán menciona como diosa principal a Cihuacóatl⁸⁹ que, aunque era la deidad de los xochimilcas, también era celebrada y venerada en todo el territorio. La pieza principal de su templo era muy oscura pues carecía de ventanas y puertas, sólo tenía una pequeña entrada por la que había que entrar a gatas, y siempre tenía colocada una antepuerta, de tal manera que la imagen de la diosa sólo podía ser vista por los ancianos sacerdotes que estaban dedicados a su culto. La pieza era llamada *Tlillan*, que significa “lugar de la negrura”.

Dentro de la pieza dedicada a Cihuacóatl, adosados a las paredes, estaban ídolos pequeños y grandes representando a diversos dioses a los que llamaban *tecuacuiltin*, es decir, imagen de bulto o piedra. Éstos estaban vestidos de papel rayado de hule y tenían sus coronas de papel. Cuando hacían fiesta a estos ídolos los sacaban del templo “y los llevaban en procesión al monte, o a la sierra, o cueva donde tenía su denominación y allá, en aquella cueva o cerro, les sacrificaban”, hacían ofrendas y sus peticiones; después de la ceremonia eran devueltos al templo.

Durán dice que la fiesta de la diosa se celebraba el 18 de julio, que en el calendario prehispánico correspondía a la fiesta de *Huey Tecuilhuitl*, que significa “la gran fiesta de los señores”. Veinte días antes de la fiesta compraban una esclava para representar a la diosa, a la cual embriagaban para que estuviera contenta hasta el día de la celebración, que era el de su muerte. Esta india, que recibía por nombre Xilonen (“que anda como brote de mazorca”), era vestida con el mismo atuendo que la

⁸⁸ Durán, *op. cit.*, p. 125.

⁸⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 300), 1975, p. 33, dice que Cihuacóatl también era llamada *Tonantzin*, “nuestra madre”. Sobre la fiesta de *Uey Tecuilhuitl* véase Sahagún, *Historia general...*, pp. 83-84.

diosa y sacrificada una hora antes del amanecer, primero era degollada y después se le sacaba el corazón. Antes de sacrificarla mataban cuatro presos, los cuales eran colocados en el suelo, uno junto a otro, y sobre ellos se realizaba el sacrificio de la india.⁹⁰

Otra de las diosas importantes mencionadas por el autor es Chicomecóatl,⁹¹ “culebra de siete cabezas”, llamada así cuando los años eran malos o estériles, y conocida también con el nombre de Chalchiuhcihuatl, “mujer de piedra preciosa”, cuando los años eran buenos, fértiles y abundantes. Su fiesta se celebraba el 15 de septiembre y era una fiesta que se conmemoraba en toda la Nueva España. Su imagen representaba a una mujer joven y doncella, de unos doce años; era de madera y estaba en actitud de bailar. Este ídolo estaba en el templo de Huitzilopochtli, en una pequeña pieza muy adornada.

Una semana antes de la fiesta, el 7 de septiembre, había una ceremonia especial, “a manera de carnestolendas”, durante la cual había comida y bebida en abundancia como preámbulo al ayuno que se acercaba. Ese mismo día, purificaban a una india y la vestían en honor a la diosa Atlan Tonan (“nuestra madre en el agua”), a quien se atribuía la lepra y los incordios. Al día siguiente, 8 de septiembre, se iniciaba el ayuno en que sólo se comían sobras y tortillas secas y nada más se bebía agua. El día de la fiesta, por mano del sacerdote de Tláloc, era sacrificada la india que había representado a la diosa; luego, su cuerpo, vestidos y todo lo que había usado, eran arrojados a un pozo que había en el templo y que sólo servía para esto. Después se podían comer tortillas, sal y tomates.⁹²

Sacrificada la representante de Atlan Tonan, elegían a otra esclava para representar a Chicomecóatl, a quien vestían como a la diosa, con su collar de mazorcas y manojos de ellas en las manos, a la cual hacían bailar por las casas de los señores. Al respecto señala Durán:

A esta india ataban en la coronilla de los cabellos una pluma verde muy enhiesta, que significaba la espiga que echan las cañas del maíz; atában-sela con una cinta colorada, para denotar que ya por el tiempo en que se celebraba esta fiesta estaba ya el maíz casi de sazón; empero, porque aun estaba en leche, buscaban para que representase a esta diosa una muchacha de doce a trece años, la mejor agestada que podían, y andaba la pobre-cilla todo aquel día con aquella pluma enhiesta en la cabeza muy galana.⁹³

La tarde de ese día concurría toda la ciudad al templo y hacían fogatas en los patios, en donde velaban hasta la medianoche en que tocaban los caracoles y flautas, señal para sacar unas andas muy adornadas con sargas de mazorcas, chiles y todas las semillas de productos de cultivo, las cuales eran colocadas frente a la pieza en que estaba el ídolo de la diosa. La pieza estaba igualmente adornada con los productos agrícolas.

Sobre las andas colocaban a la representante de Chicomecóatl, la sahumaban los sacerdotes y uno de los principales de éstos le cortaba la pluma, la cual ofrecía al ídolo. Después la muchacha era bajada de las andas y metida a una pieza, mientras toda la población continuaba velando el resto de la noche. Por la mañana, la joven era colocada de nuevo sobre las andas y paseada frente a la pieza de Huitzilopochtli; después la llevaban a la pieza de Chicomecóatl en donde recibía reverencia de los señores y el pueblo le ofrecía la sangre que se habían sacado. Con lo cual, después de bañarse, acababa el ayuno. Al día siguiente la representante de Chicomecóatl era sacrificada dentro del templo, sobre las ofrendas agrícolas; primero era degollada y con su sangre se rociaban las ofrendas y al ídolo. A continuación la desollaban y uno de los sacerdotes vestía su piel y sus vestidos, y éste encabezaba, así vestido, un baile. Según Durán la costumbre de ofrecer ensargas de mazorcas, chiles y flores en la fiesta de la Virgen en septiembre, y en las otras fiestas de ese mes, es herencia de aquella fiesta.

⁹⁰ Durán, *op. cit.*, pp. 126-128.

⁹¹ Sobre Chicomecóatl véase Sahagún, *Historia general...*, pp. 33 y 80.

⁹² Durán, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁹³ *Ibid.*, p. 137.

Al día siguiente de la fiesta de Chicomecóatl, los indios celebraban a la diosa Toci, “Madre de los dioses y Corazón de la Tierra”.⁹⁴ El 16 de septiembre, además de la fiesta de esta diosa, también correspondía a una fiesta calendárica, Ochpaniztli, “barrer camino”.

Toci no tenía un templo, sino que era venerada en una “ermita a manera de humilladero” a la entrada de la ciudad de México, la cual era llamada Cihuateocalli, “iglesia u oratorio de mujeres”. Frente a ella, sobre cuatro palos gruesos, estaba construida una especie de cabaña de paja, a la que llamaban tocititlan, “junto al lugar de la diosa Toci”. En la ermita estaba:

Un ídolo de palo, en figura de mujer anciana, con la media cara blanca, que era de las narices para arriba, y de las narices para abajo, negra. Tenía una cabellera de mujer cogida a su uso y, encima de ella, unas guedejas de algodón, pegadas como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos; de las puntas de estos husos colgaban unos copos de algodón cardado. En la una mano tenía una rodela y en la otra, una escoba. Al colodrillo le tenían puesto un plumaje de plumas amarillas. Tenía una camisa corta, con una orla al cabo, de algodón por hilar, y sus naguas: todo el vestido blanco.⁹⁵

El ídolo estaba en un altar, pero no había sacerdotes que lo cuidaran, y sólo los del barrio se ocupaban de limpiar y adornar la ermita. Según Durán, no había sacerdotes porque había un ídolo de la misma divinidad en la sala oscura de Cihuacóatl, en donde se le rendía culto particular. Sobre la india que la representaba, dice este autor que:

⁹⁴ Sobre la diosa Toci y su fiesta véase Sahagún, *Historia general...*, pp. 33-34, 86-87 y 131-136. Sobre la sustitución de la diosa Toci por Santa Ana, en Tlaxcala, véase Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 142.

⁹⁵ Durán, *op. cit.*, p. 144.

Cuarenta días antes de este día de la fiesta ofrecían una mujer, ya de días, ni muy vieja, ni muy moza, de edad de cuarenta o de cuarenta y cinco años. A esta india purificaban y lavaban como a los demás esclavos que representaban dioses y en su purificación le ponían el nombre de la diosa, que era Toci, y Madre de los dioses y Corazón de la Tierra. Y para que sepamos por qué la llamaban Corazón de la Tierra, dicen que porque cuando quería hacía temblar la tierra.

A esta india, santificada ya en diosa y consagrada, para que no pecase y cometiese algún delito, desde este día la encerraban y guardaban con mucho cuidado en una jaula. Cumplidos veinte días que estaba allí encerrada, la sacaban y vestían, ni más ni menos que pintamos de la diosa, a la cual hacían bailar y tomar placer. Desde aquella hora la tenía el pueblo en lugar de la misma madre de los dioses y le hacían tanta reverencia y acatamiento y honra como a la misma diosa, sacándola cada día en público a bailar y cantar y tornarla luego a recogimiento y encerramiento en su jaula.⁹⁶

No salía de su jaula sino hasta siete días antes de su fiesta, en que era entregada “a siete viejas médicas o parteras”, las que se dedicaban a atenderla y mantenerla contenta. A partir de ese día le daban una carga de henequén, el cual debía preparar para hilar y tejer. Para ello era sacada y llevada a un lugar del templo donde fuera vista trabajar mientras un grupo de muchachos y muchachas bailaban frente a ella. Para la víspera de la fiesta debía terminar de tejer una camisa y unas naguas con el henequén y entonces era llevada por sus viejas guardianas al mercado para que vendiera su tejido, como una ceremonia, pero no vendía las piezas.

Era sacrificada el día de la fiesta, antes del amanecer, de la siguiente manera:

[...] tomándola un sacerdote a cuestras, boca arriba y teniéndola asida por los brazos, echada ella boca arriba en las espaldas del indio, llegaba el

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 144-145.

sacrificador y echaba la mano de los cabellos y degollábala, de suerte que el que la tenía se bañaba todo de sangre.

Acabada de morir, desollábanla de la mitad de los muslos para arriba y hasta los codos; luego vestían aquel cuero a uno que ya tenían señalado para ello y para que tornase a representar la diosa con aquel cuero vestido. Encima del cuero le vestían aquella camisa y naguas que la india había hilado y tejido de henequén, y poníanle en la cabeza aquella guirnalda de algodón con los husos en ella y copos de algodón colgando y cardado; en las narices le ponían un joyel de plata, y en las orejas, unos zarcillos u orejeras de plata; al pecho tenía un joyel de plata relumbrante.⁹⁷

Se escenificaba luego un combate fingido entre los servidores de la diosa, encabezados por el indio que la representaba, y los principales de la ciudad; después bailaban y cantaban en honor a la diosa, para a continuación sacrificar hombres. Después de otras ceremonias el indio, ataviado con la piel de la sacrificada y la ropa hecha por ella, llegaba junto con sus servidores hasta la ermita y subían a la cabaña en donde cubrían a un bulto de paja con la piel y vestidos, con lo que terminaba la fiesta.

Otra fiesta calendárica era aquella con la que se despedía a las flores y se preparaba el advenimiento del invierno. En ella se celebraba además a la diosa Xochiquétzal, abogada de los artistas. La fiesta empezaba el 6 de octubre, llamado Xochilhuitl, “fiesta de rosas”, y duraba 20 días. El templo de Xochiquétzal era pequeño pero muy lujoso, estaba junto al de Huitzilopochtli y era atendido por los sacerdotes de este dios. El 6 de octubre cubrían todo de flores, templos, casas, calles y hasta las personas mismas; había gran fiesta con bailes y representaciones teatrales.⁹⁸

La ceremonia de ese día empezaba con las mujeres que servían en el templo de Huitzilopochtli, las cuales preparaban una buena cantidad de masa de maíz, con la que luego llenaban una batea, que después era colocada frente al ídolo de Huitzilopochtli:

⁹⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 151-152.

[...] para que diese señal de su venida y nacimiento del cielo a la tierra, y dejaban allí aquella batea de masa e íbanse a su recogimiento y dejaban sus guardas y velas que velasen sobre la venida de su dios, y no hacían sino ir y venir a la batea, a ver si era ya venido. Y a la hora de la media noche iban con sus lumbres a ver la señal que ya deseaban. Y yendo y viniendo, no parando, hasta que hallaban en la masa un pie de niño recién nacido allí impreso en ella y la masa desmoronada.⁹⁹

Una vez aparecida la señal se tocaban caracolas, flautas y tambores para anunciarlo al pueblo, que concurría en el templo para ver cómo la masa era incensada y venerada y a observar los sacrificios en que los sacerdotes se sangraban la lengua, orejas, pantorrillas y otras partes del cuerpo. Pero no era sino hasta el 26 de octubre cuando se llevaban a cabo sacrificios humanos. Para ello se elegían dos muchachas vírgenes de clase noble, con quienes se hacía una procesión, bailando, hasta la piedra llamada Cuauhxicalli, a la cual subían las doncellas y cuatro sacerdotes que llevaban jícaras conteniendo maíz. El que tenía la jícara de maíz negro lo regaba hacia los montes; el que tenía el maíz blanco, hacia los llanos; el amarillo era regado hacia el lago y el morado hacia Amilpan; acabada esta ceremonia el pueblo recogía los granos para guardarlos y sembrarlos en sus sementeras.

Después eran sacrificadas las vírgenes, a las que sostenían con las piernas cruzadas para significar precisamente que lo eran. Sus cuerpos eran arrojados al Ayauhcalli.

Los artistas también sacrificaban a una india que representaba a Xochiquétzal, la cual era además desollada y su piel y atuendos vestidos por un indio que, sentado en las gradas del templo, fingía tejer mientras a su alrededor bailaban los artistas disfrazados de animales, llevando en las manos los símbolos de su oficio.

La fiesta terminaba yéndose todos a bañar, a manera de purificación, para después comer *tzoalli*, pasta con la que se hacían las imágenes de los dioses.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 153.

Por último, nos referiremos a la diosa Ilamatecuhtli, también conocida por los nombres de Tonan y Cuzcamiauh, cuya fiesta se celebraba el decimoséptimo mes del calendario prehispánico, llamado títitl, que comenzaba a mediados de diciembre. Según Jacinto de la Serna¹⁰⁰ la diosa era conocida por los nombres de vientre, la señora vieja, la de la gargantilla de miahuatl (culebra) y nuestra madre. Durante su fiesta se sacrificaba a una esclava, a la cual, después de sacarle el corazón, degollaban, para que bailaran con su cabeza agarrada por los cabellos. De la Serna dice que el ídolo de Ilamatecuhtli estaba en el lugar que ocupa el santuario de la virgen de Guadalupe y que para la época de su escrito, mediados del siglo XVII, cuando los indios concurrían a la fiesta de la Virgen, en realidad lo hacían con la intención de venerar a Tonan. En la obra de De la Serna encontramos un conjuro para cazar venados que reproducimos a continuación, junto con la interpretación que de él hace:

Ea, ya ven, mi Madre, señora de la tierra; ven mi Padre un conejo, espejo que humeas: haz que no offenda yo tu rostro, ya que soy un Sacerdote, un encantador, uno de los Dioses: mejor será, que te me humilles. Ea, ya venid en mi aiuda, espíritus Dueños de la tierra, que assistis asia los quatro vientos, y allí estais sustentando los cielos.

Invoca á la Diosa *Tonan*, y por otro nombre *Ilamatecutli*, madre de la tierra, y de los Dioses: invocando a la tierra la llama conejo que humea; porque, aunque el Conejo es aplicado á el elemento del aire, cuando lo aplican a la tierra es conejo voca arriba, que dice su permanencia; el que humea es por los vapores, que de si echa la tierra: también es lo del conejo, porque estando vuelto hacia arriba no puede tener su velocidad como cuando esta en sus natural disposición, que entonzes es significado del aire. Y assi aunque no siempre dice voca arriba significando la tierra, como en los mas conjuros lo dice, se á de entender, que quando le acompaña diciendo, que humea, es la tierra. Decirle que se le humille, es pedirle que se allane para no caer; pues con esso

¹⁰⁰ Serna, *op. cit.*, p. 132; Sahagún, *op. cit.*, pp. 92 y 148-150, se refiere a esta diosa y a su fiesta.

no la ofenderá, porque el que cae, como va reparándose con las manos, y las asienta con violencia sobre la tierra, les parece es, como si la offendiese poniéndole manos violentas. Los espíritus que sustentan los cielos, son los quatro vientos de las quatro partes de mundo: Oriente, Poniente, Norte y Sur.¹⁰¹

De la Serna que escribió su manual con el fin de dar a conocer las idolatrías de los indios y la manera para acabar con ellas, va describiendo con cuidado las sustituciones llevadas a cabo: ya dioses por santos, ya fiestas prehispánicas por cristianas, utilizando para ello la información de que dispuso sobre el antiguo calendario prehispánico y alertando a los curas sobre las prácticas idolátricas y supersticiosas que los indios introducían en el ceremonial cristiano. Insiste en que, a pesar de la excelente labor llevada a cabo por los primeros evangelizadores, muchos indios siguieron manteniendo el antiguo culto, especialmente en las comunidades apartadas y entre aquéllos que no vivían congregados en pueblos.

Otros tratados similares al de De la Serna fueron escritos para combatir la idolatría y la superstición durante el siglo XVII, en diferentes regiones de la Nueva España, tales como el de Hernando Ruiz de Alarcón, el de Pedro Sánchez de Aguilar, el de Gonzalo de Balsalobre y el de Pedro Ponce, por mencionar los más conocidos. Sin embargo, la lucha contra la idolatría y la superstición de los indios continuó en los siglos siguientes, como demuestran los procesos contra indios del obispado de Chiapa y Soconusco que trataremos en los próximos capítulos.

La Inquisición y los indios en la Nueva España del siglo XVI

Al no haberse fundado tribunal del Santo Oficio y no habiendo obispos en Nueva España, recién conquistado este territorio, el oficio inquisitorial

¹⁰¹ Serna, *op. cit.*, pp. 315-316.

recayó en los primeros frailes franciscanos y dominicos alegando los privilegios que el papa les había concedido en la bula *Omnímoda*.¹⁰²

El primer inquisidor apostólico de México fue fray Juan de Zumárraga, nombrado por el inquisidor general de Sevilla, Alonso Manrique, en junio de 1535. Se le facultó para establecer un tribunal, designar a los funcionarios del mismo y todo lo relativo a su funcionamiento. Un año más tarde dicho tribunal estaba instalado. Zumárraga fungió como inquisidor de 1536 a 1543, durante este periodo tuvo una gran actividad, juzgando blasfemos, judaizantes, luteranos, proposiciones heréticas, bigamia, pero también casos de idolatría y sacrificios ejecutados por indios. Fue el tratamiento extremo que dio a estos últimos lo que le hizo perder el cargo de inquisidor, en el que fue sustituido por el visitador general Francisco Tello de Sandoval en 1544, que sólo actuó como inquisidor tres años. Cuando salió de México los obispos o los prelados de las órdenes religiosas volvieron a ejercer las facultades inquisitoriales.

El segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar, que llegó a su sede en 1544, empezó dos años más tarde su labor inquisitorial como juez eclesiástico ordinario, ya que no recibió nombramiento de inquisidor apostólico. Desplegó una gran actividad combatiendo el luteranismo y ejerció una estrecha vigilancia sobre los escritos traducidos en lenguas indígenas.¹⁰³

Así pues, antes de la fundación del Tribunal del Santo Oficio (1571) tanto los obispos como los frailes ejercieron la labor inquisitorial, la que por falta de un control central y de preparación inquisitorial se prestó a un uso irregular y se cometieron muchos abusos por todo el territorio de la Nueva España. Acaso el ejemplo más famoso sea la acción conjunta del franciscano Diego de Landa y el alcalde mayor Diego Quijada, que procesaron en Yucatán a un gran número de indios por idolatría.¹⁰⁴

¹⁰² Sobre los inicios de la práctica inquisitorial en Nueva España véase Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana. 1536-1543*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 11-22.

¹⁰³ Sobre la actuación de Montúfar véase Greenleaf, *Zumárraga...*, pp. 25-27.

¹⁰⁴ Greenleaf, *op. cit.*, pp. 27-29.

Varias razones se esgrimieron para solicitar al rey la fundación del Santo Oficio en México dependiente del Consejo de la Suprema y General Inquisición de España. Greenleaf las sintetiza de la siguiente manera:

La queja que más prevalecía era la de abuso del poder clerical. La creciente invasión civil en las funciones religiosas de la Inquisición; la necesidad de centralizar la autoridad; la necesidad de preparación adecuada del personal de la Inquisición; la considerable infiltración de herejías que debilitaban la unidad religiosa; y, finalmente, el incremento en el comercio de libros condenados por el Santo Oficio.¹⁰⁵

Todo esto, más las reiteradas solicitudes del clero novohispano, hicieron que Felipe II diera las cédulas correspondientes para la creación de la Inquisición en América. En 1569 autorizó la creación de un tribunal en México y otro en Perú, y al año siguiente dictó una más estableciendo las jurisdicciones de ambos tribunales. El primer inquisidor general nombrado para México fue Pedro Moya de Contreras y la Inquisición empezó a funcionar el 2 de noviembre de 1571 al convocar a toda la población mayor de doce años para que se presentara al juramento de fe. Éste se llevó a cabo el 4 del mismo mes y después de la procesión y sermón se leyeron las disposiciones reales sobre la Inquisición, además de un edicto en que se mandaba la obediencia al Santo Oficio y la denuncia de todos los que violaran la ortodoxia religiosa. Después del juramento se leyó el edicto de gracia, en el que se daba un plazo de seis días para autodelatarse y obtener una penitencia leve. Días después se giraron cartas a todas las provincias del virreinato para que también en ellas se jurara la obediencia al tribunal. Se nombraron comisarios y familiares.

Para la implantación del Santo Oficio se mandaron cédulas a todos los obispados, pidiendo la colaboración de los prelados en las tareas de la Inquisición. Para Chiapas encontramos una fechada en Madrid el 16 de agosto de 1570 y otra del mismo día, en que se ordena al obispo que todas

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 99.

las causas de herejía que hubiera iniciado o iniciara fueran turnadas al Santo Oficio, bajo cuya jurisdicción quedaban a partir de esa fecha. En esa misma fecha se mandó cédula real a las autoridades civiles de Chiapa para que prestaran toda la ayuda necesaria al Santo Oficio.¹⁰⁶

Como a nosotros nos interesa la forma en que fueron juzgados los indios y éstos, como veremos más adelante, no caían bajo la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio, daremos marcha atrás, cronológicamente hablando, para referirnos al trato que los naturales recibieron bajo el primer inquisidor apostólico, el obispo Zumárraga.¹⁰⁷

Entre las causas inquisitoriales contra indios, llevadas a cabo por fray Juan de Zumárraga, se juzgaron varios tipos de delitos: idolatría, hechicería, herejía.

El primer caso perseguido por Zumárraga fue el de Tacatetl y Tanixtetl, denunciados el 28 de junio de 1536 por Lorenzo Suárez, encomendero de Tanacopán, por practicar los antiguos rituales a Tláloc, seguir ejerciendo como sacerdotes del culto prehispánico y estar iniciando a indios jóvenes en tal sacerdocio. Iniciada la investigación se descubrieron nuevas culpas como las de nagualismo y bigamia. Asimismo, los testigos indios de la causa abundaron en la descripción de los delitos y en la denuncia de otros sacerdotes indios, guardianes de los ídolos y practicantes de los antiguos rituales; descubrieron los lugares en que éstos se llevaban a cabo, montes y cuevas, y en los cuales se descubrieron ídolos, máscaras y objetos de sacrificio que fueron presentados al obispo.

Interrogados los muchachos que estaban siendo iniciados en el sacerdocio sobre si habían visto a los acusados convertirse en tigres, dijeron

¹⁰⁶ Real cédula al obispo de Chiapa, que dé favor a las cosas del Santo Oficio y a los Inquisidores y oficiales de aquel partido. Madrid, agosto 16 de 1570. Real cédula al obispo de Chiapa para que remita las causas tocantes al Santo Oficio a los inquisidores apostólicos de aquel partido a Madrid, agosto 16 de 1570. AGN, Inquisición, caja 1555, exp. 18, ff. 40-41. Real cédula al Consejo, Justicia y Regimiento de la ciudad de Chiapa de la Nueva España, para que den y hagan dar todo el favor y ayuda que los inquisidores y oficiales de aquellas provincias hubieren menester para ejercer libremente el Santo Oficio de la Inquisición. Madrid, agosto 16 de 1570. AGN, Inquisición, caja 1555, exp. 36, f. 62.

¹⁰⁷ Archivo General de la Nación, *Procesos contra indios idólatras y hechiceros*, Tipográfica Guerrero Hnos., México, 1912, y Archivo General de la Nación, *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, edición de Eusebio Gómez de la Puente, reproducción facsimilar de la edición de 1910, Guadalajara, Edmundo Aviña Levi, 1968.

que sí, y también en adives,¹⁰⁸ puercos y perros, para lo cual usaban unos patles o ungüentos.

Tacatetl declaró tener tres mujeres pero negó haber estado presente en las ceremonias de iniciación de los jóvenes. Sin embargo, precisó que los rituales que se llevaban a cabo eran para propiciar a Tláloc, para que enviara lluvias, y proporcionó los nombres de tres principales que asistían a la ceremonia.¹⁰⁹

Tanixtetl, por su parte, negó todos los cargos y dijo que cuando se habían llevado a cabo las ceremonias se encontraba en la ciudad de México. Fueron hallados culpables y condenados a ser paseados, amarrados, en burros por la ciudad; a ser azotados y llevados a los mercados de Tlatelolco y al de México; a ser trasquilados en el primero y azotados en ambos, y en los mercados quemados los ídolos que les habían encontrado. A Tacatetl se le sentenció además a permanecer recluido tres años en un monasterio y a Tanixtetl, un año (o más sí se considerara necesario), finalmente quedaron desterrados de su pueblo.

Otro de los procesos llevado a cabo por Zumárraga es el de Martín Ucelo u Ocelotl, iniciado en noviembre de 1536 de quien se decía:

[...] ha hecho muchas hechicerías y adivinanzas, y se ha hecho tigre, león y perro, é ha dogmatizado y dogmatiza a los naturales de esta Nueva España cosas contra nuestra fee, y ha dicho que es inmortal, y que ha hablado muchas veces con el diablo de noche, é ha hecho y dicho otras muchas cosas contra nuestra santa fee católica, en gran daño é impedimento de la conversión de los naturales.¹¹⁰

De las declaraciones de los testigos, entre ellos varios principales de diversos pueblos, se desprende que Martín Ucelo hacía pronósticos sobre sequías y en consecuencia malas cosechas, recomendando la siembra de maíz, maguey y nopales en abundancia para enfrentar los malos tiempos; también ejercía la medicina y pronosticaba fallecimientos. Asimismo, se

¹⁰⁸ Zorros.

¹⁰⁹ AGN, *Procesos contra indios...*, pp. 8-11.

¹¹⁰ AGN, *Procesos contra indios...*, p. 17.

le acusó de tener muchas mujeres, de alborotar a los indios, de entorpecer el proceso evangelizador y de declararse inmortal; prueba de ello era que había sido apresado por Moctezuma por pronosticar la llegada de los españoles, junto con otros adivinos y sólo él sobrevivió a la prisión, su fama era tal que le temían y obedecían en muchos pueblos.

En su declaración, Ucelo dijo ser cristiano desde hacía 11 años y ser vecino de Texcoco, negó haber predicho periodos de hambre y apuntó que si había repartido coas era para que trabajaran la tierra. No aceptó haber convocado a una junta de principales para prevenirlos sobre el tiempo de hambre y negó conocer a la mayor parte de los que testificaron en su contra y las acusaciones que se le hacían. Aceptó haber avisado a Moctezuma sobre la llegada de los españoles, pero aclarando que tal información se la había proporcionado un señor de Chinantla.

Zumárraga tras calificar a Ucelo de dogmatizante y provocador de escándalos, y pedir un castigo severo, turnó el proceso a la Audiencia para que dictara sentencia: lo desterraron de la Nueva España remitiéndolo a la Inquisición de Sevilla, en donde permaneció preso de por vida después de haberlo mandado a azotar en los mercados de México y Tlatelolco y condenarlo a la pérdida de todas sus propiedades, de cuyo inventario se infiere que era un indio rico.

Al año siguiente, en julio de 1537, se inició otro proceso, éste contra Mixcóatl y Papálotl, a quienes en la denuncia —presentada por el cacique de Xinatepeque, don Juan— se califica de hermanos de Ucelo y acusa de hacer ceremonias y sacrificios para alejar las lluvias que destruían las cosechas. Mixcóatl tuvo varios éxitos en sus ceremonias y algunos fracasos, las primeras hicieron que su fama creciera como sacerdote de Tláloc, del cual se pretendía “hermano”. Papálotl, que había sido sirviente de Ucelo, era por entonces ayudante de Mixcóatl. Fue tal la fama de Mixcóatl que incluso en algunos lugares le reverenciaban y ofrecían sacrificios como si fuese el dios de la lluvia. Así sucedió en:

Quahuchinanco, en este mes de agosto en que estamos, a XIX días del dicho mes, hobo en el tianguis del dicho pueblo de Quahuchinanco un gran

bullicio, y este bullicio fue porque había llegado al dicho pueblo Andrés, por nombre, y en nombre de indio Mixcoatl, que es este que lleva, y la causa de este bullicio fue que entre ellos lo tenían por dios, y luego le dieron, la dicha gente del tianguis, copal y papel.¹¹¹

Precisamente por ser considerado como dios, Mixcóatl pedía lo que quería a los indios y éstos se lo daban, ya fuera maíz, copal, papel; le construían casas allí donde lo solicitaba. Asimismo, pedía hachuelas según él por órdenes de Ucelo para fabricar flechas y hacer la guerra a los españoles.

Pero Mixcóatl predicaba también en contra de los frailes y la nueva religión, diciendo que si él quería hacer los sacrificios a los antiguos dioses no tenían que dejar de hacerlo por los frailes. También predicaba contra el bautismo y hacía burla de los artículos de la fe.

En su declaración Mixcóatl dijo ser cristiano y aceptó haber predicado en contra de los frailes, haber practicado sus antiguos rituales y haberse nombrado dios y aceptado sacrificios y ofrendas. Terminó aceptando su error y pidiendo clemencia.

Papálotl, en su declaración, precisa que fue criado de Ucelo y que creía en lo que aquel predicaba y hacía, y que después de desterrado él siguió practicando idolatrías en su casa sin hacer proselitismo. Fue a ver a Mixcóatl y éste le dijo que se convertía en Ucelo, y por eso aceptó ser su sirviente.

Ambos indios perdieron sus propiedades y fueron sentenciados a azotes en todos los lugares en que habían dogmatizado (en donde deberían abjurar de sus herejías), a ser trasquilados en Tulancingo y confinados durante un año en el monasterio de dicho pueblo para aprender la doctrina.

Otros indios fueron procesados por Zumárraga, unos denunciados y apresados por un alguacil del pueblo por esconder ídolos en Azcapotzalco; otros fueron los indios que habían escondido los ídolos de los templos de Tenochtitlan en varios pueblos de los alrededores y en cuevas de los montes cercanos, en donde les seguían reverenciando. Otros más fueron procesados por bigamia e inmoralidad sexual.

¹¹¹ AGN, *Procesos contra indios...*, p. 55.

El caso más conocido, cuya sentencia le costó a Zumárraga el cargo de inquisidor apostólico, fue el del cacique de Texcoco, denunciado el 22 de junio de 1539 por dogmatizar contra la fe. Entre las cosas de que se le acusó estaban el sostener que las procesiones cristianas, para suplicar a Dios que enviara lluvias y salvara las cosechas, no servían para nada y que si cada orden religiosa tenía su propio hábito y manera de actuar, los indios podían hacer lo mismo. Según el denunciante, un indio de Chiconautla llamado Francisco, don Carlos había pronunciado un discurso que incitaba a la rebelión y a volver al antiguo modo de vida:

¿Quién son estos que nos deshacen y perturban é viven sobre nosotros y los thenemos á costas y nos sojuzgan? Oíd acá, aquí estoy yo y allí está el señor de México, Yoanizi, y allí este mi sobrino Tezapili, señor de Tacuba, y allí está Tlcahuepantli [sic], señor de Tula, que todos somos iguales y conformes, y no se ha de igoalar nadie con nosotros, que esta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y posesión, y el señorío es nuestro y á nosotros pertenece; é si alguno quiere facer ó decir alguna cosa, reiámonos dello, ¡oh hermanos que estoy muy enojado é sentido! y algunas veces nos hablamos yo é mis sobrinos los señores; ¿quien viene aquí á sojuzgarnos? que no es ni nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala: piensa que no hay corazón que lo sienta y lo sepa, pues aquí estamos y no ha de haber quien haga burla de nosotros, que allí están los señores nuestros sobrinos é nuestros hermanos: ¡oh hermanos! ninguno se nos iguale de los mentirosos, ni estén con nosotros ni se junten de los que obedecen y siguen a nuestros enemigos.¹¹²

Días después de la denuncia, el 4 de julio, se mandó a apresar a don Carlos y se ordenó confiscar sus bienes. En la casa que habitaba se encontró, entre otras cosas, un códice que era la “cuenta de las fiestas del demonio que los indios solían celebrar en su ley”. En otra de sus propiedades se localizaron dos adoratorios de ídolos, con representaciones

¹¹² AGN, *Proceso inquisitorial...*, p. 43.

de Quetzalcóatl, Xipe, Coatle, Tecóatl, Tecoacuilli, Cuzcacoatliti, Tláloc, Chicomecóatl y muchas otras figuras de piedra.

Lo anterior dio lugar a una búsqueda de ídolos, llevada a cabo por el gobernador de Texcoco, Lorenzo de Luna. Se descubrieron varios adoratorios a Tláloc; se llevaron a cabo excavaciones al pie de cruces y en las encrucijadas de los caminos, de las que se obtuvieron navajas, peder-nales y otros objetos para los sacrificios; Zumárraga pidió que le fuera entregado todo. Sin embargo, según los testimonios, esto no estaba directamente relacionado con don Carlos, pues aunque la casa en que se encontraron los ídolos era del cacique, éste no la habitaba sino que tenía en ella un cuidador, el cual declaró que nunca le había visto adorarlos o sacrificar en su honor.

Don Carlos, al ser interrogado de acuerdo con las acusaciones formuladas en su contra, negó todos los cargos excepto el delito de bigamia. Se le nombró como defensor al procurador de causas del Santo Oficio, Vicencio de Riverol. El fiscal pidió para don Carlos la pena máxima: la relajación al brazo secular. El cacique se defendió argumentando falta de precisión en la acusación por lo que no podía presentar pruebas de descargo. Expuso que había llevado vida cristiana y había procurado hacer guardar la doctrina en su pueblo, y que si alguien atestiguó en contra de él al respecto debía ser testimonio de mala fe para quitarle el cargo de cacique y gobernador, cargos que heredó legítimamente de su hermano. Dijo también que los testimonios en su contra se debían a que, en su calidad de gobernador, castigaba a los infractores. Asimismo, solicitó que se le permitiera presentar testigos de descargo, para lo que pedía hablar con su defensor y sus testigos.

Aunque el proceso incluye el formulario de interrogatorio para los testigos de descargo al parecer no se aplicó, pues el proceso continuó con las ratificaciones de los testigos de cargo. Por ello don Carlos insistió en que se le diera una prórroga para conseguir quien declarara a su favor, ya que quienes tenían encomendada tal tarea no la habían llevado a cabo. La solicitud fue negada y el proceso se dio por concluido y se turnó al virrey y a la Audiencia para que dieran su parecer.

Don Carlos fue relajado al brazo secular; el 30 de noviembre de 1539, en un auto de fe en la plaza pública de la ciudad de México, se le quemó. Don Carlos mostró arrepentimiento en el último momento y pidió a Zumárraga que le permitiera hablar a los naturales, a los que exhortó a vivir cristianamente y a dejar las antiguas creencias y normas de vida; no por ello obtuvo el perdón.

Después de estos procesos, y en particular por la severidad aplicada en el caso de don Carlos, Zumárraga perdió el cargo de inquisidor apostólico aunque siguió actuando como juez ordinario, lo que era inherente a sus facultades de obispo.¹¹³

Su sucesor, Francisco Tello de Sandoval, actuó de modo muy distinto: se ocupó poco de los asuntos inquisitoriales durante los tres años que estuvo en la Nueva España, ya que en su calidad de visitador general tenía otros muchos asuntos de que ocuparse. Para llevar a cabo el trabajo de inquisidor venía acompañado de un notario apostólico, Luis Guerrero. Según Greenleaf,¹¹⁴ Tello de Sandoval inició pocos procesos, concretándose a revisar los casos que le presentaban los ordinarios.

Entre las causas de indios que manejó el visitador se encuentra un caso de paganismo en la región de Yanhuitlán, Oaxaca, del que fue informado en octubre de 1544 por Pedro Gómez de Maraver, deán de Oaxaca y visitador del obispado. La información recogida en diversos pueblos era contra tres principales de Yanhuitlán: el cacique don Domingo, el gobernador don Francisco y otro noble, don Juan; todos estaban acusados de idolatría, de realizar sacrificios diversos (entre ellos, humanos), de hacer ceremonias propiciatorias para la lluvia, en cuevas. Además, según los informantes, se burlaban y ridiculizaban a los indios cristianos.¹¹⁵

¹¹³ Sobre la actuación de Zumárraga como inquisidor apostólico véase Greenleaf, *Zumárraga...*, y José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, pp. 40-45.

¹¹⁴ Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 86.

¹¹⁵ Otra denuncia, también de Oaxaca, fue presentada por el padre Pedro Olmos, que informó de prácticas idolátricas llevadas a cabo por los caciques de Coatlán y del descubrimiento de un ídolo con una ofrenda de un corazón infantil recién sacrificado

El deán Gómez de Maraver se presentó ante el inquisidor a principios de diciembre de 1544 y le informó sobre las prácticas paganas de Yanhuitlán, por lo que Tello mandó arrestar a don Francisco y a don Domingo, y ordenó al deán que recogiera más información. El proceso se prolongó hasta 1546; durante ese tiempo los acusados negaron los cargos, por lo que el inquisidor ordenó continuar con las pesquisas mientras se mantenía presos a los tres principales. Las evidencias recogidas confirmaron la realización de sacrificios y el vicario de Teposcolula, fray Bernardo de Santa María, explicó que se debía a la sequía y hambruna que assolaba la región. Incluso hubo testimonios contra el encomendero del pueblo, Francisco de las Casas, a quien se acusó de no preocuparse por la instrucción de los indios y de ser tolerante con el paganismo.

La audiencia final del proceso contra don Domingo se llevó a cabo en diciembre de 1546 y se le permitió salir bajo una fianza, de 2 000 pesos que fue pagada por el encomendero De las Casas. Tello de Sandoval no dictó sentencia en los casos oaxaqueños, según Greenleaf tal vez delegó la causa en el obispo de Oaxaca y éste actuó suavemente por temor a desatar en su contra críticas similares a las habidas en el caso de don Carlos.

Otro caso de idolatría reportado ante Tello de Sandoval fue el presentado por el corregidor de Izúcar, quien había apresado a un indio al que sometió a tortura. El acusado, Tomás Tunalt, era además de brujo, curandero. Al parecer Tello no ordenó que se continuara la investigación.

Tello, en cambio, dirigió personalmente el proceso contra el cacique de Teutalco, don Juan, a quien se acusaba de haber ordenado que se llevaran a cabo sacrificios para propiciar la lluvia, de tener en su casa un ídolo de Ometochtli, a quien ofrecía sacrificios con frecuencia, y de no confesarse ni cumplir con la vigilia de la cuaresma, entre otras cosas. Cuando fue interrogado en la ciudad de México se descubrió que su instrucción cristiana era pobre y confusa; negó todos los cargos. Su proceso

y rodeado de varias cabezas humanas. Tello de Sandoval ordenó una investigación y mandó al fiscal Cristóbal de Lugo que apresara a los culpables.

terminó en marzo de 1547, cuatro meses después de iniciado, sin que se dictara sentencia. Al parecer quedó libre pagando una multa.

Tello de Sandoval terminó su visita en 1547 y a partir de marzo de ese año la función inquisitorial volvió a manos de los obispos, como jueces ordinarios, y a los prelados de las órdenes religiosas en cada provincia. Los indios cayeron bajo jurisdicción de los obispos.

Los casos aquí presentados son ejemplos de la resistencia ejercida por los indios en contra de la nueva religión. Otras formas de renuencia como huir de los evangelizadores, esconderse y evitar estar en contacto con ellos, fueron usadas particularmente en regiones apartadas y fuera del control español. Por otro lado, aunque en apariencia habían aceptado el cristianismo, muchos indios continuaban practicando la idolatría a escondidas en cuevas y montes; colocando ídolos detrás de las imágenes de los santos en las iglesias o en las cruces; llevando a cabo sustituciones de deidades por santos patronos.¹¹⁶

Pero estos casos muestran también que algunos indios, aprovechando la preocupación de los eclesiásticos por esos asuntos, recurrían a la denuncia de las viejas prácticas religiosas ejecutadas por caciques y principales, como un mero pretexto y con el fin de “derrocar” a quienes ocupaban el poder o tal vez para obtener algún privilegio a cambio de las denuncias, como apuntó en su defensa el propio cacique de Texcoco al argumentar que los testigos en su contra estaban movidos por el odio y la mala voluntad.

En nuestra opinión, los procesos reflejan los conflictos internos de una sociedad india en proceso de cambio; al romperse la vieja estructura social y desaparecer la clase dirigente se impone una nueva estructura que permitía mayor movilidad y posibilidades de ascenso en cuanto a las relaciones de poder (con los nuevos cargos y funciones). Muchos indios aprovecharon tal coyuntura y se valieron de los mecanismos que la sociedad dominante les ofrecía, para lograr beneficios personales o para su grupo.

¹¹⁶ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 387-407.

La jurisdicción episcopal y la del Santo Oficio

Los obispos, en su calidad de jueces ordinarios, tuvieron facultades para juzgar a los sospechosos de herejía y entregar al poder secular a los que resultaran culpables, desde el Concilio de Verona (1185). El Concilio de Letrán (1215) estableció que para juzgar a los herejes se debería realizar una inquisición o investigación y un juicio, y obligó a los obispos a visitar sus diócesis dos veces al año, facultándolos para designar a dos o tres legos para llevar a cabo la investigación de la herejía en sus distritos.

El poder de los obispos se extiende a todas las causas de orden religioso y eclesiástico, ya que son los jueces de primera instancia en sus diócesis y pueden ejercer el poder judicial por sí mismos o por medio de otro: el vicario judicial o provisor, quien puede juzgar todas las causas excepto las que el obispo se haya reservado.

En 1231 el papa Gregorio IX fundó la Inquisición, constituida por un cuerpo de frailes, sobre todo dominicos.¹¹⁷ Más tarde, auxiliados por los franciscanos.

La diferencia del poder de los obispos con el de los inquisidores radica en que este último es un poder delegado exclusivamente para perseguir la herejía, aunque también actuó contra la apostasía, la superstición, la hechicería y otros delitos. Bajo su jurisdicción caía cualquier laico que fuera hereje, sospechoso o difamado de herejía, incluyendo a los reyes, y también podía proceder contra religiosos y sacerdotes. Al mismo tiempo el inquisidor podía actuar aun fuera de la jurisdicción de su tribunal o contra aquellos herejes de otros distritos vecindados con el suyo; incluso podía proceder contra quienes fueran denunciados como herejes antes o después de fallecer. En resumen, los inquisidores podían proceder contra:

[...] los blasfemos, los que dicen la buena ventura, los nigromantes, los excomulgados, los apóstatas, los cismáticos, los neófitos que recaen en

¹¹⁷ Medina, *op. cit.*, p. 41.

sus antiguos errores, los judíos, los infieles que viven entre los cristianos, los invocadores del diablo. Pero, en términos generales, digamos que el inquisidor “procede” contra todos los sospechosos de herejía, difamados de herejía, herejes, sus fieles, quienes los acogen, les defienden o les favorecen y contra quienes entorpecen al Santo Oficio, contra todos los que, directa o indirectamente, retrasan su acción.¹¹⁸

Sólo estaban fuera de su jurisdicción el papa, sus delegados, los obispos, es decir, los que ejercían una autoridad delegada igual que la suya.¹¹⁹

Según los mismos autores¹²⁰ tanto el inquisidor como el obispo podían “citar, detener y encarcelar por separado. Cada uno es libre de juzgar la oportunidad de encadenar a los presos que haya detenido”. Sin embargo, debían actuar de común acuerdo en tres ocasiones: al trasladar a los reos a la cárcel, al someterlos a tortura y al dictar sentencia. Si no estuvieran de acuerdo debían recurrir al papa, y en el caso de España o México, al Consejo de la Suprema y General Inquisición. Los obispos y los inquisidores podían tener cárcel en común. En cuanto a la condena de pago de costas del proceso impuesto al culpable, el inquisidor no tenía que dar cuentas de ellas al obispo, solamente al papa, y los obispos no podían condenar al pago de costas si correspondían a la Inquisición.¹²¹

Como ya dijimos arriba, los indios estuvieron sujetos al juzgado ordinario hasta que se creó el Tribunal del Santo Oficio en México, pero no cayeron bajo la jurisdicción de éste cuando se implantó en 1570, como lo expresan claramente las instrucciones dadas por el inquisidor general de España para la implantación del tribunal. La instrucción número 34 dice a la letra:

Item, se os advierte que por virtud de nuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque por ahora hasta

que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y sus descendientes, y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder, y en los casos que conociéredes, iréis con toda templanza y suavidad, y con mucha consideración, porque así conviene que se haga, de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada, y no se dé ocasión para que con razón se le pueda tener odio.¹²²

Así, los indios volvieron a quedar, para los asuntos de fe, bajo la jurisdicción de los obispos en su calidad de jueces ordinarios. Éste es, pues, el tipo de procesos que analizaremos más adelante.

¹¹⁸ Eimeric y Peña, *op. cit.*, pp. 227-234.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 234-235.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 235.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 265-266.

¹²² García, *op. cit.*, p. 111.

CAPÍTULO 2

El proceso de inquisición episcopal

El objetivo de este apartado es presentar brevemente la manera en que los indios acusados de brujería, hechicería, superstición, nagualismo e idolatría fueron procesados y sentenciados, es decir, cómo las autoridades eclesiásticas de Chiapas manejaron los casos que describiremos más adelante.

La denuncia: inicio de la investigación

La mayor parte de las denuncias contra indios del Obispado de Chiapa y Soconusco fueron presentadas durante las visitas diocesanas realizadas por los prelados o sus representantes.

Estas visitas eran teóricamente anuales y su propósito era conocer el estado moral de los feligreses, la actuación de los curas y el estado financiero y material de las parroquias. Al inicio de ellas se leía el edicto de visita, en el cual se exhortaba a los feligreses, entre otras cosas, a presentar en secreto denuncias sobre vicios y pecados públicos.

En uno de estos edictos se invita a delatar a aquellos que sean “hechiceros, adivinos, ensalmadores, saludadores, o usan de supersticiones o encantamientos, que son contra la honra de Dios”.¹

El conocimiento de estos delitos permitía al diocesano aplicar las medidas pertinentes para corregirlos. Las acusaciones también podían

¹ Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición crítica de María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6), 1988, pp. 187-198.

presentarse ante los párrocos, que tenían obligación de informar a los obispos, ya que el juicio de tales delitos les estaba reservado.

De los casos que se estudian en este trabajo fueron denunciados durante visitas diocesanas los siguientes:

Domingo Metapí, indio del pueblo de Chiapa de la Real Corona (hoy de Corzo) en 1676, y Diego de Vera, indio de Santa María Magdalena de la Pita (pueblo desaparecido del Valle de Cintalapa) en 1678, acusados de ser brujos y hechiceros (de provocar enfermedades y algunas muertes por medio de esas artes) ante el obispo Marcos Bravo de la Serna. En el primer caso la denuncia fue presentada como información secreta, por lo que no sabemos quién o quiénes fueron los denunciantes; en el segundo fue formulada por los alcaldes y regidores del pueblo.

Nicolás de Santiago, mulato de Jiquipilas, fue acusado en 1685 durante la investigación que a solicitud del cura de ese partido, Andrés José de Sotomayor, ordenó el diocesano Francisco Núñez de la Vega, quien se encontraba de visita en el pueblo de Ocelocalco (pueblo hoy desaparecido de la provincia de Soconusco) y en la cual resultaron implicados varios indios de ese pueblo y de Tuxtla.

En 1696 delataron como hechicero y causante de enfermedades a Esteban de Mesa, indio de Tecpatán, ante José Varón de Berrieza, visitador de la provincia de los Zoques, en representación de fray Francisco Núñez de la Vega.

Nicolás Fabián, mulato de Ocelocalco, fue inculcado de brujería en 1721, en una carta del Cabildo del pueblo de Soconusco al cura Francisco de Oliver. Éste manipuló la investigación en la que también resultaron implicados dos indios, Pedro Gerónimo y Gerónimo Pérez; el proceso fue revisado por el visitador de la provincia, Juan de Santander, que actuaba en representación del obispo Jacinto de Olivera y Pardo.

En 1778 el cura de Chamula, José de Ordóñez y Aguiar, informó a Francisco Polanco, el diocesano, que su coadjutor en San Andrés (Larráinzar), Nicolás de Morales, le comunicó sobre prácticas idolátricas llevadas a cabo en una cueva cercana a San Andrés, llamada Sacumchen, en la cual se descubrieron entierros tanto antiguos como recientes.

En 1798 fray Domingo Gutiérrez Horna, cura de Magdalenas (hoy Francisco León) y sus anexos Ostuacán y Sayula, escribió al obispo José Fermín de Fuero denunciando prácticas de hechicería entre sus feligreses y pidiéndole instrucciones sobre la conducta que habría de seguir.

Por último, Tiburcio Pamplona, indio de Quechula (pueblo hoy bajo las aguas de la presa de Malpaso), fue acusado ante su cura fray Pascual Aparicio de provocar enfermedades. El cura informó a Ramón de Ordóñez y Aguiar, vicario y gobernador del obispado, pues la sede episcopal estaba vacante.

El obispo y la delegación de facultades: burocracia del proceso

En el caso de Domingo Metapí, el obispo Bravo de la Serna dirigió personalmente la investigación. En ella fue asistido por el notario Nicolás de Reyes, quien se encargó de notificar al gobernador del pueblo la orden de aprehensión del acusado, así como la sentencia para su ejecución; fue auxiliado por el jesuita Juan de Olabarría, quien le acompañaba en la visita, examinando a Metapí y amonestándolo para aceptar sus delitos. También como examinador del reo, y para hacerle ver lo grave de su caso ante su negativa de aceptar los cargos, el prelado solicitó el auxilio del cura doctrinero del pueblo, fray Alonso Carrasquilla. Bravo de la Serna recurrió al cacique y gobernador, don Antonio de Morales, quien también actuó como intérprete del padre Olabarría, para encarcelar a Metapí y le notificara su sentencia, y más tarde para que la ejecutara.

Para llevar a cabo la investigación contra Diego de Vera, Bravo de la Serna comisionó al cura de Ocozocoautla, el licenciado Diego de Lámbarri y Escobar,² ordenándole trasladarse al pueblo de la Pita y a aquellos

² Diego de Lámbarri se presentó al concurso por el curato de Ocozocoautla en 1672. Resultó beneficiado de Jiquipilas y desempeñó varios cargos en el obispado. AHD, 1672.

lugares que fueran precisos. En el auto de comisión el obispo le ordena y faculta para hacer:

[...] información, averiguando lo sobredicho y examinando para ello los testigos necesarios mediante juramento en forma de derecho, y haciendo a los testigos las preguntas y repreguntas que en orden a dicha averiguación parecieren necesarias. Y resultando de la dicha información culpado el dicho Diego de Vera, le prender, pidiendo para ello el real auxilio a las justicias que en dicho pueblo se hallaren en la ocasión, haciéndolo primero saber al teniente de alcalde mayor, si lo hubiere, y en su defecto al gobernador o alcaldes indios, [a] quienes requeriréis en forma y conforme a lo determinado por la real Audiencia de Guatemala. Y así [mismo] para compeler a los testigos y otra cualquier cosa a esta comisión tocante y perteneciente, [y si] fuere necesario fulminar censuras os damos para ello comisión en forma, con facultad de ligar y absolver. Y proseguiréis en la causa tomándole confesión y nombrándole defensor por ser, como es, indio, y fecho lo haréis remitir a la cárcel pública de dicha Ciudad Real, con los autos originales.³

Para poder llevar a cabo la averiguación, De Lámbarri nombró, en primer lugar, como intérprete a don Pedro Rodríguez, indio cacique y principal, ex gobernador del partido; como testigos de asistencia, a falta de notario, al español Matías Martínez y al indio maestro de capilla, Hilario Hernández, ante quienes se presentaron los testimonios. Al resultar testigo de cargo don Pedro Rodríguez fue sustituido como intérprete por don Antonio de Feria.

De Vera ya había sido puesto en la cárcel del pueblo de Tacuasintepec por los alcaldes de ese lugar; para custodiar sus bienes embargados, De Lámbarri nombró al alcalde Domingo Martín y al regidor Pedro Sánchez, ambos indios. El cura solicitó a las autoridades de Tacuasintepec trasladaran a De Vera frente a él para tomarle confesión.

Después vino la designación del defensor, como había mandado el prelado que se hiciera. Para ocupar el cargo De Vera eligió al español

³ AHD, 1678, f. 1r.

Fernando Rodríguez Miravel, que 17 días después presentó el alegato de inocencia del inculpado.

Habiendo cumplido con la comisión que le diera el obispo, Diego de Lámbarri le remitió los autos para su conocimiento. Bravo de la Serna turnó el proceso al provisor, licenciado Nicolás Fernández de Montes de Oca, para que determinara lo que había que hacer; éste ordenó que el reo fuera trasladado a la cárcel pública de Ciudad Real para oír su defensa, para ello solicitó la ayuda del alcalde mayor de Chiapa, capitán Andrés Ochoa de Caralte, quien ordenó a los justicias de la Pita el traslado del preso.

Una vez encerrado en la cárcel de Ciudad Real, y para proseguir la investigación, se designaron intérprete y defensor, recayendo el primer cargo en el alcaide de la cárcel, Miguel Mateo, y el segundo, en el español Diego de Santiago. Cumplidos estos requisitos se procedió a tomar confesión al acusado. Hecho lo cual el provisor ordenó que la causa fuera entregada al promotor fiscal del obispado, Antonio Díaz de la Espriella, para que diera su dictamen. Éste, una vez revisados los autos, presentó acusación criminal contra Diego de Vera, por hechicero y nagualista, al tiempo que pedía se aplicaran “los más grandes castigos”. El provisor mandó que esto se hiciera del conocimiento de la defensa para su alegato.

A continuación, el provisor dio un plazo de nueve días para que tanto la promotoría como la defensa presentaran sus alegatos. El promotor solicitó que se comisionara a alguien al partido de Jiquipilas para que llevara a cabo la ratificación de los testigos, delegando de nueva cuenta al licenciado De Lámbarri para tal tarea y prorrogándose el plazo a treinta días.

Para la ratificación el comisionado nombró como notario a Juan de Espinosa y notificó al defensor Rodríguez Miravel que debía presentar testigos de descargo de acuerdo con el interrogatorio que, preparado por De Vera y su defensor en Ciudad Real, había sido enviado por no poder trasladar a los testigos a esa ciudad.

La mayor parte de los acusadores se ratificó en sus declaraciones, algunos aclararon que lo dicho no les constaba sino que lo habían oído decir; uno de los testigos, Domingo Juárez, no se presentó por estar fuera del pueblo.

Las preguntas del interrogatorio para el descargo trataban de demostrar que Diego de Vera era no sólo buen cristiano sino caritativo; que era además un indio con recursos económicos y que los cargos en su contra eran testimonios falsos, provocados por el rencor y la mala voluntad que algunos le tenían.

Para actuar como intérprete en esta parte del proceso se designó a Hilario Hernández, quien había actuado como testigo de asistencia. Como primer testigo de descargo fue llamado don Pedro Rodríguez, que no sólo había actuado al principio del proceso como intérprete sino también como denunciante. En total la defensa presentó cinco testigos, tres de ellos principales, en los cuales se apoyó para solicitar que De Vera fuera declarado inocente.

Terminada esta parte de la causa los autos fueron remitidos al provisor para que dictara sentencia. Una vez sentenciado se solicitó para la ejecución de la misma el auxilio del alcalde ordinario y de la Santa Hermandad, Juan de Valtierra y Rivadeneira, y se ordenó al notario Luis de Cuenca que la notificara al promotor, al acusado y a su defensor.

Para el proceso contra Nicolás de Santiago, el obispo Núñez de la Vega comisionó al dominico Antonio Ródenas, en ese momento cura del pueblo de Tuxtla, que tenía los nombramientos de notario apostólico y juez ordinario por el papa Alejandro VII.

En el auto de comisión a Ródenas el prelado le otorgó todas las facultades y autoridad necesarias para llevar a cabo la investigación. Fray Antonio se trasladó de inmediato al pueblo de Ocozocoautla y dio a conocer el auto del diocesano en el que, bajo la pena de excomunió mayor, compelió a todos los habitantes de la provincia de Jiquipilas a que se presentaran a declarar lo que supieran, en relación con los hechos ocurridos, al cura De Sotomayor.

Una vez dado a conocer el auto de Núñez de la Vega, Ródenas empezó a recibir declaraciones sin nombrar notario, seguramente por tener él ese nombramiento, y sin designar intérprete, quizá porque como cura de otro pueblo zoque hablaba la lengua o porque los testimonios fueron presentados en español. Así recibió como primera declaración

la del licenciado De Sotomayor,⁴ de la que resultaría inculpado Nicolás de Santiago y, según veremos en el proceso completo, como sospechoso de prácticas de hechicería y nagualismo al igual que otros indios y mulatos. Los demás testimonios fueron de españoles, de indios de otras provincias (criados de De Sotomayor) y de dos indios de Ocozocoautla, estos últimos resultaron igualmente sospechosos de nagualismo. Al no presentarse más testigos, fray Antonio cerró el proceso.

Sin embargo, un mes más tarde, el cura de Ocozocoautla recibió dos querellas contra Nicolás de Santiago, una del alcalde de Jiquipilas, don Pedro Hernández, y otra de Antonio de Ovando; peticiones que le fueron remitidas por el bachiller Antonio Martínez del Castillo, cura de Jiquipilas. Asimismo, se enteró “extrajudicialmente” de que tanto el acusado como De Ovando estaban presos en aquel pueblo, prisión ordenada por su cura, por lo que pidió que fueran trasladados a la cabecera de su vicaría y que sus bienes fueran embargados, recurriendo para ello al Ayuntamiento de mulatos.

Para llevar a cabo todo esto el bachiller nombró como notario a Fernando Rodríguez Miravel y como testigos a dos españoles. Los bienes de De Santiago fueron entregados en depósito al alcalde de los mulatos, Esteban de los Santos, y fungieron como testigos el regidor y el escribano del cabildo.

Los querellantes, una vez trasladados, ratificaron sus declaraciones ante el vicario, quien los interrogó para concretar más sus dichos sobre sus relaciones con el inculpado y las acciones de éste, así como sobre sus conocimientos de nagualismo. Después de esto De Sotomayor dictó una carta de censura y excomunió para ser leída en toda la provincia de Jiquipilas, de tal forma que todos aquellos que supieran algo en contra de Nicolás de Santiago lo declararan ante él o su notario, mismo que recorrería la provincia leyendo la carta.

Rodríguez Miravel, en su calidad de notario eclesiástico, recibió los testimonios que se le presentaron tanto en Tacuasintepec como en

⁴ De Sotomayor, además de vicario de la provincia de Jiquipilas y cura de Ocozocoautla, fue comisario de la Inquisición. AHD, 1690-1696.

Jiquipilas. Después se tomó confesión a Nicolás de Santiago en Ocozacoautla, a continuación los autos y el acusado fueron remitidos al obispo a Ciudad Real.

Ya en esa ciudad el prelado ordenó que el inculpado fuera llevado a su presencia para examinarlo, actuando como notario Nicolás de Mercado. Esto ocurrió en octubre de 1685. El proceso continuó en febrero del siguiente año, cuando encontramos al obispo prosiguiendo personalmente la investigación en el pueblo de Jiquipilas. Allí interrogó a los hijos del acusado y a otra india implicada en prácticas supersticiosas, María Sánchez; llevó a cabo la ratificación de los testigos y volvió a interrogar a Nicolás de Santiago, a quien había trasladado a su pueblo.

A fines de febrero de 1686 el obispo se encontraba en el pueblo de Tuxtla, de regreso a su sede. En este pueblo, por resultar implicado en la confesión de De Santiago, mandó comparecer e interrogó al indio Roque Martín, actuando como intérprete fray Antonio Ródenas; a continuación solicitó el auxilio de las autoridades civiles para ponerlo en la cárcel y embargar sus bienes, los que fueron puestos bajo custodia de su esposa.

Núñez de la Vega volvió a interrogar a Martín en el pueblo de Acala, siendo intérprete esta vez fray Miguel Preciado, prior dominico de Socoltenango.

Ya en Ciudad Real el diocesano volvió a tomar declaraciones a Antonio de Ovando, a Nicolás de Santiago y a Roque Martín, y después dictó las sentencias.

El caso contra Esteban de Mesa fue manejado por el visitador de la provincia de los Zoques, el doctor José Varón de Berrieza, quien actuó como juez en la causa, auxiliado por fray Antonio Ródenas, como intérprete y actuando como notario Juan de Alcántara. El documento no nos permite conocer más que la actuación de éstos, pues sólo constan las acusaciones y la confesión del delatado como hechicero. Toda la información fue recogida en el pueblo de Tecpatán entre el 20 y el 23 de mayo de 1696.

La causa contra Nicolás Fabián fue dirigida (en lo que respecta a la recabación de los testimonios) por el cura de Escuintla, Francisco de Oliver, contando con el testigo de oficio Juan Antonio de Azcona. Pero como

señalamos arriba, al encontrarse visitando la provincia el licenciado Juan de Santander, quien era, además de visitador, deán y provisor del obispado, comisario de la Inquisición, descubrió que el cura Oliver había manipulado la información, ya que una parte de los testigos negaron que se hubieran asentado correctamente sus dichos.

Santander interrogó entonces a Nicolás Fabián, asistido por su notario, Francisco Bravo, quien notificó la sentencia, más tarde ejecutada por el fiscal.

Para el proceso contra los indios idólatras de San Andrés y Chamula, el obispo Polanco comisionó a fray Tomás Luis de Roca, cura dominico de Zinacantan. Para llevar a cabo la investigación se trasladó de su curato a San Andrés, en donde se le presentó el cura de Chicomucelo, Manuel Mariano Chacón, con nombramiento de notario eclesiástico.

Después de hacer un reconocimiento del lugar de idolatría, fray Tomás se trasladó al pueblo de Chamula ordenando a los alcaldes que el día siguiente se presentaran ante él los acusados de idólatras por el indio delator, Cristóbal Pérez Yacanchó.

Tomadas las declaraciones remitió la causa al prelado, así como algunos de los huesos y objetos desenterrados en la cueva. Polanco ordenó que los peritos en cirugía, don Bartolomé Gutiérrez y don Pedro Farfán, pasaran al Hospital Real a hacer un reconocimiento de los restos humanos, con el fin de determinar su antigüedad. Asimismo, ordenó que terminada la inspección los restos fueran enterrados en “el paraje más ínfimo de el cementerio que tiene el hospital”. Desgraciadamente, el documento no incluye el dictamen de los peritos.

Luego, el obispo, por medio de un auto, mandó a fray Tomás que procediera a la ratificación de los testimonios. El dominico ordenó que en esta ocasión los testigos debían presentarse a declarar en Zinacantan. Una vez hecho esto remitió los autos a la secretaría del obispado como se le había ordenado.

El prelado, vistos los autos, dictó sentencia en contra de los acusados, la cual fue notificada a los inculpados por el notario de la curia Ramón de Ordóñez y Aguiar, siendo intérprete el bachiller Antonio de Rojas. Los condenados reclusos en los conventos de la Encarnación, Santo Domingo,

San Francisco y la Merced fueron enviados a su pueblo para cumplir la penitencia impuesta, aunque no todos se presentaron.

Polanco había ordenado a fray Tomás que la cueva fuera destruida. Lo que no se llevó a cabo, según informó éste, por la poca cooperación de los indios, los altos costos y la falta de protección militar, ante el alboroto de los naturales.

Por lo que toca al caso de Ostuacán y Sayula vemos que en la denuncia presentada al obispo Fuero por fray Domingo Gutiérrez, cura de Magdalenas, le informa que una vez que descubrió las prácticas de hechicería solicitó la ayuda del teniente de alcalde mayor en Tecpatán, Vicente Sumosa, para que fuera a los pueblos de su curato y atemorizara a los hechiceros con la justicia. Sin embargo, Sumosa no se dio por enterado.

El prelado turnó el caso al promotor del obispado, Ramón de Ordóñez y Aguiar, que convencido de que los indios eran idólatras y tenían pacto con el Diablo (hechos de los que culpa a los curas de los pueblos por no observar las *Constituciones Diocesanas* de Núñez de la Vega y no cumplir cabalmente con su ministerio) y considerando que por la información proporcionada por fray Domingo quedaban probados los delitos, propuso al diocesano que los delincuentes fueran remitidos a la cárcel pública de Ciudad Real.⁵

Fuero comisionó a fray Domingo para levantar la información contra los acusados y le ordenó nombrar notario; concluido lo cual, había de remitir la información a Ciudad Real, junto con los reos.

El cura nombró como notario a Sebastián López y como testigos de asistencia a Bernardo Peñate y Domingo Álvarez y así procedió a tomar las declaraciones, que de inmediato remitió a la sede episcopal.⁶

⁵ Sugiere, asimismo, que los curas tuvieran el libro de Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid, en la Oficina de Pedro Marín, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1771, con el fin de que se instruyeran para predicar contra la idolatría.

⁶ Fray Domingo aprovechó la ocasión para contradecir a Ordóñez y Aguiar, en el sentido de que los hechos sucedidos eran reales y no producto de la ignorancia, lo que le valió que el obispo le impusiera una multa.

Fuero proveyó que los brujos fueran apresados por las autoridades reales, se les confiscaran sus bienes —depositándolos en una persona segura— y les nombró como defensor al presbítero Enrique Zepeda.

A continuación el cura escribió al obispo desde Ostuacán, informándole que estando allí en espera de los presos de Sayula se presentaron las autoridades de ese pueblo para comunicarle que aquéllos, convertidos en animales, habían huido de la cárcel; razón por la cual, dice Gutiérrez, sólo remite a los reos de Ostuacán. Estos últimos fueron trasladados hasta el pueblo de San Gabriel, en donde se les entregó a los justicias para que los trasladaran hasta Zinacantan y de allí a Ciudad Real.

Los indios presos de Ostuacán escribieron al prelado alegando inocencia y argumentando que fray Domingo los había acusado sin fundamento. Este escrito y los autos fueron entregados por el notario Pedro Celis al promotor, quien emitió su dictamen, con el cual termina el expediente.

En el proceso contra Tiburcio Pamplona de Quechula, su cura fray Pascual Aparicio decidió proceder a una investigación para ver si la denuncia que le habían presentado era cierta, proponiéndose interrogar a quienes tuvieran qué decir y a los principales del pueblo. Para llevarla a cabo nombró como testigos de asistencia a los dos fiscales del pueblo, Juan López y Calixto Castellanos. Después de asentados los testimonios y tomada la confesión al acusado, remitió la causa a la sede Episcopal.

Ramón de Ordóñez y Aguiar, provisor del obispado, ordenó a fray Pascual que remitiera a Ciudad Real al acusado y lo comisionó para que continuara la investigación contra otros sospechosos, instruyéndose para ello en las obras del obispo Núñez de la Vega y de De la Peña Montenegro.

El cura respondió no poder enviar al inculpado, pues éste huyó de la cárcel, y menciona que Vicente Sumosa, comisionado del partido, no le prestó ayuda para atraparlo, por lo que tuvo que recurrir a los justicias indios, junto con los cuales salió a buscarlo. Una vez que lo encontró lo mandó al subdelegado de Tuxtla para que lo pusiera en lugar seguro. Termina diciendo que no cuenta con ejemplares de las obras que se le recomendaban y que no podía continuar investigando a otros sospechosos, por no poseer los medios necesarios para apresarlos.

La investigación del caso

La causa contra Domingo Metapí se reduce a una información sumaria, ya que después de que fue delatado en secreto, el obispo Bravo de la Serna tomó las declaraciones de aquellos que lo acusaron y trató en tres ocasiones de obtener la confesión del reo, sin lograr que aceptara los cargos que se le imputaban. Sólo en la última de esas ocasiones, después de que el prelado le dijo que lo sometería a tortura, aceptó ante el cura fray Alonso Carrasquilla haber tratado de seducir a una de las testigos, pero sin maleficarla por su negativa. Nada más.

De los siete testimonios presentados en contra de Metapí sólo cuatro corresponden a supuestas víctimas de sus malas artes; dos mujeres, que afirmaron que les había hecho proposiciones sexuales y por haberlo rechazado las hechizó, y dos hombres, uno de ellos principal, con quienes tuvo conflictos y a raíz de los cuales, dijeron, habían enfermado.

Es importante hacer notar que las supuestas víctimas —excepto aquella a quien aceptó haber tratado de seducir (nativa del calpul de San Antonio)— eran miembros de su propio calpul, el de De Santiago.

Todas las declaraciones asientan que el acusado tenía fama de brujo y que por ello se le temía en el pueblo.

Muy diferente resulta el caso de Diego de Vera, el cual corresponde formalmente a un proceso inquisitorial. Sobre los seis testigos que se presentaron en su contra, hay que señalar que tres ocupaban cargos: un alcalde, un regidor y el alguacil eclesiástico; cuatro se consideraban sus víctimas y en todas las declaraciones se le culpaba de haber hechizado y causado la muerte a otras personas. Conviene anotar que en el total de las acusaciones se habla de pleitos con el acusado, tras los cuales sobrevinieron los males.

La información proporcionada, tanto por los testigos de cargo como por los de descargo, nos deja ver que una buena parte de los conflictos con el acusado se originaron dentro de la cofradía de Santo Domingo por cuestiones de autoridad. El proceso nos muestra, gracias a las confesiones del inculpado, los alegatos de inocencia y los testimonios de

descargo, que Diego de Vera era hombre con recursos económicos, pues además de dedicarse a las labores agrícolas tenía otros oficios, era persona destacada en su pueblo y había ocupado importantes puestos, tanto a nivel civil como al servicio de su iglesia. Cabe también apuntar que quienes testificaron a su favor eran principales o personas de edad, lo que hacía que sus declaraciones tuvieran más peso.

La pesquisa contra Nicolás de Santiago, Jacinto González, Roque Martín y Antonio de Ovando tiene un manejo muy profundo, debido sin duda a la dirección de fray Francisco Núñez de la Vega.⁷ La investigación iniciada contra De Santiago permitió descubrir toda una red de “maestros nagualistas” de diferentes pueblos; sorprende la ingenuidad con que algunos de ellos confesaron sus prácticas y creencias. Los interrogatorios llevados a cabo por el obispo son claros ejemplos de su interés por conocer a sus feligreses y llevar a la práctica una cristianización adecuada a las condiciones de su diócesis.

Acorde también a la particular insistencia de Núñez por enterarse con detalle de tales temas el expediente ofrece una gran cantidad de datos sobre nagualismo, prácticas médicas, creencia en sueños, relaciones rituales entre diversos pueblos y regiones, y conflictos por el poder, entre otros.

Éste es sin duda el proceso más importante de los que se analizan en este estudio, no solamente por la manera en que fue manejada la investigación y por la calidad de la información, sino también porque permite descubrir un foco de culto idolátrico después de casi doscientos años de cristianismo.

El expediente contra Esteban de Mesa, que está incompleto, nos proporciona una breve información sumaria que nos permite suponer que el acusado era tanto un médico nativo como un hechicero, categorías —cabe recordar— que corresponden a una división más occidental que aborígen. El informe es tan escueto que sólo rescata las declaraciones de tres testigos y la confesión del acusado.

⁷ Véase María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, “Estudio introductorio”, en Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas...*, pp. 21-188, que nos muestra no sólo la formación del prelado sino también su manera de actuar a este respecto.

El caso de Ocelocalco y Soconusco y del acusado Nicolás Fabián muestra cómo un conflicto surgido por razones económicas entre dos poblados y la aparición de una epidemia dio lugar a una serie de acusaciones de “brujería”, ejemplo claro de cómo, en situaciones de crisis, tal tipo de denuncias aumentan. La investigación llevada a cabo por el cura de Escuintla, Francisco de Oliver, y la ratificación de testigos ante el visitador Juan de Santander nos permiten ver que el primero había manipulado la información proporcionada por los testigos. El documento revela además el manejo que las autoridades indias dieron al conflicto, a la vez que nos da datos sobre las creencias en el nagualismo, el mal del susto y su curación.

El informe acerca de las prácticas idolátricas en San Andrés, por su parte, nos habla de la relación existente entre el sistema de cargos y los antiguos cultos prehispánicos; la liga existente, desde tiempos remotos, entre el pueblo y la montaña bajo la cual se encuentra, y la disposición de los indios para defender sus lugares sagrados. Datos proporcionados tras la denuncia por los mismos acusados, quienes terminaron aceptando su participación en el culto.

La indagación contra los indios de Sayula y Ostuacán se refiere principalmente a cuestiones de medicina indígena. Además de un informe del cura en que asienta que en un periodo de 20 años habían fallecido más de 40 personas por causas desconocidas, fenómeno del cual se culpaba a hechiceros. Deja ver la falta de colaboración de las autoridades reales mestizas con el cura Gutiérrez y la visión del caso del promotor Ramón de Ordóñez y Aguiar, con quien el párroco tuvo diferencias.

Los testimonios sobre las actividades de Tiburcio Pamplona en Quechula, por último, nos muestran a éste como un indio con fama de brujo, que usaba sus artes para vengarse de los rechazos sexuales. La confesión del acusado, que al parecer era además curandero, ofrece muy interesantes datos respecto a la influencia que la predicación ejercía en la mente indígena. Así, Pamplona aceptó tener pacto con el Diablo, uno de sus naguales, pero no por ello dejó de reconocer que tenía otro mucho más acorde con la cultura indígena, una culebra. El inculpado nos proporciona datos muy

ricos sobre el nagualismo, el valor de los sueños y las alianzas entre naguales y lugares sagrados, conceptos todavía vigentes entre los zoques.

Sentencia y castigo

Solamente en dos expedientes no constan las sentencias dictadas en contra de los acusados, éstos son el proceso de Esteban de Mesa, indio de Tecpatán, que está incompleto, y el de Tiburcio Pamplona, del cual lo único que nos informa el documento es que después de haber sido capturado nuevamente, pues había huido de la cárcel, fue remitido a Tuxtla, de donde suponemos se le trasladó a Ciudad Real.

En el caso de Domingo Metapí la sentencia fue dictada por el obispo Bravo de la Serna, después de la sumaria y ante la negativa del reo a confesar. La sentencia está dividida en dos partes, en la primera se mandó que le dieran doscientos azotes, por hacer embustes considerados como brujería y por usar malas yerbas y otros productos para causar daño. Por reincidir en tales actividades, se le sentenció a destierro perpetuo a un presidio. En la segunda parte, por constar en el proceso que era un hombre deshonesto y vicioso, con fama de brujo, por la que todo el pueblo le temía, se le condenó a ser desterrado de su pueblo y de todos aquellos en que se hablara lengua chiapaneca durante ocho años, sentencia que se hizo pública para ejemplo de otros. Ejecutar la condena corrió a cargo del gobernador del pueblo, don Antonio de Morales.

La sentencia contra Diego de Vera, encontrado culpable de “brujería y hechicería”, fue dictada por el provisor del obispado, Nicolás Fernández de Montes de Oca. De Vera fue condenado a 50 azotes de aldabilla, a dos años de destierro de su pueblo, a servir sin sueldo durante un año en las obras de la catedral y del convento de monjas de la Encarnación y a pagar las costas del proceso.

Notificada la sentencia al reo y a su defensor la aceptaron, no sin alegar inocencia y pedir que la pena corporal le fuera conmutada por estar enfermo. La apelación fue denegada.

Los inculpados en el proceso de Jiquipilas, iniciado en enero de 1685 y concluido en abril de 1686, fueron sentenciados por el obispo Núñez de la Vega en Ciudad Real, a donde habían sido trasladados.

En atención a que Antonio de Ovando y Nicolás de Santiago habían estado encarcelados desde julio de 1685, a que fueron azotados en las calles de Ocozocoautla y puesto que habían abjurado de las supersticiones, fueron absueltos por el obispo, quien mandó que De Ovando permaneciera un año en Ciudad Real al servicio del colegio de la Compañía de Jesús y De Santiago debía permanecer toda su vida, mientras el prelado no mandara otra cosa, sirviendo en el convento de San Francisco; si no cumplían con tales disposiciones serían condenados a recibir 200 azotes más lo que el obispo dispusiera.

Roque Martín también fue absuelto por el diocesano, en virtud de haberse apartado de las supersticiones desde hacía más de un año, así como por el arrepentimiento que mostraba. Se le impuso, sin embargo, una pena pecuniaria: “que de lo mejor parado de sus bienes dé y satisfaga doscientos tostones de cuatro reales cada uno”; dinero que se aplicaría a la construcción de una ermita dedicada a San Miguel en el cerro de culto, obra que estaría a cargo del cura De Sotomayor. Además, mandó que Martín fuera entregado al prior de Santo Domingo para ser instruido en la religión sin especificar durante cuánto tiempo debía permanecer en Ciudad Real, pero indicando que si salía de la ciudad se haría acreedor a doscientos azotes.

En el caso de Nicolás Fabián el provisor Juan de Santander dictó sentencia, después de haber tomado la ratificación de los testigos en que descubrió que el cura Oliver había falseado algunas de las declaraciones en contra de Pedro Gerónimo por estar enojado con él; el juez examinó a Fabián con el fin de determinar su culpa, considerándolo delator falso, pues aceptó haber mentido en algunas cuestiones.

El provisor declaró libre de sospechas a Gerónimo Pérez por falta de pruebas. A los hermanos del enfermo de susto, Agustín Díaz, que llevaron a cabo prácticas supersticiosas, les mandó que renegaran de sus errores y se confesaran. A Nicolás Fabián lo calificó de embustero,

alborotador y supersticioso, y por ello mandó encarcelarlo y ponerle grilletes y lo sentenció muy inquisitorialmente a que, montado en un burro con coraza en la cabeza, fuera paseado por las calles de Escuintla; a que se le aplicaran cien azotes; que fueran pregonados sus delitos y después vuelto a encarcelar para trasladarlo a Ciudad Real, donde debía prestar servicio por dos años en la obra que el obispo decidiera.

En el proceso de San Andrés resultaron como principales culpados seis indios y como implicados o cómplices otros cinco. El obispo Polanco mandó que todos fueran amonestados por fray Tomás Luis Roca, quien les daría una plática doctrinal para que luego hicieran una profesión de fe y renegaran de sus prácticas y creencias idolátricas. Deberían también ser informados sobre las penas a que se harían acreedores si volvían a reincidir, y habrían de confesarse con su cura José Ordóñez y Aguiar.

El prelado sentenció además a los “culpables” a asistir durante cuatro meses a la misa mayor celebrada en la parroquia de Chamula, con una vela encendida en las manos. Los “cómplices” harían idéntica penitencia, pero sólo durante dos meses.

Polanco mandó también que los curas Ordóñez y Morales, fray Tomás y las autoridades indias del partido fueran acompañados de todas las personas necesarias para destruir la cueva.

Respecto al cumplimiento de lo mandado por el obispo, el expediente nos informa que fray Tomás cumplió con la parte que le correspondía, sin embargo, él mismo informa que sólo cuatro indios se presentaron ante el cura de Chamula y que las autoridades indias no buscaron ni aprehendieron a los restantes. Asimismo, le comunica que la cueva no fue destruida por la falta de cooperación de los indios, los altos costos y la carencia de protección militar necesaria, ya que los indios estaban alborotados.

Aunque en el expediente contra los indios de Sayula y Ostuacán no aparece la sentencia dada por el obispo Fuero, sí consta la orden de que fuesen aprehendidos y trasladados a Ciudad Real, así como el dictamen emitido por el promotor Ramón Ordóñez, el cual consideró que la investigación, sin necesidad de un juicio, permitía aplicar una pena ordinaria,

la más conveniente, a su juicio, era darles instrucción religiosa con el fin de lograr su arrepentimiento, que denunciaran a sus maestros y entregaran sus calendarios y reportorios.

Ordóñez consideró también que en virtud de las cartas escritas por los reos desde la cárcel de Ciudad Real, en que dan cuenta de no tener con qué mantenerse ni quién les lleve alimentos por la lejanía de sus pueblos, lo más adecuado sería que fueran depositados en los conventos de la ciudad para ser adoctrinados.

CAPÍTULO 3

Los procesos en Chiapas

Notas sobre el grupo en estudio

En la época en que se realizó la conquista española, la familia lingüística mixe-zoque-popoluca ocupaba un gran territorio que incluía todo el istmo de Tehuantepec y las planicies costeras de los actuales estados de Chiapas, Tabasco y Veracruz. Los zoques residían en la parte occidental de Chiapas y en las regiones colindantes de los estados de Tabasco, Veracruz y Oaxaca.¹ De acuerdo con estudios de lingüística histórica los integrantes de esta familia constituían, hasta aproximadamente el año 1600 a. C., un solo idioma, que a partir de ese periodo empezó a diversificarse y sus miembros constituyentes a moverse hacia el norte, el este y el sudeste, lo cual indica que por lo menos desde entonces han ocupado la misma región geográfica.²

Campbell y Kaufman³ han señalado la coincidencia de la distribución territorial de los olmecas con la de la familia mixe-zoque-popoluca. Según Lee, también hay coincidencia entre la fecha glotocronológica (1600 a. C.) que marca la diversificación del tronco lingüístico original,

¹ Norman D. Thomas, "La posición lingüística y geográfica de los indios zoques", *ICACH*, I (19), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1970; Norman D. Thomas, *The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 36), 1974.

² Thomas A. Lee, "La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas", en *Memorias de la Primera Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*, 1986, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, 1989, pp. 11-12.

³ Lyle Campbell y Terrence Kaufman, "A Linguistic Look at the Olmecs", *American Antiquity*, 41, 1, Washington, 1976, pp. 80-89, citados por Lee, "La lingüística histórica...", pp. 25-26.

con la fecha de inicio de la cultura olmeca en San Lorenzo (1150 a. C.). El análisis lingüístico llevado a cabo por los autores mencionados se basa en el préstamo de términos relacionados con cultivos básicos mesoamericanos (frijol, calabaza, tomate, jícara, cacao, etcétera), rituales y calendáricos, que hizo la familia mixe-zoque-popoluca a otras lenguas como la totonaca, las mayas y la nahua, dato que, entre otros, les permite postular la hipótesis de que los olmecas eran hablantes de mixe-zoque.

Evidencias muy antiguas de ocupación del área zoque de Chiapas las ofrece la cueva de Santa Marta en el occidente de ese estado, pues sus materiales pueden fecharse en el periodo arcaico (7000 a 3500 a. C.), particularmente en sus cinco primeras ocupaciones (niveles 10 a 6) que corresponden al horizonte lítico. El quinto nivel proporciona evidencias de agricultura e inicio del trabajo en cerámica y corresponde al horizonte preclásico (1500 a 1000 a. C.), mientras que los otros niveles ofrecen materiales mezclados del preclásico, clásico y posclásico.⁴ Por otro lado, la cerámica de Santa Marta⁵ se distribuye en una amplia región que va desde Ocozocoautla hacia la costa del Golfo, la Depresión Central de Chiapas y la costa del Pacífico, lo que permite vislumbrar las redes de comercio y comunicación del área.⁶

Aunque arqueológicamente no se han estudiado los sitios de la región partiendo de una consideración de área zoque, se han llevado a cabo varios estudios en el territorio ocupado por la etnia, Lee⁷ ofrece un apretado resumen de los diferentes periodos arqueológicos de la región, en que muestra las relaciones con otras áreas y culturas. Según Lowe⁸ la

⁴ Román Piña Chan, *Atlas arqueológico de la República Mexicana 3. Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, pp. 13-14; Joaquín García-Bárcena y Diana Santamaría, *La Cueva de Santa Marta Ocozocoautla, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 11), 1982, pp. 9-39.

⁵ Diana Santamaría, "Cerámica", en García-Bárcena y Santamaría, *op. cit.*, pp. 41-141.

⁶ Carlos Navarrete, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", *ICACH*, 7-8 (25-26), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1973.

⁷ Lee, "La lingüística histórica...".

⁸ Gareth W. Lowe, "Los olmecas, mayas y mixe-zoques", en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e Historia de los Mixe-Zoques y Mayas* (Homenaje a Frans Blom), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Brigham Young University, UNAM, 1983.

falta de atención sobre los zoques, desde el punto de vista arqueológico, se ha debido a la presencia de los grupos chiapanecas asentados en la capital zoque de Chiapa [de Corzo] y a los nahuas en el norte y la costa de Chiapas, estos grupos fueron responsables de la contracción del territorio ocupado por los zoques, fenómeno que se acentuó con la llegada de los españoles y que fue estudiado por Reyes García⁹ y Velasco Toro.¹⁰

En lo que respecta a los documentos sobre zoques que aquí analizo, dividí el área ocupada por la etnia en dos regiones: una correspondiente a las tierras bajas de la Depresión Central, que incluye los pueblos de Tuxtla, Ocozocoautla, Jiquipilas, Tacuasintepec y Santa María Magdalena de la Pita, los tres últimos desaparecidos durante el siglo XVIII.¹¹ Región que prácticamente ya no cuenta con hablantes de la lengua zoque y en la que durante la Colonia se establecieron gran cantidad de estancias y fincas en que se utilizaba la mano de obra indígena y donde además se introdujeron grupos de esclavos negros, tema hasta hoy poco estudiado en la historia del Chiapas colonial. La presencia de negros en la región y su mestizaje con los indios podría ayudar a explicar en parte el proceso de aculturación al parecer más rápido y efectivo en esta zona, pero esto no es más que una conjetura. La desaparición de pueblos del área —sólo San Pedro Jiquipilas fue repoblado— podría sugerir que en la zona del valle de Jiquipilas-Cintalapa, la cultura zoque haya prácticamente desaparecido alrededor de la tercera década del siglo XVIII, pero conviene recordar que ésa es una de las regiones menos estudiadas de Chiapas, no sólo en el periodo colonial sino también en la actualidad. La permanencia de dos poblados, Ocozocoautla y Tuxtla, indica que éstos eran pueblos antiguos con una población considerable en los que además, de alguna manera, los

⁹ Luis Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La Palabra y el Hombre*, 21, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

¹⁰ José M. Velasco Toro, "Perspectiva histórica", en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.

¹¹ Archivo General del Estado de Chiapas, "Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitas, Coneta, Suchitepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa. 1733-1734", *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 4, Tuxtla Gutiérrez, 1954, pp. 31-32.

indios lograron conservar sus recursos. Por ejemplo, en 1804, Ocozocoautla tenía diez cofradías con un capital de 395 pesos, 4 reales, 67 cabezas de ganado vacuno y 358 de caballar,¹² y Tuxtla en ese mismo año contaba con catorce cofradías y hermandades con un capital de 949 pesos, 7 reales y 80 cabezas de ganado caballar de la cofradía del barrio de Santo Domingo.¹³

En la segunda región incluyo los pueblos de Quechula, Tecpatán, Sayula y Ostuacán. El primero de ellos jugó un papel importante como puerto fluvial durante la época prehispánica y colonial para el comercio con la costa del Golfo por medio del río Grijalva. Tecpatán, por su parte, fue el punto de partida para la evangelización de la región zoque de Chiapas y Tabasco; en él se llevó a cabo una congregación de cuatro pueblos en el siglo XVI y se fundó el convento desde el que se administraría el área.¹⁴ Ostuacán y Sayula eran pueblos dependientes del curato de Magdalena Coalpitán, que según algunos autores fue la cabecera de uno de los cacicazgos prehispánicos zoques.¹⁵

Para la localización de los poblados zoques en la época colonial véase el mapa que tomé de Thomas¹⁶ y al cual adicione alguna información sobre las montañas sagradas de que tratan los documentos, corregí la información sobre Santa María Magdalena de la Pita, Tacuasintepec y los pueblos de Soconusco a que hago referencia, esta última corrección está apoyada en Gasco,¹⁷ gracias a cuyos estudios sabemos ahora que el pueblo de Ocelocalco quedó totalmente abandonado hacia fines del siglo XVIII.

Algunos de los pueblos en que se llevaron a cabo los procesos fueron administrados por la orden de predicadores —Chiapa, Tuxtla, Quechula, Sayula, Ostuacán y Tecpatán— durante casi todo el periodo colonial,

¹² AHD, 1804b.

¹³ AHD, 1804a.

¹⁴ Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores, Libros I y II*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, XXVIII), 1977, p. 515.

¹⁵ Velasco Toro, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹⁶ Thomas, *The Linguistic, Geographic...*

¹⁷ Janine Gasco, *Cacao and the Economic Integration of Native Society in Colonial Soconusco, New Spain*, Santa Bárbara, 1987, tesis (doctorado en Antropología), Universidad de California.

aunque al final al llevarse a cabo el proceso de secularización terminaron en manos de clérigos. Los otros pueblos: San Andrés, Ocelocalco, Jiquipilas, Ocozocoautla, Magdalena la Pita y Tacuasintepec, aunque estuvieron bajo la administración dominica fueron secularizados ya desde los siglos XVI y XVII.

Antecedentes

Como bien señalan López Austin,¹⁸ para los nahuas, y Ruz,¹⁹ para los mayas, desde el principio de la Conquista la religión mesoamericana fue combatida firmemente: se destruyeron templos e imágenes de los dioses, se persiguió y castigó a los administradores del culto y se formularon leyes en contra de aquellos indios que continuaran practicando la religión prehispánica. Esta destrucción de la estructura jerárquica y de los lugares de culto dio lugar a una nueva forma —oculta, encubierta, “ilegal”— de religión. Sobrevivieron escasos sacerdotes de aquellos que sabían leer los libros antiguos, y otros que practicaban el arte de curar, quienes se dieron a la tarea de formar a algunos miembros del pueblo para perpetuar las antiguas tradiciones, como lo muestran los casos antes resumidos sobre los indios que persiguió Zumárraga, en el centro de México, o Landa, en Yucatán.

La información sobre la religión de las etnias de Chiapas al momento de la Conquista es pobre, ya que se reduce a la ofrecida por Bernal Díaz del Castillo (que citamos arriba), misma que se refiere particularmente a los chiapanecas y no permite explicar cómo era la organización religiosa y qué diferencias, si las había, existían de una etnia a otra. Desgraciadamente,

¹⁸ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15), 1973, p. 76.

¹⁹ Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en Mario Humberto Ruz, María del Carmen León Cázares y José Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Serie Regiones), 1992.

para Chiapas no contamos con obras como las que permiten reconstruir la vida indígena del centro de México, tenemos que conformarnos con los escasos datos que nos proporcionan algunos informes de obispos y las obras de Tomás de la Torre, Francisco Ximénez y Antonio de Remesal. Haremos breve referencia a éstos con el fin de introducir este capítulo, puesto que el documento más temprano que trabajamos data de 1676, esto es, a más de ciento treinta años de iniciado el proceso de evangelización por la orden dominica en Chiapas. Esta insuficiente información sobre las prácticas y creencias religiosas alrededor del siglo XVI y buena parte del XVII realza el valor de los documentos que presentamos.

Nada sabemos sobre la labor de cristianización emprendida por el clero secular en Chiapas a partir de la Conquista y no va a ser sino hasta 1538 cuando se erija e instituya el obispado de Chiapa, por bula de Paulo III:

Y así como entre las demás Provincias de las islas de las Indias últimamente descubiertas [...], se encuentra una llamada Chiapa, cuyos naturales no han recibido la Ley divina; y el mismo Carlos Emperador y Rey, desea piadosamente que en la misma Provincia, sujeta a su temporal jurisdicción, se extienda el conocimiento del gloriosísimo nombre de Aquel de quien es “la tierra y en cuanto en ella contiene; el mundo y todos sus habitantes”, y lleguen sus referidos naturales a la luz de la verdad y se consiga la salvación de las almas.²⁰

El primer obispo designado, en la misma fecha de creación de la diócesis, fue fray Juan de Ortega, quien renunció a ella sin consagrarse; para sucederlo fue elegido Juan de Arteaga, el cual hizo la erección de su diócesis en Sevilla en febrero de 1541, antes de salir para las Indias.²¹ No llegó a su obispado, pues falleció en Puebla en septiembre del mismo año.²² El

²⁰ Eduardo Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1528-1978*, Tuxtla Gutiérrez, Área de Humanidades-Universidad Autónoma de Chiapas, 1978, p. 11.

²¹ Flores Ruiz, *op. cit.*, p. 87.

²² Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, I, Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 175 y 189), 1964, p. 302; Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, p. 265.

tercer obispo electo, y el primero en llegar a la provincia, fue fray Bartolomé de las Casas. Una vez que aceptó el obispado, Las Casas se dirigió a Toledo, en donde celebraba capítulo provincial la orden de Santo Domingo, a solicitar religiosos para que le acompañaran y apoyaran su labor.²³

Llegado a su diócesis en marzo de 1545, Las Casas, a quien ya había precedido su fama como “defensor de los indios”,²⁴ trató de aplicar las *Leyes Nuevas*, particularmente aquellas que se referían a la libertad de los esclavos indios, redactó los *Avisos y reglas para los confesores de españoles*, que tantos problemas iban a causarle a él y a los confesores que designó.²⁵

Poco tiempo después de instalados en Ciudad Real, los dominicos entraron en conflicto con los vecinos españoles al manifestar su apoyo al prelado. Los españoles les retiraron entonces toda ayuda y las limosnas, por lo que los frailes decidieron dejar la ciudad e ir a buscar algún pueblo en donde fundar un convento y empezar su labor de evangelización. Para ello eligieron al vicario Tomás Casillas, Tomás de la Torre, Jordán de Piamonte y Jerónimo de San Vicente, quienes acompañados de Gregorio Pesquera como intérprete en lengua mexicana, partieron rumbo a Chiapa de los Indios pasando por Zinacantan e Ixtapa. En Chiapa, su encomendero Baltasar Guerra les preparó un gran recibimiento, sin embargo, pronto entrarían en conflicto.²⁶

²³ Sobre la formación del grupo de dominicos reclutados por fray Bartolomé de las Casas y su viaje a España, véanse Tomás de la Torre, *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas*, prólogo y notas de Frans Blom, México, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1974; Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 271-362; Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, pp. 307-375.

²⁴ Sobre la postura de Las Casas como “defensor de los indios” y su actividad previa a la aceptación del obispado, véanse Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, libros II, III y IV; Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, libro II.

²⁵ El confesionario que promulgó en marzo de 1545 fue mandado recoger por cédula real de 28 de noviembre de 1548. Manuel Giménez Fernández, “Bartolomé de las Casas en 1552”, en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, I, facsímil de la edición de Sevilla, 1552, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso, trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana, 41-42), 1974, p. XXVII.

²⁶ Sobre el recibimiento que les dispensó el encomendero de Chiapa y sobre los conflictos posteriores con él, véanse Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, pp. 407-415 y 442-487; Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 370-381, 399-411 y 442-452; André Saint-Lu, “Colons et missionnaires en Amérique au XVI^e siècle. Un conflit

Fue en el pueblo de Chiapa en donde los dominicos, en presencia del obispo Las Casas, empezaron a diseñar la forma en que emprenderían su labor en la provincia. Así, acordaron:

[...] que por ahora se guarde nuestra división, que no sea a lugares distantes, ni tan apartados como V.S. dice. Necesidad por necesidad, la de esta tierra es tan grande como todos vemos. Ninguna provincia la puede padecer mayor, y parece que el acudir a remediarla, más que la de otras partes, nos obliga el haber salido de nuestra casa y provincia determinadamente para ésta; y así ya que la cabeza, que es Ciudad Real, no nos quiere recibir, como se ve, junto a ella hagamos nuestra morada. Lugares hay muy populosos en donde podamos fundar convento y salir de allí a predicar la tierra los unos cerca de los otros; y si muriese algún religioso o cayere enfermo, fácil cosa será enviar con brevedad a otro en su lugar, antes que lo que él ha doctrinado y enseñado a los indios se les olvide y tenga lugar el demonio de volverse entre ellos.²⁷

Sin embargo, el diocesano logró convencer a fray Tomás Casillas de que enviara a algunos a la lejana provincia de Soconusco, eligiendo a cinco del grupo. Asimismo, el vicario les planteó la propuesta del prelado para que también fueran a trabajar a la llamada “tierra de guerra”, Tezulutlán. Fray Tomás autorizó que fueran dos que libremente lo decidieran.

El resto de los frailes se repartió en la provincia de la siguiente manera: en Chiapa, Tomás Casillas, Rodrigo de Ladrada, Alonso de Villalba, Vicente Núñez, Pedro Calvo, Diego Calderón y Pedro Rubio (lego). A Zinacantan fueron Jordán de Piamonte y Pedro de la Cruz, y a Copanaguastla, Domingo de Ara, Alonso de la Cruz,²⁸ Jorge de León y Cristóbal Pardavé.²⁹

tragi-comique: Baltasar Guerra, Las Casas, et les dominicains de Chiapa”, *Cahiers des Amériques Latines*, 2, París, 1968, pp. 60-72.

²⁷ Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, p. 415.

²⁸ Se acordó que una vez que estuvieran sanos se les agregarían Tomás de la Torre y Alonso de Portillo.

²⁹ Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, pp. 416-417; Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 385-386. De las primeras fundaciones dominicas en Chiapas, la única que ha sido estudiada es la del convento de Copanaguastla, así como la obra lingüística de su evangelizador. Véanse Domingo de Ara, *Vocabulario de la lengua tzeldal*

Una vez repartidos en estos tres pueblos los dominicos emprendieron la tarea de aprender las lenguas locales, lo que al decir de los cronistas que venimos citando realizaron bien y en poco tiempo. Fray Pedro Calvo, por ejemplo, puso:

Tanto fervor a aprender la lengua [de Chiapa] que casi se olvidaba de sí, en la mesa y en el coro se estaba como pasmado; y así la supo tan en breve que parece increíble. Antes de un mes, a los veinte días, predicaba ya y doctrinaba la gente y en tres meses la supo tan perfectamente que los indios estaban espantados, y así él era el que trataba de la doctrina.³⁰

La región habitada por los zoques no fue visitada por los dominicos sino hasta 1546. Fray Tomás de la Torre dice al respecto:

Más había ya de un año que estábamos en estas tierras y gran parte de estas gentes había oído el evangelio y doctrina de nuestro señor excepto la provincia de los Zoques, adonde no habíamos aportado por ser de otra lengua y algo a trasmano, aunque comienza aquella nación desde junto a Chiapa; y así le éramos extraños y no parecíamos haber venido para ellos; pero doliéndonos el padre vicario de ellos determinó, pasada la pascua de resurrección del año segundo de nuestra venida, de irlos a ver y llevó consigo a fray Alonso de Villalba, que sabía buena parte de la lengua de Chiapa, y anduvieron toda la provincia sin dejar pueblo de ella, aunque son mas de 60 lenguas.³¹

El dominico describe la provincia como una zona muy fértil y productiva y anota que Villalba aprendió rápidamente la lengua, al igual que el vicario Casillas aunque éste se tardó para ello un poco más. La visita

según el orden de Copanabastla, edición de Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 4), 1986; Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH (Monografías, 2), 1985.

³⁰ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, p. 386.

³¹ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, p. 442.

duró aproximadamente cinco meses e incluyó los pueblos zoques de la provincia de Tabasco, llegando hasta el último de los poblados, rumbo a Coatzacoalcos, llamado Caschuluc. La provincia volvió a ser visitada por fray Tomás Casillas y fray Alonso de Villalba en 1547.³²

La relación de De la Torre nos proporciona información, aunque escasa, sobre las primeras congregaciones de pueblos llevadas a cabo por los dominicos. Al decir del cronista éstas pudieron llevarse a cabo a partir de la aplicación de la Ley de liberación de los esclavos indios, cuando fue a la provincia de Chiapas el visitador de la Audiencia de Guatemala, Gonzalo Hidalgo de Montemayor, a aplicar las leyes y tasar los pueblos en 1549.³³

Los pueblos que se mencionan como congregaciones son cinco en Ixtapa, tres en Chamula y cuatro en Tecpatán, aunque se refiere que también se llevaron a cabo otras en los territorios tzotzil y tzeltal. Este “reducir a poblado” a los indios que vivían dispersos permitió a los frailes una más fácil campaña de evangelización. Unos años después se fundaría en Tecpatán el convento que administró el área, incluyendo los pueblos zoques de Tabasco.

Fray Antonio Pamplona congregó otros pueblos zoques en los valles de la Depresión Central de Chiapas, pues había:

[...] con grandes trabajos y fatigas juntado tres pueblos grandes, que los dos se llamaban las Xiquipilas, y el tercero Teguancintepec, que a la sazón estaba administrado por el padre fray Pedro Fernández, y levantado en Xiquipila la grande las paredes de una muy suntuosa iglesia.³⁴

Ximénez dice que los pueblos eran dos y formaban un curato, se llamaban “Xipilas y Ocozocoutla”.

Los dos autores señalan que durante el capítulo celebrado en Ciudad Real en 1584 se presentó el obispo dominico Pedro de Feria, a solicitar algunos de los pueblos administrados por la orden para darlos a clérigos.

³² Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 442-443, 453 y 466.

³³ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 512-513.

³⁴ Remesal, *Historia general de las Indias...*, II, p. 393.

Los pueblos del valle de Jiquipilas fueron entonces otorgados al licenciado Jerónimo Rico de Rivera, tesorero de la catedral. Éste, según De Remesal,³⁵ no era buen cura, pues seis meses después abandonó los pueblos y regresó a la catedral; fue sustituido por el bachiller Juan Córdoba Sarmiento. El curato de Ocozocoautla-Jiquipilas fue, pues, el primero que se secularizó en la región zoque.³⁶

Sobre el estado moral en que encontraron los dominicos a los indios, De Remesal, siguiendo la crónica de fray Tomás de la Torre, dice:

La idolatría en los infieles era tan pública como antes. A las puertas de las casas sacrificaban cada uno a su ídolo, mataba perros, venados, papagallos, tórtolas y otras aves, quemaba incienso, copal, estoraque y yerbas olorosas: y el español que pasaba y lo veía no hacía más caso de ello que de quemarse leña en la cocina de su casa. Estos sacrificios eran muy ordinarios: al sentirse la mujer preñada, al nacer el hijo, al ponerle nombre, al destetarle, al casarle, al ir a la feria, al partirse a la guerra; y otras obras menores que éstas. El sembrar el maíz, el recoger el cacao, hasta el urdir la tela se hacía con sacrificio. Los que eran bautizados no tan en público, en el monte tenían sus ídolos, allá les hacían fiestas y sacrificios, algunas veces solos y otras con sus familias. Las costumbres eran peores que en su infidelidad: porque demás que ningún vicio antiguo perdieron, particularmente de la sensualidad, se les añadieron algunos que vian en los cristianos y no los tenían por tales: y el que antes de bautizado, no hurtaba, no juraba, no mataba, no mentía, no robaba mujeres, si hacía algo de esto después de bautizado, decía: ya me voy haciendo un poco cristiano; y como los caciques no los podían castigar, como cuando eran señores absolutos, y el

³⁵ Remesal, *Historia general de las Indias...*, II, p. 393; Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los Predicadores, Libro VII*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, XXV), 1971, p. 45.

³⁶ Llama la atención el que Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, I, México, Era, 1985, p. 51, interpretando erróneamente a Remesal, al cual cita, diga exactamente lo contrario: “En 1584, el obispo fray Pedro de Feria concedió también a los dominicos algunos pueblos ‘en que se sirviesen y sustentasen’, entre ellos tres pueblos zoques del valle de Cintalapa”.

español, como le pagasen sus tributos, no se les daba nada de cuantos males e insultos hiciesen, eran peores los indios bautizados que los infieles.³⁷

La cita anterior nos da una idea de la situación a que se enfrentaron los frailes: por un lado, la nula formación cristiana del común del pueblo y el mantenimiento de una serie de prácticas tradicionales y, por el otro, la falta de un apoyo de parte de los vecinos españoles para combatir esas costumbres, mientras siguieran obteniendo beneficios de los indios.

Los evangelizadores de Chiapas, al igual que los de otras regiones, no sólo no encontraron apoyo en las autoridades locales aliadas de los encomenderos para la predicación y la atracción de los indios hacia la nueva fe, sino que incluso vieron estorbada su labor, lo que provocó que fray Tomás de la Torre, prior del convento de Santo Domingo de Ciudad Real, solicitara el apoyo de la Audiencia de Guatemala.

El 16 de octubre de 1570 la Audiencia de Guatemala libró una real provisión ordenando que se permitiera a los religiosos, que tuvieran autorización del obispo, castigar y corregir a aquellos indios que se negaran a la cristianización, asimismo, mandaba que si era necesario el auxilio de las justicias españolas o indias para los casos leves de desobediencia éstas se lo brindaran. La provisión puntualiza que para casos graves los frailes podían acudir en solicitud de ayuda ante el alcalde mayor y demás autoridades de la provincia.

Para los casos de recurrencia en la idolatría se había mandado desde 1560, en el capítulo de la orden celebrado en Ciudad Real, que los indios no deberían ser castigados por los religiosos sino que se remitirían al obispo.³⁸

Sabemos por De Remesal que hubo una serie de disposiciones reales y de la orden dominica en el sentido de investigar sobre la religión prehispánica y escribir libros que la describieran con el fin de poder erradicarla. Sin embargo, él no nos ofrece la información, a pesar de puntualizar que “de los ídolos de la provincia de Comitlán y Chiapa, y algo de los tzoques,

tuve bastante noticia y todo lo ordené y compuse”; argumentando que la materia no tenía sentido, por lo que resultaba igual imaginarla; además consideraba peligroso reproducir esa información, pues podía caer en manos de los indios y dar pie para que éstos volvieran al antiguo culto.³⁹

Sabemos por De la Torre que los primeros dominicos destruyeron algunos ídolos al poco de haber llegado a Chiapas:

A nosotros nos tenían muchos de los otros principales engañados diciendo que ya habían dado los ídolos los tiempos pasados; pero cuando la misericordia del señor les abrió los ojos para que entendiesen su doctrina, descubrieron tanta infinidad de ídolos los quelenes que son más vecinos nuestros, que no se pueden contar y la primera quema solemne de ídolos que se hizo fue en Zinacantan, día de nuestro padre San Francisco, donde se juntaron los ídolos que allí se hallaron y de los otros pueblos comarcanos y se quemaron con grandes fiestas; salían a verlos las mujeres y la gente común que no los había visto y dábanles de palos y escupíanlos y espantábanse de lo que sin ver toda su vida habían reverenciado. Después se hicieron otras quemas públicas en la ciudad y en otras partes, de los ídolos de la nación que llaman Zendales y de algunos quelenes. También se descubrió mucha miseria en los Zoques.⁴⁰

Desgraciadamente no se han encontrado, hasta ahora, los procesos contra los indios que guardaron los ídolos, procesos que con seguridad se llevaron a cabo. Sólo sobre uno de ellos, sucedido en 1584, tenemos noticias, pero tan escuetas que impiden reconstruirlo. No obstante, uniendo los datos proporcionados por el obispo fray Pedro de Feria con los de Ximénez y De Remesal podemos formarnos una idea.⁴¹

³⁷ Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, pp. 421-422.

³⁸ Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, p. 432.

³⁹ Remesal, *Historia general de las Indias...*, I, pp. 419-420.

⁴⁰ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 509-510.

⁴¹ El cual ha sido varias veces publicado, por primera vez en 1899 en los *Anales del Museo Nacional de México*; en 1911 por el obispo de Chiapas, Francisco Orozco y Jiménez, en la *Colección de documentos inéditos relativos a la iglesia de Chiapas*; en 1953 por Ediciones Fuente Cultural y en 1989 por el Fondo de Cultura Económica, en edición facsimilar de la primera edición.

El obispo presentó un informe en el que apunta que estando en el pueblo de Chiapa en septiembre del mencionado año y después de leído el edicto de visita, se presentaron varios indios a denunciar a otros de ese pueblo y del de Suchiapa y por el proceso se supo que:

[...] había una cofradía de doce indios que se intitulaban los 12 apóstoles, y que éstos salían de noche y andaban de cerro en cerro, y de cueva en cueva, y hacían sus juntas, y consultas, donde debaxo, y so color de religión trataban cosas de sus ritos, y culto del demonio, contra nuestra religión cristiana, y que traían consigo dos mugeres, a la una llamaban Santa María, y á la otra Magdalena con las cuales usaban muchas torpedades, hacen ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacían otros, y otras, y se espiritualizaban, y se convertían en Dioses, y las mugeres en Diosas, y que ellas como diosas habían de llenar y enviar los temporales, y dar muchas riquezas á quien quisiesen, y que tenían otras muchas supersticiones, y vanidades que parece frizar con la secta de los alumbrados.⁴²

El prelado asienta que para llevar a cabo la investigación había comisionado a fray Manuel Acosta, que hablaba la lengua chiapaneca y administraba el pueblo de Suchiapa, el cual llevó a cabo la pesquisa tomando declaraciones y recorriendo varias cuevas, en una de las cuales “hallaron un ídolo de los mas principales que aquella nación chiapaneca tenía en su infidelidad, el cual trajeron á casa donde yo [el obispo] estaba y también hallaron señales de sacrificios frescos”.⁴³

Según el informe del obispo el primer denunciado fue Juan Atonal, indio principal con fama de buen cristiano, que había colaborado con los

⁴² Pedro de Feria, “Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristiano”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías...*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 383-384. Los alumbrados son una secta de herejes españoles de los siglos XVI al XVIII. Según ellos se podía llegar al estado de perfección por medio de la oración, sin necesidad de practicar los sacramentos, y se podían realizar las acciones más reprobables sin cometer pecado.

⁴³ Feria, *op. cit.*, p. 384.

primeros dominicos que se establecieron en el pueblo. A decir de Feria, tenía más de 40 años de bautizado y 30 de confesar y comulgar. Los testigos en su contra lo señalaron como “idolatra, herege y amancebado, y cabeza de aquella cofradía de los 12 apóstoles”, llamada por los indios “la gran junta”. El diocesano afirma que los que declararon contra Atonal eran confiables ya que fueron sus parientes —nueras, yernos y cuñados— y sus criados, gracias a lo cual se supo que en su casa tenía un ídolo al que rendía culto y que negaba el sacramento de la confesión, pues decía “que para obtener el perdón de los pecados basta mirar al cielo, y que no era menester otra cosa, y que así lo hace él”.⁴⁴

Del informe se desprende que tanto Juan Atonal como su hijo Cristóbal —este último acusado de reincidir en incesto con su suegra, delito por el que ya había sido castigado— no fueron apresados de inmediato, pues tuvieron tiempo de ir a Guatemala a ampararse ante la Audiencia, por lo cual no podrían ser encarcelados a menos que el obispo consiguiera una provisión. Sin embargo, Feria, cuando iba camino a México para asistir al sínodo de obispos que se celebraría en esa ciudad, solicitó al corregidor del pueblo de Chiapa que apresara a los Atonal y a los demás que resultaran culpables en el proceso, que eran alrededor de veinte personas. Aunque el corregidor se negó en un principio a cumplir con la solicitud del prelado, tuvo que acceder cuando éste le mostró el proceso.

Feria muestra su preocupación por erradicar la idolatría de Chiapa, ya que al ser ése el pueblo más importante del obispado y en el que exteriormente se veía la práctica del cristianismo, si uno de sus principales, tenido por buen cristiano, había resultado “ser demonio”, temía “que este cáncer había cundido por todo el obispado”. Como ejemplo de ello nos informa tener presos a dos indios: uno tzeltal, Juan de la Cruz, nativo de Ocosingo, y a otro zoque, Juan Fernández, de Ocoatepec; agrega que era posible que en Zinacantan también hubiera estas prácticas, pues Juan Atonal mantenía una gran amistad con Cristóbal Arias y otros principales de ese pueblo.

⁴⁴ *Idem.*

Al tener que ausentarse del obispado y no contar con ningún clérigo capaz para llevar a cabo la investigación recurrió a fray Pedro Barrientos, prior del convento dominico de Chiapa, “por ser el religioso de más experiencia de las cosas de los indios que hay en la tierra y por ser el padre de aquel pueblo y conocerlos a todos y haberlos criado a todos, y saber su lengua mejor que ellos”.⁴⁵

El obispo escribió al vicario de los dominicos enviándole copia del proceso, para que comisionara a Barrientos o, en su defecto, a fray Lope de Santoyo o fray Lucas Gallegos, cualquiera de los cuales debería actuar acompañado del provisor Rico, quien no podría sentenciar a menos que estuviera acompañado por alguno de los siguientes dominicos: Alonso de Noreña, Francisco Marieta o Pedro Barrientos.

Antes de partir para México, desde el pueblo de Chiapa, el prelado escribió a la Audiencia de Guatemala remitiendo una copia del proceso y solicitando al presidente que él también escribiera al vicario general de los dominicos para que éste ordenara a fray Pedro Barrientos que se ocupara del asunto, pero al obispo no le salieron bien las cosas; su carta molestó a la Audiencia y ésta actuó al contrario: escribió al superior dominico pidiendo que prohibiera a Barrientos, o a cualquier otro fraile, aceptara la comisión del prelado.⁴⁶

La Audiencia no se conformó con lo anterior sino que mandó una provisión al bachiller Rico, ordenándole respetar una de las cláusulas contenidas en una bula de Gregorio XIII sobre la bula de Santa Cruzada, en la cual se establecía que, sin quitar a los obispos la facultad de juzgar a los indios por idolatría o herejía, éstos podían ser absueltos por otros foros.⁴⁷

El conflicto entre la Audiencia y el provisor continuó, pues este último contestó la orden diciendo que no juzgaría más que acompañado de uno de los frailes mencionados. El fiscal de la Audiencia tomó la defensa de

⁴⁵ Feria, *op. cit.*, p. 386.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 386-387; Mario Humberto Ruz, *Chiapas Colonial: dos esbozos documentales*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Cuadernos, 21), 1989, p. 25.

⁴⁷ Feria, *op. cit.*, p. 387.

los indios, alegando que habían sido maltratados y pidiendo su libertad; se despachó entonces otra provisión ordenando esto último, por lo cual el corregidor de Chiapa liberó a los acusados y a los indios de Ocosingo y Ocoatepec. Los chiapanecas volvieron triunfantes a su pueblo y Juan Atonal fue reelecto para el cargo de alcalde (a pesar de estar prohibida la reelección), y su hijo obtuvo el puesto de regidor.⁴⁸

El obispo Feria explica que estos “favores” de las autoridades civiles para con los acusados del proceso se debían a que éstos habían dicho al alcalde mayor de Chiapa, Juan de Mesa Altamirano, que en Chiapa y los pueblos a él sujetos habían doscientos tributarios escondidos.

El prelado informa que durante la realización de su visita en 1584, después de leer a todo el pueblo congregado una real cédula en la que se referían los agravios que sufrían los indios y en que se mandaba a los obispos que los defendieran y en caso de que los abusos no se corrigieran los diocesanos lo comunicaran al rey, se presentaron ante él entre 80 y 100 indios ancianos a quejarse de que se les obligaba a tributar estando reservados de pagar el tributo. Para comprobar esta denuncia mandó a llamar a los principales del pueblo y entre ellos a un hijo de Juan Atonal, Pedro Mata, uno de los que habían avisado sobre los tributarios escondidos, razón por la que las autoridades civiles le habían dado el cargo de gobernador del pueblo, a quien nombró intérprete para tomar testimonio a los denunciantes. De las denuncias resultó que la tasa de tributos estaba alterada y por ello hacían pagar a los reservados por órdenes del corregidor.⁴⁹

Éstas eran las razones del apoyo brindado por las autoridades de la Audiencia y de la provincia de Chiapa a los inculpados.

Ignoramos cuál fue la respuesta al informe del obispo, sin embargo, sabemos por De Remesal⁵⁰ y Ximénez⁵¹ que finalmente fray Pedro Barrientos se hizo cargo de la investigación. Al respecto en la obra de Ximénez se asienta que:

⁴⁸ *Ibid.*, p. 388.

⁴⁹ Lo que significaba un aumento en la tasa de tributos de esos pueblos y en consecuencia un beneficio para el alcalde mayor, Feria, *op. cit.*, pp. 390-392.

⁵⁰ Remesal, *Historia general de las Indias...*, II, pp. 424-425.

⁵¹ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, p. 510.

[...] En Chiapa, como tenían los ídolos tan guardados que ninguna noticia tenían de ellos el común del pueblo, su encomendero residía siempre entre ellos y presumía de hacer más que otros españoles, no había cosa pública y todos comunmente decían y creían haberse quemado los ídolos todos, pero fue así que al tiempo que los quemaban hubo sutilísimos y regilísimos indios que hurtaron algunos ídolos especialmente el suyo propio de Chiapa que llamaban Mavite, este era su gloria y bienaventuranza y jamás nadie lo vio desde los tiempos antiquísimos; con todo eso no creo que hay cristiano que más particularidades sepa de Cristo que ellos de este ídolo. Sabían su hechura de labores, pies, pecho y la significación de todo, y su principal culto era no casarse, no conocer mujer; para que así estuviesen más dispuestos a los vicios nefandos con que lo honraban. Este y otros ídolos habían en sumo secreto, a quien servían aun en nuestro tiempo como digo, pero pocos y en sumo secreto; a éstos y a otros hacían tantos sacrificios particulares personas, que cuando esta luz que he dicho alumbró a estas gentes para que nos descubriesen lo que pasaba hallamos los sacrificios junto al pueblo y en las mismas puertas de su casa. Guardó nuestro señor esta empresa para fray Pedro de Barrientos, [...] que vino [...], casi diez años después que nosotros [...] Este padre en fin halló el Maviti y la cofradía de sus servidores, y el señor obispo que ahora es, quemó los ídolos y al sumo sacerdote Juan Doche lo hizo en la ciudad esclavo perpetuo, y así sirve en la catedral con unos grillos.⁵²

De Remesal agrega que los “cofrados o capellanes” de Maviti fueron rigurosamente castigados por Barrientos y que después de concluido el proceso los indios entregaron los otros ídolos que escondían: “unos antiguos y otros modernos, que habían hecho después que les habían quitado algunos que tenían”.⁵³

Carlos Navarrete⁵⁴ reproduce un documento cuyo original data de 1597, donde constan las declaraciones de varios indios de los pueblos de Chiapa

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Remesal, *Historia general de las Indias...*, II, pp. 424-425.

⁵⁴ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, *Anales de Antropología*, XI, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1974, pp. 19-52. Trabajo en el cual el autor, además de reproducir el documento de nuestro interés, hace un análisis de varios datos sobre la religión de los chiapanecas utilizando otras fuentes.

y Acala, tomadas por el prior del convento de Santo Domingo de Chiapa “a requerimiento del señor obispo”, que en esa época era fray Andrés de Ubi-lla. Al acusarse a unos indios de idólatras y hechiceros se les hizo presentarse ante el prior, el cual los exhortó a confesar lo que supieran y a hacer penitencia y si se arrepentían serían absueltos del delito de apostasía.

Las preguntas formuladas por el dominico se refieren a los dioses e ídolos, los sacrificios que se les ofrecían, si practicaban la hechicería y quiénes eran los principales hechiceros de sus pueblos, así como si conocían el pecado que cometían y qué era lo que sabían de la religión católica.

Los indios interrogados fueron Francisco Sandoval Cumpí, anciano jefe del calpul de San Pedro y su mujer María Nuati; Juan Domingo Inpanuya, jefe de fiestas del calpul de San Miguel; el anciano viudo Pablo Nambabia y su hija Sebastiana, todos ellos de Chiapa, y Luis Deodoro, de oficio canoero y su ayudante Pedro de Hara Nulqui, ambos de Acala, quienes prestaban el servicio de transporte en canoa entre ambos pueblos.

Sobre sus dioses los de Chiapa respondieron que tenían uno solo, el Sol y “otros como sus criados en los cerros i cuevas i sementeras”.⁵⁵ Los de Acala dijeron que el Sol era también su dios principal y:

[...] a otro que llaman Motovo que ayuda a bien parir a las mujeres i que las siembras se den bien; que adoran el rayo llamado Nuturí para que no les cause daño assi como a las lluvia y río a quien nombran Nandada; que para la celebración de las fiestas arriva preguntadas van a los lugares junto al río grande i cuevas con gente de su pueblo sacrifican para conseguir su petición i vienen a comer i beber i assi celebran las fiestas que suelen ser en las sementeras i cuando asse mal tiempo i en época de plaga i enfermedades que suelen ser muchas que otro que llaman Nemí que ayuda a bien morir.⁵⁶

⁵⁵ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, p. 20.

⁵⁶ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, pp. 21-22.

Los Nambabía declararon que ya no poseían ídolos, pues éstos habían sido destruidos dos veces por los frailes dominicos, razón por la que “sólo los celebran de nombre” en varias cuevas, una camino a Ciudad Real, otra hacia Acala y otras en El Sumidero. Agregaron que a principios de año, cuando sembraban su maíz, solían hacer ceremonias que incluían el consumo de bebidas y música, y que ofrendaban copal, animales pequeños, ámbar, flores y hojas, y también que se confesaban. Las ceremonias eran dirigidas por don Pablo y el calpulero mayor de Santa Elena, Pedro Domi. Dijeron también que después de una epidemia habida en Chiapa confesaron a todos los miembros del calpul de San Miguel y los ramearon pues culpaban de los males que sucedían a los pecadores, particularmente a los que no ofrecían sacrificios y ofrendas. Después de la confesión se trasladaron con varios vecinos a una cueva que está rumbo a Ixtapa, en donde los bañaron y ofrecieron sacrificios de gallinas y comida, además arreglaron “un altar con una calavera que los declarantes dixen haber guardado cerca de tres años i que hoy guardan en Suchiapan (Suchiapa), pero que no saben en manos de quién esté, pero que la pasan entre los prencipales desde quel declarante era niño i que se le asse ceremonia cada año”.⁵⁷

Varios testigos reconocieron ser hechiceros, Luis Deodoro aceptó practicar el oficio desde hacía 40 años y Pedro Hara dijo que tenía dos años aprendiendo. Ambos apuntaron que no había principales en el oficio, pero que habían oído que tiempo atrás lo hubo en Chiapa y Suchiapa; que entonces se les temía y respetaba. Juan Domingo Hipanuya dijo tener 40 años de ser hechicero y que había aprendido de sus mayores “a ser ministro de calpul i anssi...[el] oficio”; agregó que no había un jefe o dirigente de los hechiceros y que los principales se reunían para organizar las fiestas.

Don Francisco Sandoval y su esposa negaron ser hechiceros, pero reconocieron ser curanderos y curar con yerbas y baños.

Las respuestas sobre su conocimiento y práctica de la religión cristiana reflejan, por un lado, la falta de atención que el poblado de Acala

⁵⁷ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, p. 21.

recibía de los evangelizadores y por otro el peso de la tradición, pues todos dijeron reconocer la “ley de sus mayores”.

Las respuestas dejan entrever que tanto el oficio de hechicero como el de curandero se aprendían ya por la enseñanza de los padres, ya al ocupar puestos dentro de la organización de los calpules.

La labor inquisitorial del obispo fray Andrés de Ubilla continuó como lo muestra el fragmento del documento publicado por Navarrete,⁵⁸ que trata de una averiguación realizada en el pueblo de Tuxtla en 1601 sobre prácticas idolátricas.

El documento refiere que se rendía culto a un esqueleto de un indio y que éste se practicaba en las afueras del pueblo, para lo cual los indios habían sacado una de las cruces de madera del templo parroquial de San Marcos y la habían llevado junto con los huesos. Uno de los testimonios, el de Pedro Lucas, asienta que:

[...] los huesos de aquel esqueleto son motivo de veneración entre muchos naturales que á la sazón lo guardan y cuidan afueras del dicho pueblo de Tuxtla, á donde vienen a prenderle fuego y sahumar con ramas de buen olor al arder, desde otros pueblos distantes de la misma provincia de soques y que años atrás esos mismos huesos paraban en otros pueblos y que el mismo testigo a vido en que forma los llevaban y lo hacen a escondidas para hacerles fiestas y ceremonias y luego piden tributo los yndios prencipales que lo guardan. El mismo testigo dixo haber vido que tienen como Santos y Dioses figuras de demonios de piedra y otros de tierra cocida que hacen a manera de calaveras y animales.⁵⁹

El prelado ordenó que continuara la investigación —comisión que suponemos recayó en manos de los dominicos de Chiapa, ya que desde allí era administrado el pueblo de Tuxtla—, pero también que se

⁵⁸ Andrés de Ubilla, “Un informe sobre idolatrías en Tuxtla. Año de 1601”, en Navarrete, “Fuentes para la historia cultural de los zoques”, *Anales de Antropología*, VII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1970, pp. 245-246.

⁵⁹ Ubilla, *op. cit.*, p. 245.

investigara sobre el nagualismo, práctica que los testigos definieron como “animales en que cambian sus cuerpos dichos yndios viejos, algunos dellos reputados de prencipales, por todo lo que se les teme y tributan”.⁶⁰ Asimismo, Ubilla ordenó que se averiguara acerca de los sacrificios que se practicaban y respecto a ciertos bailes. En particular le interesaban los:

[...] sacrificios en cuevas donde se entierran y se hacen hartazgos, lo mismo que de algunos bailes públicos donde se visten máscaras y ropaje de animales que al decir de los declarantes se hacen enfrente de la iglesia de nuestra Santa Fe y luego los van a bailar adonde se guardan los ídolos y huesos que se dice son de un indio anciano prencipal de tiempos de la gentilidad y en las cuevas donde sacrif[ican].⁶¹

No hemos encontrado más información sobre prácticas idolátricas hasta ya entrado el siglo XVII, cuando se descubrió que en Copanaguastla, pueblo tzeltal de la provincia de los Llanos, se veneraba a un ídolo oculto detrás de la imagen de la virgen del Rosario,⁶² volveremos sobre ello.

Después de esto, las noticias sobre idolatría y práctica inquisitorial por parte de los obispos reaparecen en el periodo de Marcos Bravo de la Serna (1674-1680), que descubrió cerca de Teopisca una cueva en que se idolatraba y ofrecían sacrificios. También en un cerro cercano al pueblo de Chiapa descubrió ídolos, allí practicó una excavación para extraerlos.⁶³

No debe pensarse, empero, que tales actividades terminaran entonces; la persecución de la idolatría y los intentos por “cristianizar” las

⁶⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁶¹ *Idem.*

⁶² Sobre Copanaguastla véase Ruz, *Copanaguastla en un espejo...*, pp. 210-249; Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros IV y V, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca de Goathemala, II), 1930, pp. 191-193.

⁶³ Sobre la excavación practicada por Bravo de la Serna, hay un despacho de la Audiencia de Guatemala ordenando se le preste toda la ayuda necesaria para extraer los ídolos de ese lugar y cualesquier otros, si así lo demandaba el obispo. El documento está fechado el 1 de abril de 1677. AHD, Cedularios del Archivo Eclesiástico, t. 2, 1626-1710; Ruz, *Chiapas Colonial...*, pp. 99-100.

actividades cotidianas de los indios de Chiapas continuaron a lo largo de todo el periodo colonial, lo que nos señala la persistencia de la tradición contra la que se pretendía luchar. Ejemplos claros de ello son los documentos que hoy presentamos.

Que dichas tradiciones continuaron se hace obvio al observar cómo la Audiencia de Guatemala se vio obligada a librar un despacho en 1658, a solicitud del fiscal de la misma, en que se manda a los alcaldes mayores, corregidores y gobernadores, so pena de multa de 500 ducados y cargos en sus juicios de residencia, prohibir la celebración de ciertos bailes acostumbrados por los indios. Se ordena que el despacho debería asentarse en los libros de comunidad para conocimiento de las autoridades indias, y a los curas se encarga que denuncien tal práctica. La petición del fiscal asienta que:

[...] estando prohibido por ordenanza el que los indios celebren más que la fiesta de su pueblo y las vísperas y días de Corpus Christi y Pascuas del año, sin máscaras, plumas, ni vestidos más que los ordinarios de indios y el que representen historias de su gentilidad con trompetas largas o sin ellas y que hagan el baile que llaman el ostum y el tum debajo de graves penas a los indios que lo hicieren y justicias españolas que lo consintieren, es venido a mi noticia que en algunas de las partes de estas provincias no sólo les permiten dichos bailes y del ostum y tum, sino que sin reparar en los deservicios que hacen a Dios, pues en ellos usan de grandes supersticiones e invocaciones del demonio y gastan en su saye [sic] más de ocho meses, a que acuden todas las noches grandes y chicos industriándose en ellos, les dan licencia para bailarlos.⁶⁴

Los casos zoques

Los cinco documentos que aquí vamos a describir se refieren al área zoque de Chiapas y van del siglo XVII al XIX.

⁶⁴ AHD, Cedularios del Archivo Eclesiástico, t. 3, ff. 281-282v.

En este apartado únicamente haremos la descripción del contenido de cada proceso, atendiendo a su estructura, de manera que podamos ver la manera en que cada uno fue manejado burocráticamente por la administración eclesiástica, quiénes fueron los actores, de qué se les acusaba y qué sentencias se dictaron contra ellos.

Para identificar los documentos hemos conservado los títulos originales de los manuscritos. Para ubicarlos dentro del acervo del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, al cual pertenecen, véase el apartado de documentos después de la bibliografía.

1. Año de 1678. Autos criminales contra Diego de Vera, natural y vecino del Pueblo Nuevo de la Magdalena, por haber hecho mal alguno con hechicerías y otras cosas semejantes. Juez, su merced el licenciado don Nicolás Fernández de Montes de Oca, juez provisor y vicario general de este Obispado. Notario, Luis de Cuenca [42 fojas]

Encontrándose el obispo Marcos Bravo de la Serna realizando su visita diocesana en el Pueblo Nuevo del Partido de Ocozocoautla, el 24 de marzo de 1678, recibió una denuncia verbal y un escrito⁶⁵ en contra de Diego de Vera, a quien se acusaba de haber dañado por medio de hechizos a varias personas.

Para investigar esta acusación, Bravo de la Serna comisionó al licenciado Diego de Lámbarri y Escobar, cura del Partido de Ocozocoautla, a quien le otorgó todas la facultades necesarias para censurar y absolver; le ordenó ir a Pueblo Nuevo y a todos aquellos lugares que fuera necesario para llevar a cabo la investigación; asimismo, le instruyó sobre que si Diego de Vera resultaba culpable según los testimonios que se presentaran en su contra, debería ser apresado por los justicias del pueblo, tomarle declaración y nombrarle un defensor por ser indio. Hecho todo

⁶⁵ Escrito en náhuatl y traducido por Diego Castellanos. Hacía referencia a “un canjoncito de dineros” llevado por la esposa de Diego de Vera a Felipa Sánchez, en el cual una hija de esta última afirmó que habían echado una piedra. Estaba firmado por Domingo Martín, alcalde; Silvestre Mateo y Sebastián Vázquez, regidores, y Pedro Jacinto, escribano, quienes habían llevado a cabo la investigación. Sin embargo, a lo largo del proceso no vuelve a hacerse mención ni al escrito ni al canjoncito.

esto debería remitirlo, junto con los documentos originales del proceso, a la cárcel pública de Ciudad Real, para que allí fuera juzgado.

Dos días después de ser comisionado, el licenciado De Lámbarri se trasladó a Pueblo Nuevo, y para poder iniciar su averiguación nombró como intérprete para la causa a “don Pedro Rodríguez, indio cacique, principal y gobernador que ha sido de este dicho partido”.⁶⁶ Por no haber notario nombró como testigos de asistencia a Matías Martínez de Porras, español, y a Hilario Hernández, indio ladino y maestro de capilla.

Los días 26 y 28 de marzo, De Lámbarri mandó a quienes tuvieran cargos contra De Vera que comparecieran para presentar testimonio. Como testigos de cargo se presentaron los siguientes indios:

- a) Diego Martín, 47 años, en ese momento alcalde del pueblo.
- b) Domingo Juárez, 36 años, regidor.
- c) Domingo Jiménez, 30 años.
- d) Lucía Hernández, 30 años, viuda de Diego Juárez, una de las supuestas víctimas del acusado.
- e) Pedro López, 45 años, alguacil eclesiástico.
- f) Don Miguel Rodríguez, 53 años, indio principal.

Basándose en las declaraciones de estos testigos, De Lámbarri consideró que Diego de Vera debía ser aprehendido y sus bienes inventariados y depositados en custodia en manos de las autoridades del pueblo; así, el mismo 28 de marzo ordenó a los justicias confiscaran las propiedades de De Vera.

Al día siguiente, el licenciado se trasladó al pueblo de Tacuasintepec de la Real Corona para tomar declaración al acusado, mandando previamente a los alcaldes de ese pueblo que lo pusieran en la cárcel. Para el interrogatorio nombró como nuevo intérprete a don Alonso de Feria y como testigo suplente de Hilario Hernández al español Fernando Rodríguez Miravel.

Matías de Santa Cruz y Baltazar Moreno, alcaldes de Tacuasintepec, apresaron a Diego de Vera y lo pusieron en la cárcel, en donde le colocaron grilletes.

⁶⁶ AHD, 1678, f. 3r.

El 30 de marzo Diego de Lámbarri, por medio del intérprete, hizo saber a Diego de Vera la necesidad de que nombrara un defensor para su causa; el reo pidió que actuara como tal Fernando Rodríguez Miravel, quien al aceptar el encargo dejó de fungir como testigo de asistencia y solicitó a De Lámbarri un plazo de veinte días para preparar la defensa. El plazo le fue concedido y 17 días más tarde Rodríguez Miravel presentaba en el pueblo de San Pedro Jiquipilas un alegato de inocencia a favor del acusado.

El licenciado De Lámbarri envió a Ciudad Real el alegato para ser integrado al expediente que ya había remitido al obispo, el cual a su vez entregó la documentación a su provisor y vicario general, el licenciado Nicolás Fernández de Montes de Oca, quien mandó que el reo fuera trasladado a la cárcel pública de Ciudad Real para ser escuchado en defensa. Para el traslado del acusado pidió al notario Luis de Cuenca que solicitara al alcalde mayor de Chiapa, Andrés Ochoa de Caralte, que mandara a las autoridades indias de Tacuasintepec enviaran o llevaran a Diego de Vera a Ciudad Real.

El 10 de mayo Fernández de Montes de Oca, para poder continuar con la causa, ya con De Vera en prisión, nombró como intérprete a Miguel Mateo, alcaide de la cárcel, y como defensor a Diego de Santiago, español, quienes aceptaron y juraron cumplir con los cargos.

El provisor formuló un interrogatorio con base en las declaraciones de los testigos de cargo y en la confesión presentada por De Vera en Tacuasintepec, y con él interrogó al reo el 12 de mayo, después de lo cual turnó la documentación al promotor fiscal del obispado, Antonio Díaz de la Espriella, para que presentara su acusación en la primera audiencia.

El 21 de mayo Díaz de la Espriella pidió al provisor que De Vera fuese castigado, pues aunque negó los cargos para él resultaba claro que mentía. Esta acusación fue turnada al defensor para que la estudiara. Hecho esto, el defensor Diego de Santiago refutó los cargos y solicitó la libertad del acusado, argumentando que éstos le fueron formulados a De Vera por indios enemigos que le tenían envidia.

Vista esta solicitud, el provisor otorgó a las partes un plazo de nueve días para que presentaran pruebas y alegatos. El promotor fiscal solicitó

la ratificación de testigos y la prórroga de tiempo necesaria para ello, mientras que el defensor pedía el examen de testigos de descargo, de acuerdo con un cuestionario formulado junto con el acusado, y que tal examen se llevara a cabo en Pueblo Nuevo, en virtud de que no los podía trasladar a Ciudad Real. Fernández de Montes de Oca concedió un plazo de 30 días para que se realizaran estas diligencias y comisionó de nuevo, como juez de ellas, a Diego de Lámbarri.

Para recibir la ratificación y los testimonios de descargo, De Lámbarri nombró como notario a Juan de Espinosa, vecino del pueblo de Chiapa que se encontraba en Ocozocoautla, con quien se trasladó a Tacuasintepec, en donde citó al defensor Rodríguez Miravel. La ratificación se llevó a cabo en Pueblo Nuevo, del 8 al 11 de julio. Domingo Martín y Domingo Jiménez confirmaron en todo su declaración anterior; Pedro López sólo aclaró que lo que había testificado “lo dijo por haberlo oído así, no porque hubiese visto cosa alguna”;⁶⁷ don Miguel Rodríguez, igual que el anterior, dijo haber oído lo que declaró, pero su dicho rectifica en lo que se refiere a la enfermedad de su hija, como veremos más adelante. Lucía Hernández, que se hallaba en una estancia nombrada San Francisco, cercana a Tacuasintepec, fue mandada a llamar y ratificó su dicho; el último de los acusadores, Domingo Juárez no se presentó por estar ausente, según informaron los justicias del pueblo “ha seis días que se fue cuarenta leguas de aquí, y que no saben cuándo vendrá”.⁶⁸

El 9 de julio, Fernando Rodríguez Miravel solicitó al licenciado De Lámbarri que sustituyera como intérprete a don Pedro Rodríguez, ya que lo presentaría como testigo de descargo. De Lámbarri nombró a Hilario Hernández, mismo que ya había actuado como testigo de asistencia.

El mismo día presentaron testimonios a favor de Diego de Vera los siguientes indios:

- a) Don Pedro Rodríguez, 60 años, principal, ex gobernador del Partido.
- b) Pedro Pérez, 36 años, principal.

⁶⁷ AHD, 1678, f. 28r.

⁶⁸ AHD, 1678, f. 29r.

c) Manuel Lorenzo, 59 años.

d) Gaspar Ramos, 40 años.

e) Don Pedro Lorenzo Vázquez, 35 años, principal.

Rodríguez Miravel anexó a estos testimonios una petición en la cual, basándose en ellos, afirmó haber quedado demostrado que los cargos eran meras calumnias y pidió se hiciera justicia al reo.

Tras analizar las acusaciones, los testimonios de descargo y la acusación del promotor fiscal, el provisor encontró a Diego de Vera culpable y el 18 de agosto le dictó sentencia, condenándolo a destierro de su pueblo por dos años, a cubrir los gastos del proceso, a servir bajo las órdenes del sacristán de la catedral en las obras de ella y en el convento de monjas de la Encarnación durante un año, con sueldo sólo suficiente para alimentarse, y como pena corporal ordenó 50 azotes de aldabilla. Para la aplicación de éstos solicitó el auxilio del alcalde ordinario y de la Santa Hermandad, Juan de Valtierra y Rivadeneira.

Al día siguiente le fue notificada la sentencia a Diego de Vera, la cual aceptó pidiendo que no se le aplicara la pena corporal por estar enfermo de cuartanas dobles. La solicitud le fue negada.

Una vez esquematizada la forma en que se llevó a cabo el proceso, veamos ahora quiénes fueran los actores indios, de qué y por qué acusaron a Diego de Vera y quién era este último.

En la carta de comisión al cura de Ocozocoautla para que llevara a cabo la sumaria el obispo Bravo de la Serna dice que “ha resultado, por denuncia verbal y el escrito que va con ésta, que Diego de Vera, indio natural y vecino de dicho Pueblo, usa, para hacer daño [a] algunas personas, de hechizos y cosas semejantes, con público escándalo de todos los naturales de dicho Partido”.⁶⁹

Diego de Lámbarri hizo comparecer ante sí como primer testigo a Domingo Martín, que era alcalde del pueblo, el cual después de prestar juramento, “se le pregunta ser Diego de Vera hechicero y encantador”.⁷⁰

⁶⁹ AHD, 1678, f. 1r.

⁷⁰ AHD, 1678, f. 3v.

El alcalde afirmó saber, porque así se lo dijeron, que Diego de Vera dañó a varias personas. Dijo que hacia 1674 falleció Diego Juárez, según su viuda, Lucía Hernández, a raíz de un pleito con Diego de Vera por unas tierras. Los hechizos hechos por el acusado se manifestaron por “las muchas llagas e hinchazones que tuvo en todo su cuerpo”.⁷¹

Asimismo, Lucía Hernández le confió que a ella también la había dañado, pues en la misma época se le comenzaron a hinchar la garganta y el cerebro, mal que todavía padecía.

Otra de las víctimas fue Gaspar Pérez, muerto como consecuencia de los hechizos de De Vera; Martín supo de esto pues se lo oyó decir a Petrona López, viuda de Pérez; ésta y Regina Miranda también afirmaron que mientras Pérez estuvo enfermo fueron a pedir a De Vera que lo curara, a lo que éste siempre se negó. Ambas mujeres expresaron que:

[...] lo había muerto con sus hechizos el dicho Diego de Vera, porque con ocasión de ser el dicho difunto alguacil mayor del pueblo, y teniendo noticia que el dicho Diego de Vera vivía mal con una mujer casada, por haber ido el dicho Gaspar a sacarlo una noche de la casa de la dicha mujer, se sintió el dicho Diego de Vera y le hizo daño, pues se reconoció luego, después del suceso cayó enfermo en una cama, por tiempo de seis meses hasta llegarse a consumir y postrar, de tal manera que no tuvo remedio.⁷²

También Domingo Juárez y Domingo Jiménez le mencionaron al alcalde que De Vera los había dañado. Así pues, finalizó refiriendo que el acusado tenía fama de brujo y hechicero, razón por la que todo el pueblo le temía.

Al segundo testigo, Domingo Juárez, regidor de Pueblo Nuevo, De Lámbarri le preguntó “que si el dicho Diego de Vera es brujo o tiene fama de ello, o si ha oído de que haya hecho daño con algunos encantos [a] alguna persona”.⁷³

⁷¹ AHD, 1678, f. 3v.

⁷² AHD, 1678, f. 4r.

⁷³ AHD, 1678, f. 4v.

Este testigo, otra presunta víctima de De Vera, relató la manera cómo había sido dañado:

[...] habrá tiempo de cuatro años, que habiendo ido a la elección de mayores de Santo Domingo, en la misma elección hubieron este declarante y dicho Diego de Vera palabras y discordia, y que entonces le amenazó el dicho Diego de Vera, diciéndole que rogaría a Dios le hiciese alguna enfermedad, y que él lo vería; y por la fama común que tiene en el pueblo de brujo y temor que tienen todos de él, le dijo este declarante delante de todos, que se decía que era brujo y que si le hacía algún daño, lo había de declarar a la justicia y al padre cura, para que lo castigasen.⁷⁴

Un mes después de esta discusión, Domingo Juárez fue al pueblo de Chiapa y al volver de él cayó enfermo, “baldado de los pies y manos”;⁷⁵ permaneció en cama cuatro meses, y al ver que no se curaba fue en dos ocasiones a la casa de De Vera para que le diera algún remedio. Éste no sólo se negó a curarlo sino que lo corrió, la primera vez, con malas palabras y la segunda le ofreció darle con un palo. Sin embargo, a partir de ese momento empezó a mejorar sin tomar ningún remedio; aunque seguía padeciendo entumecimiento de pies.

Declaró que también a su hermano Diego Juárez y a su cuñada Lucía Hernández los hechizó De Vera, de cuyo mal murió el primero según él decía antes de morir. El motivo que tuvo para hechizar a éstos fue que su cuñada cortó unas papayas de un árbol de De Vera, razón por la que pelearon.

Supo que también hechizó y mató a Gaspar Pérez, y que dañó a Domingo Jiménez y a Juan Zacarías, y que tenía fama de brujo y todos le temían.

El tercer testigo en contra de De Vera fue Domingo Jiménez, que declaró:

Que habiendo tenido ruido con Diego de Vera, ahora cuatro años por no haber hecho unas madejas de pita, que cada cofrade del Calpull de Santo

⁷⁴ AHD, 1678, ff. 4v-5r.

⁷⁵ AHD, 1678, f. 5r.

Domingo acostumbra dar para hacer la fiesta del Santo, lo riñó el dicho Vera a este declarante, y después que las hizo se las llevó a su casa y allí tuvieron ruido y lo trató mal de palabra, y que dentro de poco cayó enfermo este declarante de una hinchazón que le cojía estómago y vientre, con notable pesadumbre, que parecía que tenía cosa viva adentro, la cual enfermedad padeció con esta disformidad un año entero.⁷⁶

Estando así enfermo mandó a llamar a De Vera para que lo curara; como éste no quiso ir, él fue dos veces a su casa a pedirle que le quitara el mal que le había puesto, a lo que De Vera no sólo se negó sino que lo insultaba y le ofreció darle de palos como a Domingo Juárez.

Y para fundamentar el carácter de brujo de Diego de Vera, declaró que “de noche, estando muy malo, vio venía a su casa de este declarante el dicho Diego de Vera, y que se le desfiguraba y se le ponía, una vez, en forma de vieja que le daba a beber y otra vez, en forma de gato, y otra en forma de león”.⁷⁷

Ante tal declaración, De Lámbarri le preguntó si veía estas transformaciones estando despierto, a lo cual respondió que sí y que “tenía mucho espanto y miedo, y que aunque estaba su mujer en su compañía no lo veía, si no sólo él, y que por esto fue dos veces a pedir le curase y se le fue [a]minorando aquella hinchazón grande que tenía, y hasta hoy padece del mismo achaque”.⁷⁸

Declaró saber que había dañado a otros vecinos del pueblo, como a Gaspar Pérez, que le dijo que De Vera lo había enfermado “ciñiéndole con un mecate por el vientre”.⁷⁹ A Baltasar Martín, con quien también peleó, De Vera le dijo delante de este testigo: “anda que mañana o pasado mañana te morirás sin confesión”⁸⁰ y que aunque Martín estaba tullido, andaba y como a los tres o cuatro días de este pleito se quedó sin

⁷⁶ AHD, 1678, f. 6r.

⁷⁷ AHD, 1678, f. 6r.

⁷⁸ AHD, 1678, f. 6r.

⁷⁹ AHD, 1678, f. 6r.

⁸⁰ AHD, 1678, f. 6v.

habla y murió sin confesarse; poco después su viuda Teresa Martín se quejó con él de que De Vera había matado a su marido.

El cuarto testigo, Lucía Hernández, era doble víctima de De Vera, ya que los testimonios hasta aquí presentados lo inculpaban tanto de haber matado a su marido como de haberla dañado a ella. Según su testimonio, el pleito entre su marido y De Vera y la enfermedad consecuente ocurrió de la siguiente manera:

[...] que ahora cuatro o cinco años, habiendo muerto Juana de Aguilar, abuela de esta declarante, les dejó a ella y a su marido Diego Juárez una casa que estaba cerca de la de Diego de Vera y estando viviendo en dicha casa, por quitar Diego Juárez, marido de esta declarante, unas piedras que estaban por señal de los dos patios o pertenencias, así en la casa en que éstos vivían como de la de Diego de Vera, empezó el dicho Diego de Vera a pleitar con Diego Juárez, marido de esta declarante y a tener muchos ruidos con el susodicho y dentro de pocos días le sobrevino al dicho Diego Juárez una enfermedad, de echar boca por boca y narices, y habiendo sosegado entre sueños o ya por el temor que le tenía al dicho Diego de Vera, le dijo a esta declarante, el dicho su marido, había visto entrar en su casa y puéstole una piedra encima de la cabeza, con lo cual se mudaron de la dicha casa, y se fueron a vivir a casa de Juana Gómez, su madre.⁸¹

A pesar de haberse cambiado de casa, su marido no sanó; durante un año continuó con hinchazones en todo el cuerpo. Todo el tiempo que estuvo enfermo le pidió a su hermano Domingo Juárez que fuera a llamar a De Vera para que viniera a curarlo, pero su hermano no aceptó ir pues le temía al inculpado, y de esa enfermedad murió su marido.

A ella también la dañó por haber cortado una papaya de un árbol que pertenecía al acusado, por lo que la amenazó diciéndole “que en su corazón tenía lo que le había de hacer”.⁸² Poco tiempo después le empezó a salir una

⁸¹ AHD, 1678, f. 7r.

⁸² AHD, 1678, f. 7r.

hinchazón en la garganta, al principio como del tamaño de un cacao, que le fue creciendo hasta que se le hizo como “un disforme bocio y que esta declarante atribuye esta enfermedad a daño que le haya hecho el dicho Vera”.⁸³

Dijo que su cuñado Domingo Juárez se quejaba de haber sido dañado por De Vera y que en el pueblo todos le tenían por brujo y hechicero.

El quinto testigo, Pedro López, cuyo hijo Diego fue víctima de De Vera, declaró que hacía cuatro años había peleado con el acusado porque su hijo cortó unas calabazas de la milpa de De Vera, dos días después “le comenzó un tullimiento y baldamiento de manos [y] pies, que no podía menearse, el cual achaque le duró un año entero”.⁸⁴

Afirmó que la enfermedad todavía le siguió a su hijo y que la atribuyó a daño o hechizo hecho por De Vera, tanto por la fama que tiene como porque el padecimiento le sobrevino después del pleito.

Dijo que De Vera también había dañado a Baltasar Martín, que había sido regidor en 1677, pues éste se lo había dicho; y que oyó decir que había enfermado y muerto a Gaspar Pérez, y que ambos habían tenido disgustos con el acusado, y que otros muchos se quejan de que los había dañado con hechizos.

El último testigo que se presentó a declarar contra Diego de Vera fue don Miguel Rodríguez, que lo acusó de haber enfermado a su hija porque:

[...] habiendo tenido, el dicho Diego de Vera, palabras tratando de amores con una hija de este declarante, viuda, llamada doña Magdalena Rodríguez, no queriendo la susodicha cooperar con lo que le decía el dicho Diego de Vera, al cabo de una semana le sobrevino un torcimiento de brazos que no los podía mandar.⁸⁵

Don Miguel no pidió a De Vera que curara a su hija, sino que cuando ya tenía un mes enferma llegó al pueblo un indio de Chicucacán, de nombre Pedro Martín, al que pidió que la sanara. Éste le aplicó unos remedios

⁸³ AHD, 1678, f. 7r.

⁸⁴ AHD, 1678, f. 7v.

⁸⁵ AHD, 1678, f. 8v.

con los que sanó doña Magdalena, y Pedro Martín le dijo que “le habían hecho mal con hechizo”⁸⁶ y por tener De Vera mala fama, don Miguel riñó con él: “Supo que había hechizado a Gaspar Pérez, porque éste así lo decía; y que otros muchos se quejaban de Vera, pues era ‘voz común en todo el pueblo que es brujo y hechicero’”.⁸⁷

Hasta aquí los testimonios en contra de Diego de Vera, testimonios que “aportaron” pruebas para demostrar que efectivamente al acusado se le podía calificar de brujo, hechicero y encantador, además de que practicaba el nagualismo. Ha quedado claro que resultaba sumamente peligroso discutir con él o negarse a sus requerimientos, las consecuencias podían ser graves, incluso mortales.

Ésta es la imagen que las declaraciones nos muestran, pero, ¿quién era Diego de Vera realmente? Gracias a su primera confesión, presentada en Tacuasintepec el 30 de marzo, nos enteramos de que era indio natural de Pueblo Nuevo, sus padres fueron Gonzalo Hernández y Juana Hernández, quienes lo criaron hasta los siete años, al fallecer éstos fue recogido por Martín de Vera, indio del mismo pueblo y desde entonces se llamó Diego de Vera. Vivió en casa de Martín de Vera 15 años, sirviéndole en sus milpas y en su casa. Tenía 20 años de casado con Beatriz de Santa Cruz, con quien tuvo cuatro hijas.

Al preguntársele si sabía por qué estaba preso y para qué se le había mandado a llamar, dijo “que porque le levantan testimonio en su pueblo de que es hechicero y brujo”.⁸⁸ Al insistir De Lámbarri sobre si tenía conocimientos de brujería, De Vera lo negó y afirmó ser cristiano y creer en Dios, agregando que se decía que era brujo, por “haberse criado con Martín de Vera, que lo tenían por tal, aunque él no vido nada sino sólo curar a los que se les quebraban brazos o piernas, y sanaba huesos quebrados”.⁸⁹

A las preguntas formuladas por De Lámbarri, sobre los pleitos que se decía había tenido con sus víctimas, respondió que nunca había peleado con Diego Juárez, que la madre de éste, Juana Gómez, fue a su casa

a regañarlo y a acusarlo de que le estaba matando a su hijo y que él le dijo que no sabía nada. Afirmó también que nunca había peleado con Lucía Hernández, y que aunque ella lo acusó de haberla enfermado de la garganta, él sabe que esa enfermedad la tenía de nacimiento y que su madre también la padecía.

De Gaspar Pérez dijo que eran compadres de bautismo, que lo quería bien y nunca había tenido pleitos con él, pero que cuando enfermó Pérez fueron a casa de De Vera su suegro Luis de Toledo y su mujer Petrona López a pedirle que lo fuera a curar, él fue a verlo y su compadre le dijo:

[...] como me habéis hecho mal, curadme, que vos me habéis hechizado y me matáis; a [lo] que respondió este confesante, que cómo podía ser, que si no era cristiano, que por qué levantaba aquel testimonio, que Dios le había enviado aquella enfermedad, y que por eso se volvió a su casa. Y que también le dijo que dentro de su sueño lo había visto que le hacía daño. Y que respondió éste, no creas eso compadre, que eres cristiano. Y que después de muerto el tal compadre, corrió la voz en el pueblo diciendo que él lo había muerto.⁹⁰

Respecto a su conflicto con Domingo Juárez en la elección de mayordomos del calpul de Santo Domingo, dijo que él fue el agredido pues estando enfermo una noche llegó Juárez a su casa gritando: “Salí aquí ahora, os he matar con este garrote que traigo, porque dentro de mi sueño he visto que tu me quieres matar con un garrote”.⁹¹

De Vera explicó esta agresión diciendo que él obligó a Domingo Juárez a ir a cortar la pita que se daba como limosna en la cofradía, ya que aquél había decidido dejar el cargo de mayordomo y no cumplir con la limosna, y que tal vez por esa razón tuvo ese sueño. Y como armó tanto escándalo esa noche, una de las hijas de De Vera fue a pedir auxilio a los justicias. Acudió a su llamado don Pedro Rodríguez, que era el gobernador y se

⁸⁶ AHD, 1678, f. 8v.

⁸⁷ AHD, 1678, f. 8v.

⁸⁸ AHD, 1678, f. 11r.

⁸⁹ AHD, 1678, f. 11r.

⁹⁰ AHD, 1678, f. 11v.

⁹¹ AHD, 1678, f. 11v.

llevó preso a Juárez, lo metió en la cárcel y le ordenó que no molestara a De Vera. Cuando Domingo Juárez enfermó, fue a casa de De Vera no a pedirle que lo curara sino a acusarlo de haberle hecho daño y a amenazarlo con que iba a pedir justicia contra él, a lo cual le respondió que su enfermedad era enviada por Dios y que poco a poco se curaría.

Aceptó haber tenido pleito por dinero con Domingo Jiménez, pues éste fue a Chiapa a vender pita del Niño Jesús y le ofreció a De Vera que si tenía algo para vender lo llevaría también y:

[...] le dio éste dos huipiles adamascados para que los vendiese, y que habiendo vuelto de Chiapa la pita sin vender, le pidió los huipiles y le dijo el dicho Domingo Jiménez los había vendido a doce reales cada uno, y que pidiéndole el dinero no lo dio, ni ha pagado hasta hoy, y que pidió justicia contra él con el alcalde que entonces era.⁹²

Asimismo, dijo saber que Jiménez estaba enfermo, pero que su enfermedad se debía a que era pescador y pasaba mucho tiempo en el agua y que nunca recurrió a él para pedirle que lo curara de su mal. De Lámbarrí insistió en preguntarle si era verdad que había ido por la noche a casa de Jiménez “en traje de vieja [a] hacerle algún remedio”,⁹³ lo cual De Vera negó diciendo no saber hacerlo ni ser médico.

Respecto a Baltasar Martín, el tullido que murió sin confesarse, De Vera explicó que efectivamente había tenido pleito con él, pues:

[...] por la fiesta de la Concepción del año pasado, estando juntos en el calpul lo envió el Cabildo a este confesante, como escribano que era de él, a llamar al dicho Baltasar Martín, que era regidor mayor, para que se hallase en la junta para la fiesta de la Virgen Santísima, y que le respondió muy malas palabras diciendo que no quería ir, y que este confesante le replicó diciendo que Dios lo castigaría y moriría sin confesión.⁹⁴

⁹² AHD, 1678, f. 12r.

⁹³ AHD, 1678, f. 12r.

⁹⁴ AHD, 1678, ff. 12r-12v.

De Vera negó haber tenido pleito o discusión con Diego López o su padre Pedro por el robo de calabazas de que fue objeto, pero supo que por el pueblo se andaba diciendo que él lo había dañado con brujería.

El acusado reconoció haberle hecho proposiciones amorosas a doña Magdalena Rodríguez cuando ésta se hallaba lavando en el río, le dijo “que deseaba su corazón pecar con ella, y ella le respondió que no quería”,⁹⁵ él ante su rechazo se fue para su casa y al poco tiempo oyó decir que estaba enferma de las manos y que se le acusaba de haberla dañado; pero dijo que tampoco había peleado con don Miguel Rodríguez, padre de la enferma.

Para completar la información sobre Diego de Vera, veamos los datos que nos proporciona la petición presentada por su defensor Fernando Rodríguez Miravel, quien inició su defensa con estas palabras:

Que aunque contra mi parte se ha fulminado causa criminal por presunción vana, introducida en todo aquel dicho pueblo, diciendo ser mi parte hechicero y que con encantos hace daño y mata a los naturales de dicho pueblo. Se prueba ser falsa la fama común, porque entre los naturales cualquiera voz que suena o diciera ser pública, mayormente que como gente medrosa y de poca estabilidad, se dejan llevar de la creencia de los hechizos y encantos, y cuando se dice de alguno alguna cosa que toque a esto, le temen sólo por la voz y no por haber visto con efecto ni evidencia acción que pruebe ser [el] tal hechicero. Y la dicha fama de dicha mi parte dimanó de haberse criado con un indio nombrado Martín de Vera, quien estando vivo se decía en el pueblo era hechicero y que curaba con yerbas diabólicas, de lo cual se originó decirse también del dicho mi parte Diego de Vera.⁹⁶

Enseguida, Rodríguez Miravel asentó que a pesar de que De Vera se crió huérfano siempre fue buen cristiano, ya que desde pequeño sirvió

⁹⁵ AHD, 1678, f. 12v.

⁹⁶ AHD, 1678, f. 14r.

a la Iglesia, primero como tiple, y cuando ejercía este cargo aprendió a leer y escribir; después fue contralto y más tarde bajonero. Y por el cumplimiento puntual de estos servicios los curas lo nombraron alguacil eclesiástico, cargo que ocupó durante cuatro años. Tiempo después ejerció el cargo de alcalde prioste de calpules y cofradías del pueblo. Terminadas sus funciones en estos cargos de Iglesia el pueblo lo eligió como regidor del cabildo y por dos veces lo nombraron escribano del mismo.

Según el defensor, el que De Vera haya ocupado todos esos cargos probaba que era buen cristiano y que no tenía culpa ninguna, ya que si así hubiera sido no lo habrían elegido para desempeñarlos, por lo cual dijo y pidió:

[...] queda desvanecida y deshecha la mala fama y presunción que de algunos que le quieren mal, haya principiado presumiendo no ser culpa grave levantar falsos testimonios en materia tan grave, y de que ha de dar satisfacción restituyendo el honor y poniéndolo en la buena opinión que debe tener por haber ejercido y servido con fidelidad así a Nuestra Santa Madre Iglesia, como al rey nuestro señor, en todos los oficios expresados.⁹⁷

A continuación y para apoyar más su dicho, Rodríguez Miravel mencionó no existir testigos que afirmaran haber visto al acusado hacer uso de yerbas, de supersticiones o instrumentos que comprobasen que no era cristiano; sino que éste vivió en paz con su esposa y fue muy cuidadoso en dar una educación cristiana a sus hijos. Así que, a su juicio, el motivo por el que se le acusaba “ha sido más por envidia, por la quietud con que pasa en su casa trabajando corporalmente en sus milpas y oficio de zapatero, de el cual trabajo ha adquirido tener algunos bienes; de que se deja entender que sería más malicia que celo de la honra de Dios”.⁹⁸

Para terminar pidió que De Vera fuese puesto en libertad ya que toda la acusación era calumniosa.

⁹⁷ AHD, 1678, ff. 14r-14v.

⁹⁸ AHD, 1678, f. 14v.

Como señalamos arriba, cuando trasladaron a De Vera a la cárcel de Ciudad Real fue interrogado por el provisor, interrogatorio con que se pretendía profundizar más sobre la acusación, por lo que gracias a ella obtenemos mayores datos sobre De Vera, sus actividades y conocimientos.

Así nos enteramos que De Vera tenía en el momento del proceso 45 años.

La mayor parte del interrogatorio está dedicada a averiguar sobre los conflictos y pleitos tenidos por De Vera con sus supuestas víctimas. El acusado asentó que Domingo Juárez murió de tabardillo y que no era cierto que se hubiera llenado de llagas e hinchazones, sino que al morir arrojó sangre por la boca.

Negó haber tenido pleito con Juárez y al preguntarle, porque según los testimonios lo tuvieron por tierras, volvió a negar la existencia del conflicto. Respecto a la enfermedad de Lucía Hernández, la viuda de Juárez, insistió en que el mal (bocio) lo padecía desde niña y le fue creciendo con la edad “y que ésta es herencia de toda su casta que padece la misma enfermedad, y que sus hermanos y primos que hoy tiene están con las mismas hinchazones”.⁹⁹

Sobre Gaspar Pérez respondió que eran compadres, que era falso que lo hubiera aprehendido cuando tenía el cargo de alguacil mayor y que él supo que murió de calenturas y no porque alguien le hubiera hecho mal. Respecto a si había ido a verlo cuando estaba enfermo, dijo que Luis de Toledo le pidió lo fuera a curar, él aceptó ir cuando se lo solicitó por segunda vez, y fue en esa ocasión que el enfermo lo acusó de haberlo dañado “porque lo veía entre sueños que le hacía daño”,¹⁰⁰ a lo cual él respondió que lo imaginaba.

Interrogado sobre las enfermedades padecidas por Domingo Juárez y Domingo Jiménez, contestó que cuando eran mayordomos del calpul de Santo Domingo el gobernador los mandó a cortar pita a la milpa de él, y después Domingo Juárez se enfermó de tullimiento y le acusó de haberle provocado la enfermedad, porque había soñado tal cosa; cuando sanó

⁹⁹ AHD, 1678, ff. 18r-18v.

¹⁰⁰ AHD, 1678, f. 19r.

fue a casa de De Vera a amenazarlo de golpes y él envió a llamar al alcalde, quien aprehendió al agresor.

El problema que tuvo con Domingo Jiménez se debió a una deuda de cinco tostones que Jiménez se negaba a pagarle, y por eso recurrió a las autoridades para cobrarle, pero aquél no le pagó; después supo que tenía “desinterías de sangre”, enfermedad que supuso contrajo Jiménez porque era pescador y siempre andaba en el agua. Negó haber tenido pleitos con el susodicho durante la elección de mayordomos de Santo Domingo.

Sobre Juan Zacarías dijo conocerlo, que en ese momento era alguacil mayor del pueblo, y que supo que desde hacía unos seis o siete años había venido padeciendo de alguna enfermedad, pero que ignoraba el origen de la misma.

Acerca de Baltasar Martín, el indio que murió sin confesarse y pronosticado el acusado, dijo que siendo mayordomo de la fiesta de la Concepción, el 8 de diciembre de 1677, fue a llamar a Martín por orden de las autoridades pero aquél se negó a ir, por lo que avisó de esto y desde entonces no volvió a verlo. Mes y medio después Martín murió sin confesarse. Negó haber dicho que moriría sin confesión y que muriera tres días después del disgusto que tuvieron.

Por lo que toca a la acusación de haber dañado a Diego, hijo de Pedro López, dijo que no había tenido pleito con ellos, que supo que hacía unos seis años había estado tullido de los pies. Él no vio que Diego robara calabazas de su milpa, sino que se lo contaron, pero cuando este hecho sucedió Diego ya estaba enfermo.

A la pregunta de si sabía convertirse en figura de animales, negó categóricamente tener tales conocimientos o habilidades, asimismo, negó saber que otros hombres de su pueblo o de otros pueblos fueran capaces de tal cosa. También dijo que nunca había amenazado a nadie de enfermedad cuando tuvo enojos con sus vecinos del pueblo.

La defensa de Diego de Vera, presentada en Ciudad Real por Diego de Santiago, argumentó que las acusaciones eran falsas y que los cargos eran nulos; que los indios denunciadores eran enemigos de De Vera, que le tenían envidia, odio y mala voluntad y al no poder perjudicarlo de otra manera recurrieron a la difamación.

Impugnó a los testigos, afirmando que lo eran de mala fe ya que las muertes que dicen causó De Vera se debían en realidad a contagios, pues el Partido de las Jiquipilas sufría anualmente de pestes, las cuales no sólo causaron muertes de naturales sino también de forasteros. Así, las muertes de los que, según los testigos, “hechizó” De Vera se debieron a enfermedades tales como tabardillo, pasmos y resfriados, bastante comunes en la zona.

Para dar por terminado el proceso y dictar sentencia se pasó a la ratificación de los testigos de cargo, solicitada por el promotor fiscal, y la presentación de testimonios de descargo pedida por el defensor de Diego de Vera.

Se ratificaron en sus dichos Domingo Martín, Domingo Jiménez y Lucía Hernández. Pedro López rectificó sus declaraciones, quien dijo que era correcto lo asentado en los autos “y que lo dijo por haberlo oído decir así, no porque hubiese visto cosa alguna de las contenidas en su declaración”.¹⁰¹ Don Miguel Rodríguez aclaró “que aunque parece que en su declaración habla de afirmativa en lo más de ella, la verdad es que no vio nada de lo que se contiene en su declaración, sino que lo oyó decir”¹⁰² y en lo tocante a la enfermedad de doña Magdalena Rodríguez, su hija, rectificó que la misma fue enviada por Dios y no causada por De Vera. A Domingo Juárez, testigo de cargo, no se le tomó ratificación en virtud de que se hallaba ausente del pueblo y no se sabía cuándo volvería.

Para los testimonios de descargo, el defensor propuso un interrogatorio de cinco preguntas para ser aplicado a los testigos; las dos primeras tenían por objeto demostrar que Diego de Vera era, por un lado, “un indio honrado, temeroso de Dios, de buenas costumbres, caritativo y bien intencionado” y por otro que, “siempre se aplicaba a socorrer a los indios en sus enfermedades, aplicándoles algunos remedios caseros y a su usanza para alivio de sus dolencias”.¹⁰³

La tercera pregunta estaba dirigida a demostrar que las acusaciones habían sido promovidas por enemigos de De Vera, que le odiaban y tenían mala voluntad. En cuarto lugar, se inquiría sobre la posición económica del

¹⁰¹ AHD, 1678, f. 20r.

¹⁰² AHD, 1678, f. 28v.

¹⁰³ AHD, 1678, f. 30v.

acusado para demostrar con ello que al contar con recursos no tenía necesidad de recurrir a medios malos y que por dedicarse a actividades lícitas, que le proporcionaban recursos suficientes para vivir bien, había ocupado los cargos y oficios que arriba se señalaron. Finalmente, la quinta pregunta tenía como finalidad el que se dijera cuál era la fama pública del acusado.

Al tenor de estas preguntas presentaron testimonio a favor de De Vera: en primer lugar, don Pedro Rodríguez, quien dijo conocerlo desde que nació, haberle enseñado a leer y escribir cuando tuvo el oficio de maestro de capilla; dio, asimismo, fe de que era honrado y buen cristiano. Afirmó no saber que se dedicara a curar, constándole que siempre se negó a hacerlo para evitar que le levantaran falsos como lo habían hecho con Martín de Vera; pero aunque no los curaba, siempre ayudó a los que lo necesitaban.

Don Pedro señaló como enemigos de De Vera a Domingo Jiménez, Domingo Juárez y Luis Toledo. Según él las causas de la enemistad con el primero se debieron a que cuando éste era mayordomo de Santo Domingo, “quería mandar algunas cosas sin razón al dicho reo, el cual no se las obedecía”;¹⁰⁴ con Juárez se enemistó también dentro de la misma cofradía, pues siendo ambos mayordomos pelearon por el mando; finalmente, afirma que Luis Toledo, indio de Tacuasín, le acusó de haber matado a su yerno Gaspar Pérez, pero como supo que no podía probar tal acusación se huyó del pueblo.

Respecto a las actividades económicas de De Vera, dijo que con los oficios de zapatero y agricultor se había mantenido honradamente sin necesidad de otros medios malos; razones por las cuales había ocupado los cargos de regidor, escribano de cabildo, fiscal y cantor de la iglesia. Afirmó ser toda su declaración verdadera y conocida por el pueblo.

Como segundo testigo compareció Pedro Pérez, quien informó conocer al acusado por haberse criado juntos y le constaba que era cristiano y de buenas costumbres; dijo no saber que hubiese curado a nadie en el pueblo, pero que siempre ayudó a los necesitados que se lo solicitaban.

En lo que toca a las enemistades de De Vera, declaró que se debieron a conflictos surgidos dentro de la cofradía y que por ello le levantaron

¹⁰⁴ AHD, 1678, f. 35r.

falsos testimonios. Finalmente, agregó que siempre había tenido ocupaciones lícitas para sostenerse, y entre ellas, además de la señalada por don Pedro, mencionó la de cerero. Agrega, en fin, que fue por su vida honrada que ocupó los cargos ya mencionados; todo lo cual era público.

Los testigos Manuel Lorenzo, Gaspar Ramos y Diego Lorenzo no añaden nada nuevo a lo declarado por los dos primeros; todos alaban la buena conducta de De Vera y apoyan la declaración de que los cargos fueron inventados por sus enemigos.

Como dijimos arriba, De Vera fue considerado culpable y condenado a las penas fijadas; cabe aquí mencionar que el provisor Nicolás Fernández de Montes de Oca al parecer tomó poco en cuenta los testimonios a favor de De Vera y los servicios prestados por éste en el pueblo a través de los cargos que desempeñó tanto en la iglesia como en el cabildo, ya que en la sentencia dictada en contra del acusado no especifica sobre qué bases se apoya, al parecer sólo lo hace en las acusaciones de los indios testigos de cargo y la petición del promotor fiscal, quien lo encontró culpable de los delitos de hechicería, nagualismo y pacto con el Diablo.¹⁰⁵

2. Año de 1685. Las dos cuevas de Jiquipilas. Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de las Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre vecino de él, y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos [59 + 1 fojas]

El expediente se inicia con una carta del Tribunal de la Inquisición de México, fechada el 15 de septiembre de 1687, en la que los inquisidores Juan Gómez de Mier y Juan de Armeso y Ron solicitan al obispo Francisco Núñez de la Vega les envíe los autos originales del proceso que, por supersticioso y hechicero, siguió contra el mulato libre Nicolás de Santiago, ya que corresponden al Santo Oficio las causas de mulatos y mientras tanto le piden mantenga al reo en la prisión.

¹⁰⁵ AHD, 1678, f. 22r.

Núñez de la Vega respondió al Santo Oficio el 4 de diciembre del mismo año. En su carta señala a los inquisidores cuáles son las causas que corresponden a la jurisdicción del Tribunal y cuáles a la del obispo, aclarando que sólo la herejía es asunto de la Inquisición; que los casos de superstición, sortilegios, idolatrías y hechicerías corresponden a los obispos y toca en concreto a los provisores de sus obispados investigar y castigar tales delitos.

Por ello, les informó que a Nicolás de Santiago, denunciado “por incidencia y dependencia en causa de indios”,¹⁰⁶ le siguió proceso y lo sentenció a ser azotado y ser recluso en el convento de los franciscanos de Ciudad Real para que sirviera en él y fuera instruido en la religión católica. Y precisamente por ser un proceso en el que los autos de Nicolás de Santiago no están separados de los de sus cómplices indios, a algunos de los cuales todavía no había castigado, no puede remitirlos al Tribunal de México.

Al mismo tiempo el obispo aprovecha la ocasión para consultar al Santo Oficio si existía alguna ley que prohibiera el que juzgara casos de mulatos o mestizos supersticiosos para apegarse a ella, sin embargo, añade: “Sé que tengo por especial indulto facultad aún para casos de herejía en las dichas ciudades y lugares donde no estuviere el Tribunal del Santo Oficio”.¹⁰⁷

De esa manera Núñez de la Vega precisó los motivos y las bases en las cuales se apoyó para procesar a Nicolás de Santiago, negándose a remitir a México tanto los documentos del proceso como al reo mismo.

El proceso, como tal, se inicia con un auto de fray Francisco en el que ordena la investigación. Firmado en el pueblo de Ocelocalco el 8 de enero de 1685, cuando se encontraba realizando la primera visita general de su obispado, el auto inicia de la siguiente manera:

Por cuanto en conformidad de la obligación de nuestro oficio pastoral y ejecución de la real cédula fecha en San Lorenzo a 16 de agosto de 1614,

y la de primero de octubre de 1607, fecha en Madrid, conviene que de los pueblos de indios, para el servicio de Dios nuestro señor y bien espiritual de sus almas, se castiguen los idólatras, hechiceros y maléficos y se saquen de dichos pueblos los dogmatizadores que enseñan la idolatría, hechicería y supersticiones, y los repartamos en conventos de los religiosos donde sean instruidos en nuestra santa fe católica y sirvan, atenta su edad, de forma que no se pierdan estas almas como la majestad católica lo ordena...¹⁰⁸

A continuación dice tener conocimiento de que en el pueblo de Ocozacoautla existían, aunque no se sabe ni quiénes ni cuántos eran, algunos culpables de los delitos arriba señalados, pero:

El día treinta de diciembre, como a las seis de la tarde, fue público y notorio que se entraron en casa del padre cura don Andrés Joseph de Sotomayor, con estruendo y ruido de carreras de caballos, unas fantasmas, y en su dormitorio hicieron conmoción de sillas y mesas, tan espantosa que le han obligado a salir de su casa con toda su familia a vivir en otra casa donde al presente está con accidente de calenturas dimanado del espanto, y es pública voz y fama que los dos padres curas beneficiados sus antecesores murieron aceleradamente, y en su muerte declararon, según se ha dicho, que se originó de los frecuentes ruidos y espantos de fantasmas vanos y supersticiosos.¹⁰⁹

Basándose en esta información y en virtud de encontrarse lejos del pueblo de Ocozacoautla, por la urgencia del caso, comisionó a fray Antonio Ródenas para llevar a cabo la investigación, dándole:

[...] toda nuestra autoridad, facultad y comisión [...] para que haga la información y las demás diligencias que convengan, usando para ello del rigor de las censuras y demás penas que le pareciere contra todas y cualesquier personas, españoles, mulatos, mestizos e indios que supieren,

¹⁰⁶ AHD, 1685, f. 2v.

¹⁰⁷ AHD, 1685, f. 3r.

¹⁰⁸ AHD, 1685, f. 4r.

¹⁰⁹ AHD, 1685, ff. 4r y 4v.

hubieren visto u oído que algunos indios son hechiceros, idólatras, malféficos y supersticiosos; les tome sus declaraciones debajo de juramento y so pena de excomuni3n mayor, y hecho y fulminado el proceso nos los remita sellado y cerrado.¹¹⁰

Asimismo, el prelado manda a fray Antonio R3denas que publique el auto, tanto en la iglesia de Ocozocoautla como en todas las dem3s de la provincia de Jiquipilas y que tambi3n lo coloque al principio de las diligencias que se le encomiendan.

El dominico R3denas, que por entonces era cura doctrinero del pueblo de Tuxtla, acept3 el cargo el 5 de febrero y parti3 a Ocozocoautla para llevar a cabo la pesquisa. El d3a 9 del mismo mes, mand3 publicar el auto de comisi3n que le otorg3 el obispo y dio un plazo de tres d3as para que se presentaran declaraciones; el licenciado De Sotomayor divulg3 el auto al d3a siguiente.

Las declaraciones se empezaron a presentar el mismo 10 de febrero, siendo los primeros testigos:

1. Licenciado Andr3s Joseph de Sotomayor, cura de Ocozocoautla y vicario provincial de la provincia de Xiquipilas.
2. Gabriel Montero, espa3ol de la ciudad de Camas, de 45 a3os.
3. Domingo Ramos, indio de Tehuantepec, criado de De Sotomayor, de 16 a3os.
4. Ram3n del Castillo, natural de la ciudad de Guatemala, criado de De Sotomayor, de 25 a3os.
5. Don Bernardo de Palacios, indio natural de la ciudad de San Salvador.

En virtud de que de los testimonios de 3stos van a resultar acusadas otras personas, adem3s de Nicol3s de Santiago, y que por ello se ir3n solicitando a lo largo del proceso m3s testigos, veremos con alg3n detalle sus declaraciones.

El licenciado De Sotomayor declar3 que varias noches, desde que lleg3 a Ocozocoautla como cura, escuch3 ruidos en su casa y, concretamente, el s3bado 23 de diciembre de 1684, alrededor de las dos horas el ruido fue

de tal magnitud que se levant3 e hizo levantar a sus sirvientes. De este susto qued3 enfermo. Al comentar estos hechos con algunos indios del pueblo, le dijeron que lo mismo suced3a en tiempos del cura anterior, el licenciado Juan de Monjarraz.

Al siguiente s3bado, 30 de diciembre, habiendo salido a administrar una extremaunci3n como a las 6 de la tarde, cuando volvi3 a su casa:

[...] hall3 en su dormitorio transtornadas las sillas, lastimadas las paredes, revuelta y descompuesta la ropa de su cama y un hedor tan horroroso en dicho su dormitorio, y la familia toda asustada y amedrentada, que le oblig3 a salirse de dicha casa a vivir en otra en accidente de calenturas que le origin3 el espanto que padeci3.¹¹¹

Al cambiarse de casa muchos ladinos e indios lo visitaron para consolarlo por lo sucedido. Uno de los visitantes fue Diego Contreras, espa3ol que por entonces viv3a en Ocozocoautla y luego se fue a la provincia de Soconusco, quien le dio un recado de Nicol3s de Santiago: “En que le dec3a que si quer3a que le cogiere los brujos que le molestaban y espanataban, aunque fuese el que le persegu3a, que el dicho Nicol3s de Santiago dec3a que 3l coger3a por arte que Dios le hab3a dado”.¹¹²

Proposici3n que De Sotomayor no acept3 ya que ten3a sospechas sobre De Santiago, porque los mulatos de la provincia le llamaban “El Renegado”, por malencarado; as3 como porque se ocupa en curar gente hechizada “con acciones y demostraciones sospechos3simas, como son despejar los aposentos de los enfermos, quedarse solo con los dichos, soplarles la cabeza y otros abusos maliciosos”.¹¹³

Adem3s, en una ocasi3n en que el cura asisti3 a presenciar c3mo se herraba el ganado de las cofrad3as de Jiquipilas, cuando De Santiago entr3 al corral, junto con los otros vaqueros, le vio quitarse el rosario que tra3a al cuello para empezar su trabajo y aunque 3l le mand3 que se lo

¹¹¹ AHD, 1685, f. 6v.

¹¹² AHD, 1685, f. 6v. Subrayado en el original.

¹¹³ AHD, 1685, f. 7r.

¹¹⁰ AHD, 1685, f. 4v.

pusiera, se negaba, y cuando lo hizo se le reventó, y por ello le obligó a que se pusiera otro.

En su nueva casa también le visitó un indio de Ocozocoautla, Jacinto González, del calpul de San Antonio, el cual le dijo que quienes lo espantaban eran de Jiquipilas, uno llamado Nicolás López y el otro Nicolás de Santiago. Él vio a ambos la noche de los ruidos en su casa, por lo que les preguntó qué buscaban a deshoras de la noche; la respuesta, aunque no se aclara quién la dio, fue la siguiente:

[...] que se hallaba ofendido del dicho don Andrés porque le había quitado el ejercicio de mayordomo de la cofradía de Xiquipilas y que estaba debiendo una gran cantidad y que por eso venía a aquellas horas a vengarse de dicho don Andrés, con lo cual, según estas premisas, fue uno de estos dos quien hizo semejante daño.¹¹⁴

Asimismo, De Sotomayor dijo saber que Jacinto González era considerado en Ocozocoautla como sabio o adivino y por ello le consultaban sobre todo lo dudoso, sobre quién robaba cosas y en poder de quién se encontraban, y que él le había oído decir “que Dios le hizo adivino y sabio y por tal le veneran todos los demás indios”.¹¹⁵

También dijo saber que otro indio que “acompaña” en estas prácticas a González era Joseph de Ovando, y que en el pueblo también tiene fama de brujo el alguacil mayor, Domingo Julián de Pissa, que se dedicaba a curar con yerbas a los que estaban hechizados.

A continuación, el 11 de febrero, presentó su testimonio Gabriel Montero, el cual dijo haber oído decir a un mulato del valle de Jiquipilas, llamado Nicolás Castillejo, que Nicolás de Santiago y otro mulato de Tonalá, del cual ignora el nombre, curaban de hechizo a su padrastró Antonio Elías con yerbas. Castillejo también le dijo que De Santiago al curar con un sahumero a un vaquero, al que le había caído un rayo en un pie,

¹¹⁴ AHD, 1685, f. 7v.

¹¹⁵ AHD, 1685, f. 7v.

lo cubrió con un capote y murió, y De Santiago dijo: “¡Ay con todos los diablos!”.¹¹⁶ El mismo informante le dijo que:

Funano [sic] de Morales, mulato caporal de la estancia de Santa Catalina, de que se presume hechizó al dicho Antonio Elías, buscando sus compañeros una punta de ganado cimarrón y no hallándose rastro de él, dijo el dicho Morales, “vayan a tal parte que allí lo hallarán,” y se halló ser así, y que se decía que dicho Morales se convertía en animal.¹¹⁷

Informó también que Antonio Elías decía que cuando los mulatos mencionados lo curaban arrojó por la boca “gusanos con dos cabezas y unas pelotillas de cebo”.¹¹⁸

Montero declaró haber oído decir a otro mulato del mismo valle, Juan de Estrella, que estaba curando al también mulato Santos de Moncayo, que padecía locura causada por tabardillo “que lo tenía amarrado”¹¹⁹ y que dejando solo en su casa al enfermo, la empezó a rodear, lo que le hizo suponer actuaba por arte diabólica.

El mismo día presentó testimonio Domingo Ramos, que confirmó la declaración de De Sotomayor respecto a los ruidos habidos la noche del 30 de diciembre.

Ramón de Castillo dijo que en varias ocasiones había escuchado ruidos en la casa del cura y encontrado las sillas en desorden. Entre los ruidos escuchó uno, “como de seda que se arrastra por el suelo, otro como de un perro que se sacudía las orejas”.¹²⁰ Declaró también que una noche:

[...] estando acostado y con luz, le saltó sobre la cama un gran sapo y que levantándose para matarlo se salió el sapo del aposento a la sala y se le desapareció, y buscándole a la mañana siguiente antes que se abrieran

¹¹⁶ AHD, 1685, f. 8v.

¹¹⁷ AHD, 1685, f. 8v.

¹¹⁸ AHD, 1685, f. 8v.

¹¹⁹ AHD, 1685, f. 8v.

¹²⁰ AHD, 1685, f. 9r.

las puertas no le halló en toda la casa, no habiendo en toda ella por donde hubiera salido, y que esto lo vio otro mozo llamado Manuel Moreno...¹²¹

El 13 de febrero se presentó a declarar don Bernardo de Palacios, “indio natural de la ciudad de San Salvador, casado y asistente en este pueblo de Ocozocoautla”,¹²² quien inculpó a Nicolás de Santiago, del cual aseguró que la voz popular asentaba era “grande hechicero rabí”,¹²³ señalando también que había escuchado decir que eran hechiceros Domingo Julián de Pissa, alguacil mayor en funciones, y un viejo llamado Guzmán, del calpul de San Miguel; asimismo, que Jacinto González decía que había encontrado a dos personas de Jiquipilas, durante la noche, que venían a dañar al cura De Sotomayor porque había quitado el cargo de mayordomo de la estancia de Soyatengo a Nicolás de Santiago, encontrándolo deudor y que De Santiago los había mandado.

Al día siguiente fray Antonio Ródenas citó a confesar a Jacinto González, que al preguntarle si era nagual como se le acusaba, respondió:

[...] que sí, y que él, en figura de ardilla, y en su compañía otro indio viejo de este pueblo llamado Joseph de Ovando, en figura de rayo, juntos los dos a deshoras de la noche del mismo día que sucedió el caso del espanto en la casa del cura beneficiado de este pueblo, encontraron en la plaza de él a Nicolás López, indio de Jiquipilas y a Nicolás de Santiago, mulato llamado el Renegado, vecino también del dicho pueblo de Jiquipilas, uno en figura de tigre y otro en figura de león, y que les hablaron y preguntaron que qué buscaban a aquellas horas en pueblo ajeno, y que respondieron, que venían a vengarse del cura beneficiado porque había quitado al uno de ellos de mayordomo de la Estancia, y que en las cuentas que le había tomado le había hecho alcance considerable.¹²⁴

¹²¹ AHD, 1685, ff. 9r y 9v.

¹²² AHD, 1685, f. 9v.

¹²³ AHD, 1685, f. 9v.

¹²⁴ AHD, 1685, f. 10r.

A continuación llamó a Joseph de Ovando para interrogarlo sobre lo que declaró el testigo anterior, De Ovando negó categóricamente la acusación de ser nagual; afirmó ser cristiano y no practicar tales cosas.

Fray Antonio Ródenas se trasladó a Tuxtla en donde, el 3 de marzo, recibió la declaración de Fernando Rodríguez Miravel, nativo de la Nueva España, quien había actuado como testigo de asistencia y como defensor en el proceso contra Diego de Vera en 1678. Rodríguez Miravel fue a Tuxtla a presentar testimonio en nombre de don Diego de Contreras, quien no podía presentarse a declarar personalmente.

Contreras oyó decir en Jiquipilas que Nicolás de Santiago había llevado a una cueva a tres muchachos, de los que no se había vuelto a saber y que De Santiago iba a esa cueva acompañado de otro mulato llamado Santos, en donde encendían velas, quemaban incienso y pedían fortuna.

Por su lado, Rodríguez dijo que era de todos sabido en Jiquipilas que una vez que estaba confesándose De Santiago no le dieron la absolución por tener pacto con el Demonio.

Fray Antonio cerró el proceso el 15 de mayo al no presentarse más testigos y lo remitió al obispo el 18 del mismo mes, aclarando que no aparecían las firmas de los testigos por no haber estado presentes al hacerse el traslado de los documentos.

El expediente continúa con un auto de comparecencia dado por el licenciado De Sotomayor, en el cual menciona que el bachiller Antonio Martínez del Castillo, cura del partido de Jiquipilas, le remitió dos peticiones de querrela de don Pedro Hernández, alcalde de Jiquipilas, y Antonio de Ovando, en contra de Nicolás de Santiago, por supersticioso y maléfico, para que impartiera justicia, razón por la cual De Sotomayor mandó que los querellantes se presentaran ante él, en un plazo de tres días, a continuar el pleito.

También incluye una orden de remoción de presidio en que dice saber que en la cárcel de Jiquipilas tenían presos a Nicolás de Santiago y Antonio de Ovando por orden del bachiller Martínez, razón por la que envió al notario para confirmar si era cierta la prisión y para solicitar a las autoridades del pueblo los cambiaran de cárcel. Asimismo, ordena al notario que en unión del alcalde de ladinos y el escribano del cabildo

embargara los bienes de Nicolás de Santiago y los depositara en manos de quien Martínez del Castillo decidiera (órdenes fechadas en Ocozacoatlá el 12 de julio).

A partir de estas diligencias actúa como notario de la causa Fernando Rodríguez Miravel, que el 15 de julio se trasladó al pueblo de Jiquipilas para dar a conocer a los involucrados las órdenes de De Sotomayor.

Los bienes secuestrados y embargados a Nicolás de Santiago eran los siguientes:

- a) “una casa pequeña de paja de tres brazas de largo”.
- b) “una piedra de moler”.
- c) “una silla de caballería vieja, con estribos de fierro ordinarios y un freno jinete, todo viejo”.
- d) “un machete pequeño, de cintas, y un cuchillo”.
- e) “un caballo retinto, una yegua oscura” [sic].¹²⁵

Estos bienes fueron depositados en el alcalde de los ladinos, Esteban de los Santos, y testificaron el acto el regidor Alonso Martín y el escribano del cabildo, Juan de Carmona y Estrella.

En su queja contra Nicolás de Santiago, presentada al bachiller Martínez, el alcalde ordinario de San Pedro Jiquipilas, don Pedro Hernández, lo acusa de haberlo enfermado. Antonio de Ovando, a quien mandó a llamar porque los remedios que le daban no le habían curado, le dijo que “él sabía muy bien que me tenía un brazo y una pierna ceñido[s] con una cuerda gruesa de cuerote, todo él medio cuerpo que ya no podía huirme”.¹²⁶

De Santiago lo había enfermado porque el domingo de Ramos fue a su casa a cobrar una limosna y, sin haber tenido pleito con él, lo “puso en artículo de muerte”.

Al no curarse solicitó la ayuda de De Ovando, que le tomó el pulso y de inmediato le diagnosticó el mal y le dijo quién lo dañaba, y que para poderlo curar “había de ser con la gracia de Dios”, pidiéndole 2 reales de

candelas, mismas que don Pedro envió a comprar a su alguacil mayor. Éstas las encendió De Ovando a la virgen de la Soledad y al patrono san Pedro, después de lo cual le puso la mano, sin especificar en qué parte del cuerpo, y enseguida se empezó a sentir mejor. Don Pedro finalizó pidiendo justicia en contra de Nicolás de Santiago.

En la petición de justicia de Antonio de Ovando, preso junto con Nicolás de Santiago, plantea que la enemistad entre ambos había surgido hacía unos tres años en virtud de que a De Santiago no lo llamaban para que curara a los enfermos sino sólo a él; entonces aquél empezó a curar a los pacientes de De Ovando. En el escrito asienta que De Santiago lo amenazó estando en la cárcel, diciendo “que si no lo mataban que él saliendo me había de comer mi cuerpo vivo”.¹²⁷ Continúa argumentando que lo mata por defender a su gente de personas malvivientes, que matan a la gente, porque cuando lo buscaban para que curara no lo hacía, sino que más bien dañaba o aumentaba la enfermedad; como ejemplos de ello pone los casos de su mujer y de su suegro, quien falleció por culpa de De Santiago.

Según De Ovando los poderes de Nicolás de Santiago y la enfermedad que se padece en el pueblo se deben a que:

[...] como tiene hecha escritura con el Demonio y él da lugar a donde se pueda sentir, porque dice el Demonio que él es el capitán, que él le da de comer, este Nicolás de Santiago, que él lo tiene un caldero en el cerro en que echa la sangre de los cristianos, por eso no se crían las criaturas; por eso su alma quiere volver con Dios porque él mismo fue a La Venta a volver a los santos poderes, y entonces pasaron tres días [y] fue a volver la escritura, por eso está contento el Demonio porque hace lo que el manda y le [¿da?]; y si hace con algún cristiano pleito, al instante va a donde está el Demonio a darle cuenta para que le ayude.¹²⁸

¹²⁵ AHD, 1685, f. 14r.

¹²⁶ AHD, 1685, f. 15r

¹²⁷ AHD, 1685, f. 17r.

¹²⁸ AHD, 1685, ff. 17r y 17v.

El bachiller Martínez del Castillo recibió los dos documentos en contra de Nicolás de Santiago, el 26 de junio, y los remitió al cura De Sotomayor, para que éste como vicario de la provincia decidiera lo más conveniente.

Casi un mes después, el 20 de julio, ambos querellantes presentan su petición ante De Sotomayor en Ocozocoautla, afirmando que se ratifican en lo dicho ante su cura; el vicario mandó entonces que presentasen sus testimonios ante notario, de acuerdo con interrogatorios especiales para cada uno, a fin de aclarar sus acusaciones en contra de Nicolás de Santiago y, en su caso, si eran partícipes de los delitos de que lo acusaban o de otros diferentes.

A don Pedro Hernández se le preguntó primero cómo le había dicho Antonio de Ovando que su enfermedad fue causada por Nicolás de Santiago; pregunta a la que don Pedro respondió:

[...] que llegó el dicho Antonio de Ovando a su cama en donde estaba acostado, le tomó el pulso y luego al instante le dijo; Señor, estás amarrado en tu nagual, detrás del mesón, en el sol. Yo te desataré. Dadme dos reales para comprar candelas, encenderé un real de ellas delante de san Pedro y otro real delante de la Virgen, y se fue; a lo cual se hallaron Pheliz Barrientos y don Cristóbal Ximénes, indios de dicho pueblo que estaban presentes y lo oyeron.¹²⁹

Enseguida se le preguntó si De Ovando le había dicho que estaba amarrado “en su cuerpo natural o de otro animal que los indios llaman ytunal o nagual”;¹³⁰ declaró que su nagual estaba atado:

En un brazo y una pierna, porque el dicho Nicolás de Santiago lo había amarrado, por cuya causa padecía este declarante, en su cuerpo natural, dolores en brazo y piernas, lo cual dijo Antonio de Ovando en presencia de Estevan de los Santos, alcalde de los ladinos de dicho pueblo y de Agustín de Morales, indio regidor.¹³¹

¹²⁹ AHD, 1685, f. 20r. Subrayado en el original.

¹³⁰ AHD, 1685, f. 20r.

¹³¹ AHD, 1685, f. 20v.

Finalmente le pidieron explicara cómo lo curó de esa “ligadura” De Ovando, qué clase de remedios le recetó, ya que en su petición afirmaba que había mejorado con el tratamiento que aquél le aplicó. A esta pregunta respondió que le había aplicado unas yerbas molidas que no supo cuáles eran.

El mismo día se le tomó confesión a Antonio de Ovando de quien se sospechaba era supersticioso, por lo que dijo en su querrela contra De Santiago. Después de prestar juramento se le interrogó sobre si conocía a De Santiago y dijo que sí, que desde hacía 12 años y que tenían de enemistad siete, “por causa de que ha ejercitado el ministerio de curar enfermos”.¹³²

A continuación se le preguntó cómo curaba y con autorización de quién lo hacía:

Y respondió que la forma es el que su nagual (que dijo ser un león el cual le avisa en dónde está amarrado el nagual del enfermo, y va este declarante y lo desata y mejora el enfermo. Para lo cual se previene antes, encendiendo candelas ante las imágenes de Nuestra Señora y san Pedro. Y que nunca ha tenido licencia de nadie para curar, sino que de su voluntad propia se ha ejercitado en esta obra de ayudar a los cristianos.¹³³

La tercera pregunta se refiere a su acusación en contra de Nicolás de Santiago, cómo supo que había matado por medio de maleficios a naturales de Jiquipilas. En su respuesta afirmó saber que ha matado

[...] diez y siete personas grandes, hombres y mujeres, y quince niños. Porque en la figura de su nagual, que lleva declarado, ha visto a dicho Santiago en el monte, unas veces en figura de culebra, otras de burro, otras de puerco, otras de toro, matando los naguales de las dichas personas difuntas, en el monte, con golpe de palos.¹³⁴

¹³² AHD, 1685, f. 22v.

¹³³ AHD, 1685, f. 22v. Subrayado en el original.

¹³⁴ AHD, 1685, ff. 22v-23r. Subrayado en el original.

Como prueba de esto presentó dos papelitos “escarabajeados” [sic], en que dijo haber apuntado a los muertos desde hacía siete años.

Al preguntársele “cómo sabe que el dicho Nicolás de Santiago trajo la enfermedad que hubo en su pueblo este presente año”,¹³⁵ respondió que él lo había visto, bajo la forma de su nagual, durante varias noches, cómo llevaba ya de par en par o de tres en tres a los naguales de otras personas, para que con ellos se alimentara el Demonio, que se encuentra en el cerro de Jayca, comúnmente llamado de San Lorenzo.

Asimismo, dijo que fue Nicolás de Santiago el que mató a su suegro, pues él vio, como nagual, que aquél mató a un león con una piedra, y ese león era el nagual de su suegro.

Interrogado acerca de su manera de diagnosticar sobre los maleficios, contestó que le preguntaba a su nagual y éste le informaba de qué enfermedad o maleficio se trataba, y así se lo comunicaba a sus pacientes.

Respecto a cómo sabía que Nicolás de Santiago había hecho pacto con el Demonio, respondió que su nagual le avisó la vez que estuvieron los padres misioneros en Jiquipilas,¹³⁶ como éstos iban a ir con De Santiago al cerro de San Lorenzo a “quitar la escritura”, y él, en forma de nagual, los siguió como a la medianoche, y miró cómo el sacerdote más viejo entraba con De Santiago al cerro, y:

[...] oyó este declarante preguntar (a un bulto que estaba dentro del dicho cerro, que tiene figura de hombre español, con cuernos en la cabeza, como de venado) en lengua mexicana: tentiguala ti echigua (que en idioma castellano quiere decir) qué vienes a hacer. Y entonces respondió el dicho padre misionero viejo, Vengo a quitarte la escritura que tienes de este mi hijo. Y no queriendo el dicho Bulto que está dentro del cerro largar la escritura, se la quitó por la fuerza el dicho padre misionero, y se la entregó al

¹³⁵ AHD, 1685, f. 21v.

¹³⁶ Probablemente se trataba de la misión encabezada por fray Antonio Margil de Jesús, que procedente de Campeche y con destino a Guatemala, pasó por esa zona alrededor de 1684. Eduardo Enrique Ríos, *Fray Margil de Jesús. Apóstol de América*, México, Editorial Jus, 1955, pp. 41-46.

dicho Santiago, la cual escritura dijo este declarante haberla visto escrita con sangre de dicho Nicolás de Santiago sobre papel blanco.¹³⁷

A continuación se le preguntó cómo sabía que dentro del cerro había un caldero con sangre. Dijo que la misma noche que vio cómo quitaban al Demonio la escritura de De Santiago; el bulto (que en esta ocasión llama estatua), le dijo al misionero:

Si me quitas a mi capitán (hablando por el dicho Santiago) quien me va a traer de comer y de beber, como ves por esa sangre que me ha traído. Y vio este declarante una olla de fierro, que dijo ser del tamaño de una atercia en cuadro, que estaba como hasta la mitad llena de sangre.¹³⁸

Preguntado cómo supo que tres días después de idos los padres misioneros De Santiago renovó su pacto con el Demonio, dijo que él, siguiéndolo en su figura de nagual, vio cuando volvía al cerro a entregar la escritura.

Para finalizar se le pidió información sobre cómo sabía que cuando el acusado tenía pleito con alguna persona recurría al Demonio en solicitud de ayuda. Respondió diciendo que desde hacía siete años seguía a De Santiago convertido en nagual para evitar que hiciera daño y que le vio entrar al cerro todas las noches.

Una vez tomadas las declaraciones de don Pedro Hernández y de Antonio de Ovando, el mismo 20 de julio, el vicario De Sotomayor levantó un auto de censura, el cual dice que además de Nicolás de Santiago, otras personas resultan inculpadas del delito de superstición, mismo que se perseguía por oficio, razón por la cual mandó:

[...] librar carta de censura y excomunión, hasta la de anatema, para que leída y promulgada en las iglesias todas de esta provincia de Jiquipilas a la hora de misa mayor, comparezcan ante mi, declarando y denunciando

¹³⁷ AHD, 1685, ff. 23v-24r. Subrayado en el original.

¹³⁸ AHD, 1685, f. 24r. Subrayado en el original.

todas las personas estantes y asistentes en dicha provincia que supieren o hubieren sabido decir que el dicho Nicolás de Santiago, es brujo o hechicero o tiene algún pacto implícito o explícito con el Demonio.¹³⁹

Para presentar las denuncias dio un plazo de ocho días y para que las personas que vivían lejos de Ocozocoautla no dejaran de presentar testimonios, autorizó lo hicieran ante el notario Rodríguez Miravel que iría a todas las iglesias de la provincia para esa diligencia.

La carta de excomunión, que no está cosida al expediente, fue leída en Tacuasintepec el 22 de julio y en Jiquipilas el 28 del mismo, de ello dan fe los bachilleres Antonio Martínez del Castillo y Andrés de Molina.

En dicha carta de excomunión (anexa al expediente) el licenciado De Sotomayor precisa los delitos de Nicolás de Santiago de la siguiente forma:

[...] es brujo, hechicero y encantador, y que tiene otorgada escritura contra su alma a favor del Demonio, quitándosela a Dios, su verdadero dueño y señor que la creó y redimió con su preciosísima sangre. Y que en un cerro que está vecino al pueblo de Xiquipilas, tiene un ídolo en cuya figura adora y reverencia al Demonio; ofreciéndole dones y sacrificios, y que asimismo le han visto muchas personas a deshoras de la noche transformado en figura de horroroso perro, amedrentando [a] todo el pueblo de Xiquipilas y sus contornos; y que también por su pacto diabólico se han experimentado muchos maleficios, que en diferentes cuerpos de personas a hecho, cuyas enfermedades han sido incurables a los medios hábiles y remedios naturales, con grave daño de su conciencia, escándalo de los fieles e inexplicable ofensa a Nuestro Señor, digna de ser llorada con lágrimas de sangre.¹⁴⁰

A continuación fija el primer plazo de ocho días para presentar testimonios contra De Santiago bajo pena de excomunión canónica; señala que aquellos que continuaran encubriendo al acusado serían declarados

¹³⁹ AHD, 1685, ff. 25r y 25v.

¹⁴⁰ AHD, 1685, foja suelta.

“públicos descomulgados en las iglesias de toda esta provincia a la hora de misa mayor”, hasta que presentaran testimonios. Y si pasaran otros ocho días encubriendo a De Santiago, ordena al notario que durante la misa mayor de los domingos y días festivos:

[...] teniendo una cruz cubierta con un velo negro y un acetre de agua y velas encendidas os anatematicen y maldigan con las maldiciones siguientes: Malditos sean los excomulgados de Dios y de su bendita Madre. Amén = Huérfanos se vean sus hijos y sus mujeres, viudas. Amén = El sol se les oscurezca de día y la luna de noche. Amén = Mendigando anden de puerta en puerta, y no hallen quien bien les haga. Amén = La maldición de Sodoma y Gomorra, Datan y Abiron, que por sus pecados los tragó vivos la tierra, vengan sobre ellos. Amén = con las demás maldiciones del Psalmos Deus Laudem meam netacueris [sic]. Y dichas todas estas maldiciones, lanzando las velas en el agua, diga: así como estas velas mueren en el agua, así mueran las almas de los dichos excomulgados y descendan al infierno con la de Judas apóstata. Amén.¹⁴¹

Esta terrible carta surtió efecto de inmediato; el mismo 22 de julio se presentaron dos denunciadores en Tacuasintepec. El primero de ellos, Miguel de Morales, mulato libre de Jiquipilas y caporal de la estancia Nuestra Señora, acusó a Nicolás de Santiago de haber requerido sexualmente a su esposa Petronila de la Cruz, a lo cual ella se negó aduciendo ser casada y ser su esposo amigo de De Santiago; éste le dijo que se acordaría de él y desde entonces empezó a estar enferma del vientre. Tiempo después su mujer fue a Chiapa a curarse y en ese pueblo se encontró con De Santiago, quien le preguntó cómo estaba y al responderle ella que mal, él le dijo que por no haber aceptado su proposición seguiría enferma; lo cual así sucedió pues hasta ese momento continuaba enferma.

Enseguida declaró Felipa Sánchez, india viuda de Pedro López, quien asistía en la estancia San Francisco de Valdivia. Felipa dijo saber que

¹⁴¹ AHD, 1685, foja suelta. Subrayado en el original.

habiendo estado enfermo el indio Jacinto Colindres, de la misma estancia, mandaron llamar a De Santiago para que lo curara, y cuando éste fue a hacerlo, a ella le pareció sospechosa su forma de curar y los remedios que utilizó, entre los cuales:

[...] uno fue, coger una jícara de agua y parar dentro de ella una rama verde de yerba, diciendo que si aquella rama se caía, había de morir el enfermo. Y que luego pidió un brasero de lumbre y copal, y salió detrás de la casa del enfermo, y empezó a sahumar, haciendo señal para la parte en donde está el cerro, hacia Xiquipilas.¹⁴²

El 28 de julio, día en que se leyó la excomunión en Jiquipilas, se presentaron diversas denuncias más tarde ratificadas ante el obispo Núñez de la Vega, quien las rubricó.

La primera denunciante fue María de Jesús, negra libre de Jiquipilas, la cual dijo que una noche había visto junto a su casa —hubo testigos de ello— un animal feroz que no pudo distinguir qué era y que desde que Nicolás de Santiago había sido apresado el animal no se había vuelto a ver en el pueblo y el horror y espanto que tenían los vecinos había terminado.

La segunda en declarar fue María Francisca, mulata libre y viuda, también de Jiquipilas, quien declaró que De Santiago había ido a su casa a curar a una india enferma, la cual murió, y ella le escuchó decir a De Santiago que ya no haría nada por el Diablo, pues los indios eran mal agradecidos. Según ella, queriendo decir que la india se había muerto porque el Diablo no le había cumplido su palabra, dicho este que le parecía sospechoso y por eso lo denunciaba.

En tercer lugar se presentó otra mujer, Juana María Delgado, viuda española también vecina de Jiquipilas, quien declaró que en una ocasión estando en su casa platicando con Nicolás de Santiago, dos mulatas libres, Marta Francisca y Antonia Sánchez, una hija de De Santiago que

¹⁴² AHD, 1685, f. 27r. Subrayado en el original.

jugaba con otros muchachos les dijo: “mi padre me llevó al cerro en donde estaba un toro, y me arrimaba para donde estaba y yo tuve miedo”.¹⁴³

De Santiago le dijo a ella que no era bueno enseñar nada a los jóvenes, pues si alguien escuchaba lo dicho por su hija se creería que era cierto que él era brujo.

El 28 de julio se presentaron otros dos declarantes. Juan de Carmona y Estrella, mulato libre que ocupaba el cargo de fiscal de la iglesia de la parcialidad de ladinos (mulatos) de Jiquipilas, señaló en su denuncia que cuando por orden de su cura fue a prender a De Santiago, auxiliado por el alcalde de ladinos y otros vecinos, y le dijo que se diera por preso, le contestó “que si estaba ya preso su compañero, iría también preso, que días había que sabía que lo querían prender”.¹⁴⁴ Asimismo le preguntó que por orden de quién iban y cuando le informaron que de la Inquisición, dijo que eso también ya lo sabía.

Juan de Carmona declaró también que, en su calidad de fiscal de la iglesia, fue enviado por el vicario De Sotomayor para que promulgara la excomunión en las ermitas de las estancias del valle de Jiquipilas. En una de ellas, la de San Juan Llano Grande, se presentó el comerciante español Diego Sánchez, que traficaba en las provincias de Jiquipilas y Soconusco, el cual por no poderse presentar a declarar ante el vicario, ya que tenía que salir para Soconusco, le pedía le tomara declaración.

Diego Sánchez dijo que yendo de viaje al valle de los Custepeques con De Santiago descansaron en el río de San Pedro a 30 leguas de Jiquipilas y, mientras tomaban su posol, De Santiago se alborotó y él le preguntó qué le sucedía, aquél le dijo “que un cornudo estaba requebrando a su mujer en Jiquipilas, [a] aquella hora”, al preguntarle cómo lo sabía respondió: “que qué sabía el dicho Diego Sánchez”.¹⁴⁵ Respuestas éstas que le repugnaron y le hicieron sospechar por la distancia a que se encontraban del pueblo.

El 30 de agosto en Tacuasintepec, fuera del plazo señalado por De Sotomayor por estar enfermo, presentó su testimonio Antonio de Elías,

¹⁴³ AHD, 1685, f. 29r. Subrayado en el original.

¹⁴⁴ AHD, 1685, f. 29v.

¹⁴⁵ AHD, 1685, f. 30v. Subrayado en el original.

mulato libre y mayordomo de las estancias de Santa Catalina, Nuestra Señora y Buena Vista, del que se ratificó ante el obispo Núñez de la Vega.

De Elías confesó que habiendo estado enfermo mandó a llamar a De Santiago para que lo curara y, éste en cuanto lo vio, le dijo que estaba hechizado y que lo querían matar, para curarlo le sopló en la cara. Tiempo después vino a verlo otro mulato curandero del pueblo de Tonalá, Alonso Gutiérrez —quien también le dijo que estaba hechizado y que los que le habían enfermado eran Mateo de Morales y su mujer— y dos indias, residentes entonces en la estancia de Santa Catalina, Lucía Hernández y María Sánchez, lo que enojó mucho a Nicolás de Santiago.

Dijo también que antes de ser atendido por Alonso Gutiérrez, María Sánchez le estaba curando y también le informó que su enfermedad era hechizo “y que tenía dentro de la barriga un animal que llaman rana”.¹⁴⁶

Por eso pidió que todos los mencionados fueran llamados a declarar, para que explicaran cómo habían sabido el origen de su enfermedad.

Contra María Sánchez añadió que en una ocasión yendo con ella a Jiquipilas a confesar y comulgar “entre el río de Zacualpa, que está en dicho camino, y una ciénega que se le sigue, se le apareció un bulto en forma de muchacho español, como de edad de nueve años, el cual le causó espanto”.¹⁴⁷ Al preguntarle a su acompañante qué sería aquel bulto, ella le respondió que no se preocupara que ella le cuidaba, como sugiriendo que sabía quién era el bulto.

Agrega contra De Santiago, que continuaba curándole, que durante una de sus visitas le dijo: “Ah, señor Antonio he peleado esta noche por defender a usted de los cuatro, que no he podido dormir esta noche, porque han querido matar a usted”.¹⁴⁸

Continúa contra el mismo recordando que en ocasión de haberlo visitado doña Felipa Delgado, que iba para Soconusco, y estando De Santiago curándolo, la señora le pidió a éste que le aplicara medicinas cristianas para curarlo y que ella le regalaría una mula, respondiéndole aquél que

¹⁴⁶ AHD, 1685, f. 31v. Subrayado en el original.

¹⁴⁷ AHD, 1685, ff. 31v-32r.

¹⁴⁸ AHD, 1685, f. 32r.

no podía quitarle el mal porque el enfermo mencionaba mucho a Dios y a la Virgen. Asimismo, dijo Elías que habiendo urgido a De Santiago para que lo sanara o buscaría otro que lo hiciera, éste le contestó que nadie podría curarlo sin su autorización.

Termina su declaración ofreciendo más datos contra Mateo de Morales, pues escuchó de Antonio de la Cruz, negro libre, y de Petronila Hernández, india, los dos de la estancia de Santa Catalina, “como habían visto una noche, que pasando una bola de fuego desde un coso o toril de dicha estancia, hacia la parte del río, salió Matheo de Morales, mulato, desnudo en pelota y se fue tras dicha bola de fuego”.¹⁴⁹

El expediente continúa con el auto de De Sotomayor para que Nicolás de Santiago presentara su confesión y respondiera a las denuncias que se habían hecho en su contra. El mismo día que se dictó el auto, 4 de septiembre, De Sotomayor hizo comparecer a De Santiago para que confesara.

Las primeras preguntas del interrogatorio nos ofrecen información personal sobre el acusado, así nos enteramos que nació en la hacienda de cacao Nuestra Señora del Rosario, de la ribera de Ixtacomitán, en la cual vivió hasta los 11 o 12 años; sus padres fueron el mulato libre Andrés Senteno y la india Antonia Xuares, de Nicapa.

Desde los 11 o 12 años sirvió al bachiller Martín de Albarado, hasta que éste falleció. Entonces se fue a trabajar a una estancia de ganado mayor de los dominicos de Chiapa, en donde vivió cinco años y se casó con una india llamada Isabel Gutiérrez, con quien tuvo tres hijos. Cuando enviudó se fue a las estancias, también de ganado, del valle de los Custepeques, en las que vivió durante seis años. De allí pasó a otras estancias dominicas, también de ganado mayor, pero de la zona de Oaxaca y ubicadas en los límites de la provincia de Tehuantepec, en las que permaneció siete años. Después residió un año en la provincia de Soconusco.

A continuación y durante cuatro años viajó a las provincias de Tehuantepec y de Suchitepeques (Guatemala), para finalmente irse a residir al valle de Jiquipilas, primero en la estancia de Macuilapa, donde

¹⁴⁹ AHD, 1685, f. 33r. Subrayado en el original.

durante diez años fue caporal, siendo viudo allí se casó con la mulata libre María Nicolasa, con quien tuvo seis hijos, dos varones y cuatro mujeres; de Macuilapa se fue a vivir con toda su familia al pueblo de Jiquipilas, allí ocupó durante un año el cargo de regidor de la parcialidad de ladinos; volvió a enviudar cuando tenía seis años de vivir en el pueblo, y entonces empezó a trabajar como vaquero en las estancias del valle.

Aceptó que se dedicaba a curar, desde hacía dos años, y para ello no se le había dado permiso; lo hacía por ser su voluntad, utilizando yerbas que había oído que tenían propiedades curativas.

Interrogado respecto a por qué le llaman “El Renegado” en las provincias de Jiquipilas, Soconusco, Tehuantepec y Custepeques, confiesa que porque le han escuchado decir “cuando me han de acabar de llevar los diablos”.¹⁵⁰

De las acusaciones en su contra aceptó haber dicho, cuando fueron a apresararlo, que eso esperaba de la Inquisición, pues todos decían que eran brujo; lo dicho por sus hijos —que los había llevado al cerro de San Lorenzo y enseñado un toro— era falso; también aceptó, como estaba asentado en el proceso, que hizo proposiciones sexuales a la esposa de Miguel de Morales; todos los demás cargos los negó aduciendo que le levantaban falsos, y con esto terminó su primera confesión.

En la foja 36r está asentado un auto de remisión, mediante el cual el licenciado De Sotomayor dice que el obispo Núñez le envió una carta fechada el 13 de septiembre (la cual no está anexa al expediente), donde le ordena remitir los autos del proceso al juzgado eclesiástico. Para ello De Sotomayor manda al notario, el 17 de septiembre, que haga una copia certificada de los mismos, para enviar los originales a Ciudad Real.

Aunque en el expediente no aparece el papeleo correspondiente al traslado de Nicolás de Santiago, de la cárcel de Ocozocoautla a la de Ciudad Real, suponemos que es posible que fuera remitido a ella junto con los documentos del proceso pues con fecha 6 de octubre y diciendo que acaba de recibir los autos, Núñez de la Vega se dispone a interrogar por primera vez al acusado.

¹⁵⁰ AHD, 1685, f. 35r.

Nicolás de Santiago negó dos veces saber algo de lo que se le acusaba; ante esta negativa, el obispo le hizo una plática exhortativa con el fin de que confesara; plática que surtió efecto, ya que después de ella De Santiago “dijo que él lo que sabe en este caso, por haberlo oído decir, es que en la ceiba que está en la plaza del pueblo de Las Xiquipilas, se juntan los brujos y supersticiosos, y espantan y hay visiones”.¹⁵¹

Sobre el supuesto pacto que tenía con el Demonio, dijo que es una historia contada por un mestizo de Jiquipilas, llamado Joseph de la Cruz, quien afirmaba haberlo oído contar a los padres misioneros que lo habían sacado del cerro.

Confesó haber escuchado que quien fue a curar a Antonio Elías era un indio de Quechula, Luis Onofre, maestro de capilla y del que se decía era médico, y supo que le aplicó como medicina “raíz de ortiga, tabaco y agengibre”.¹⁵²

También oyó de varios lugares en donde se practicaban supersticiones, entre los que menciona el potrero de Ayusinapa, el cerro de “Mactumas”, cercano a Ocuilapa, Tres Picos y Cerro Bernal, en la costa, y el cerro de San Lorenzo, en Jiquipilas, entre otros. En estos sitios se reunían indios para practicar rituales o sucedían fenómenos extraordinarios. En el cerro del Convento, por ejemplo, situado en el potrero de Ayusinapa, llegaban a encender velas; en otro cerro dentro del mismo potrero iban a cortar flores los días de San Francisco y San Miguel y a tocar música de flauta y teponaxtles. El cerro de la Estrella (“Macstumas”) ardía en Jueves Santo.

El más importante de los lugares mencionados por De Santiago parece ser el cerro de San Lorenzo, en el cual había una cueva donde se llevaban a cabo diversos rituales, como encender velas la noche de año nuevo. Dijo haber oído que en esa cueva había un toro y calderos de cobre con sangre humana, y que se aparecía el Diablo en forma humana, todo ello mezclado con aspectos religiosos de probable origen prehispánico, pues dice en su confesión:

[...] ha oído decir que iban a sahumar a el dicho cerro los antiguos y que la que llaman Guarda de Xiquipilas la veían entrar en figura de coyote, y que

¹⁵¹ AHD, 1685, f. 36v.

¹⁵² AHD, 1685, f. 37r.

espantaba [a] la gente y especialmente en esta pestecilla que hubo por mayo. Y que generalmente ha oído decir que a este cerro ocurren todos los pueblos de estas provincias a buscar dichas y fortunas, y que se oyen voces dentro, de diferentes animales [...].

Ytem, dice que ha oído decir que el Demonio que está dentro del cerro se llama Jantepusi Ilama, que quiere decir vieja de hierro, y los antiguos dijeron que de [sic] destruyó el pueblo de Copanaguastlán.¹⁵³

Ofreció otro dato interesante al obispo cuando hizo referencia a los nacimientos, pues dijo “que cuando va la partera a partear, le pinta en ceniza la figura del nagual y se la entran debajo de la madre”.¹⁵⁴

Para terminar aclaró que todo lo referido lo sabía por habérselo oído decir a varias personas, pero que no recordaba sus nombres.

Al parecer el proceso quedó suspendido hasta febrero de 1686, en que Núñez de la Vega se trasladó a Ocozocoautla, acompañado del capitán Joseph Gómez de Villalobos, de don Francisco Moreno y del fiscal eclesiástico, Luis de Villalobos. El viaje tenía por objeto el que se ratificaran los testigos y la prosecución del proceso por el propio obispo en el lugar de los hechos. El 18 de febrero empezó por interrogar a Antonio de Ovando, quien declaró además de lo ya asentado:

[...] que dentro del cerro referido hay tres ídolos, uno en forma de culebra, con el cuerpo espinoso; y repreguntado dijo no ser manufacto sino como natural, que andaba, según las palabras con que se explicó. Otro en forma de mujer de hierro, que en lengua mexicana le llaman las nagualistas: Tamtepeyulama, que en lengua castellana quiere decir: Vieja seca de hierro. Otro en forma de toro.¹⁵⁵

Preguntado sobre “cuáles viejos y viejas de su pueblo de Xiquipilas, ha oído decir que este demonio Vieja de hierro, destruyó el pueblo de

Copanaguastán”.¹⁵⁶ La redacción del documento es oscura, pues da a entender que quienes se lo dijeron son “los ídolos que tiene dicho”.

Fue en su calidad de curandero que entró al cerro, para ello pidió autorización a Nicolás de Santiago, y lo que vio adentro fue “un santo crucifijo y que así como lo vio le dijo la Vieja de hierro: cómo veis a éste, que respondió que sí, que era su señor Dios; y que la dicha Vieja de hierro le dijo: si dejáis a éste yo os ayudaré. Y que le echó en la mano una cosa como sebo seco, para curar”.¹⁵⁷

Después dio una lista de los que tenían naguales en Jiquipilas: don Pedro Hernández (león), Santos de Moncayo, mulato (tigre); Nicolás Mathías, indio (coyote o adive); Nicolás Marroquín (león negro pequeño); Nicolás de Santiago (“se vuelve burro y otras formas de animales”); Joseph de la Cruz, mestizo, apodado el Pijiji (león grande).

Finalizó su declaración hablando del cerro de Ayunsinapa (El Convento), explicando que también tiene una cueva, que el visitó tres veces por Pascua, y en una ocasión le salieron unos hombres como indios que no le dejaron entrar adentro y que oyó cantos de gallos y tocar flautas y temponguaste [sic].¹⁵⁸

Jacinto González declaró tener por nagual una ardilla y relató la manera en que supo cuál era:

Lo cual siendo este declarante (a lo que puede acordarse) como de siete años, se le apareció, a su parecer estando como dormido, y un viejo vestido de verde se le mostraba entre sueños. Y vistiéndole el tal vestido verde, le dijo: vengo por ti, vuela. Y que le pareció que volaba, pero que después de despierto se halló en su cama. Y desde entonces la ha tenido por su nagual.¹⁵⁹

¹⁵³ AHD, 1685, f. 37v.

¹⁵⁴ AHD, 1685, f. 37v.

¹⁵⁵ AHD, 1685, f. 57r.

¹⁵⁶ AHD, 1685, f. 57r.

¹⁵⁷ AHD, 1685, f. 57v.

¹⁵⁸ AHD, 1685, f. 57v.

¹⁵⁹ AHD, 1685, f. 59r.

Su nagual lo transportaba a una laguna, sin especificar cuál, cuando había viento fuerte, y “le hace algunas representaciones”. Así fue la noche en que asustaron al cura De Sotomayor, y su nagual le dijo que quienes habían ido a eso era Nicolás de Santiago, “en figura de un león”, y Nicolás López, indio de Ocozocoautla, “también en la figura de león”.

Terminó refiriéndose al cerro de Jiquipilas, en el que se aparecía “un bulto en figura de español. Y que esto también ha visto en sueños”.¹⁶⁰

El 20 de febrero y teniendo como testigos a Esteban de Valcázar, mulato libre, y a Tomás Hernández, ambos con el cargo de alcaldes, el primero de los ladinos y el segundo de los naturales, mandó a llamar al hijo de Nicolás de Santiago, Andrecillo, de diez años, quien fue interrogado por Núñez de la Vega sobre lo que su padre le había instruido.

El niño inicia su declaración diciendo que su padre le había enseñado a ser brujo y para ello lo llevaba al cerro de San Lorenzo a la hora de la puesta del Sol, lo dejaba en la entrada de la cueva y entonces Nicolás de Santiago:

Se volvía culebra y entraba en la dicha rajadura dentro del cerro, y que salía una culebra de debajo de la tierra (que según la medida que señaló dicho muchacho, tiene de largo cinco cuartos) pintada toda ella de color rojo, y que el dicho su padre le había dicho que era su nagual, y que luego que salía la tal culebra, daba continuados brincos y saltos, y se volvía a meter debajo de la tierra.¹⁶¹

Recordó haber sido llevado por su padre al cerro unas cuatro veces y que siempre iban acompañados por Antonio de Ovando, quien se quedaba con él afuera, así como que su padre le había dicho que no debía revelar a nadie que lo llevaba al cerro.

Confesó saber que el nagual de su hermana Simona Hernández, que estaba casada con Lázaro Moreno, era un torillo, y lo sabía porque la

había visto jugar con él en un pequeño llano, situado frente al cerro, “haciéndole suertes al modo de torear”.¹⁶² El torillo era como del tamaño de un becerro de hierra y con su piel de diferentes colores.

El obispo le preguntó si tenía nagual su hermano Luisillo y si también lo llevaba su padre al cerro. Respondió que el nagual de su hermano era un leoncillo y que sí iba al cerro con ellos.

Núñez de la Vega también quiso saber cómo llevaba De Santiago a su hijo al cerro, y Andrecillo respondió “que lo cogía su padre por debajo de los brazos y lo levantaba en peso, con lo cual se veía a la puerta o rajadura del cerro”.¹⁶³

Por la siguiente pregunta del prelado nos enteramos que el licenciado De Sotomayor había aprisionado a Andrecillo en la estancia de Soyatengo, aunque no consta ni cuándo ni por qué. De Sotomayor lo había amarrado con una cadena con candado a una petaca, dejándolo en un cuarto cerrado, y lo que le interesaba saber a fray Francisco era la forma en que se había liberado, el muchacho dijo que:

[...] bajó un perro por una ventana (que según señaló son dos estados de altura) y dicho perro [era] de el grandor de más de media vara y de colores blanco, azul y colorado, y llegándose a este muchacho le cogió por la mitad del cuerpo, donde tenía la cadena y lo sacó de ella, y por la dicha ventana y agarrado de dicho perro, y este muchacho cubierto de miedo, llegaron hasta el río de Regeguería que está en dicha estancia, distante como tres cuerdas, donde lo soltó y se desapareció.¹⁶⁴

El mismo día, fray Francisco mandó comparecer a los otros hijos de Nicolás de Santiago, Simona y Luisillo. La primera, de 15 o 16 diez años, dijo que era cristiana y como tal no había renegado de Dios, que pedía perdón por lo que hubiera hecho mal y que efectivamente había sido llevada al cerro, pero no había aceptado recibir nagual aunque su

¹⁶⁰ AHD, 1685, f. 59r.

¹⁶¹ AHD, 1685, f. 38r.

¹⁶² AHD, 1685, f. 38v.

¹⁶³ AHD, 1685, f. 39r.

¹⁶⁴ AHD, 1685, f. 39r.

padre le enseñó “la cometilla y el torillo”.¹⁶⁵ Núñez de la Vega le hizo una exhortación para que se confesara a su cura y se mantuviera en la fe cristiana.

Luisillo llegó decidido a decir la verdad y afirmó estarse iniciando en la brujería y tener como nagual un leoncillo blanco. Sin embargo, fray Francisco prefirió no interrogarlo “en atención a la poca edad de el muchacho, reconociendo su sencillez, porque el Demonio no le adelantase en la superstición”,¹⁶⁶ así que le mandó rezar el credo, “lo horrorizó” para que cobrase miedo a la superstición del Diablo, y lo entregó al padre cura de este curato para que lo tenga en Tacuasín, fuera de este pueblo.¹⁶⁷

A continuación el obispo, basándose en la declaración de Antonio Elías, mandó a llamar a María Sánchez para interrogarla sobre el bulto que había espantado a Elías. La confesante aceptó que lo dicho por Elías era cierto y que el bulto era Nicolás de Santiago, quien podía tomar la figura que quisiera, aclarando que la más frecuente era “como pelota de aire”.¹⁶⁸

María Sánchez pidió al diocesano un intérprete en lengua mexicana, pues se le dificultaba expresarse en español y debía confesar cosas de las cuales estaba arrepentida; como intérprete se llamó a Luis de Villalobos, fiscal eclesiástico. La declarante pidió entonces se cambiaran de aposento para no ser vista ni oída por quienes circulaban por el lugar; estando a solas con el obispo, el notario y el intérprete, Núñez la exhortó a confesar pidiéndole que le contara todo lo que recordara desde su niñez, con respecto a las supersticiones del cerro de San Lorenzo.

María empezó diciendo que su padre había sido un brujo famoso, Juan Sánchez, y siendo ella pequeña su padre ofreció iniciarla en el oficio y conocimiento de lo que había en el cerro, le pidió que no tuviera miedo y guardara en secreto lo que le enseñaría. Aunque en un principio se resistió a ir, terminó aceptando. Así, relata que la primera vez sólo llegó hasta una pequeña loma al pie del cerro, donde su padre le pidió

¹⁶⁵ AHD, 1685, f. 39v.

¹⁶⁶ AHD, 1685, f. 40r.

¹⁶⁷ AHD, 1685, f. 40r.

¹⁶⁸ AHD, 1685, f. 40v.

“que quitase de su corazón a Dios y no se acordase de él, ni le llamase”,¹⁶⁹ al hacer esto inmediatamente “vio un bulto como puerco espino [sic]; el cual le dijo su padre que era su nagual, a quien había de llamar para las cosas que quisiera y se le ofreciesen, y abrazándose con ella, sintió que la levantaba dicho su nagual por el aire”.¹⁷⁰

Su nagual la transportó hasta la entrada del cerro y habiendo entrado vio a una persona “a la manera de la que pintan a los pies de San Miguel, sentado en una silla dorada y con una cola que le llegaba como a los pies, el cual le habló y le dijo: ven acá muchacha y siéntate aquí, no tengas miedo, abrázame”.¹⁷¹

Su padre la dejó en ese lugar y se metió más adentro del cerro, después de mucho tiempo salió y la transportó a su casa por el aire.

El proceso iniciático continuó en los días siguientes de la misma manera, siempre transportada por los aires y quedándose con la figura del Diablo, mientras su padre penetraba al fondo de la cueva. En su segunda noche dentro del cerro y estando con el Diablo “vio salir debajo de la tierra una culebra gruesa con alas y con cachos [cuernos], pero que no habló palabra ninguna”.¹⁷²

La tercera vez, descubrió que más adentro había otro personaje sentado en otra silla dorada “como gente humana, un español”, el cual le dijo a su padre, refiriéndose a ella, que todavía tenía miedo y que no la llevara más; sin embargo, le mostró “un como aposento lleno de alhajas, muchas de plata y riquezas de tostones y tomines, fuentes de plata y candeleros y cucharas”.¹⁷³

Este personaje le ofreció todas esas riquezas si perdía el miedo y lo iba a visitar. Su padre continuó llevándola e incluso llegó a meterla dentro de la cueva totalmente desnuda. Una noche le advirtió que saldría un toro negro y le dio un paño para que lo toreara y la dejara pasar; de esta manera pudo llegar al fondo de la cueva y allí:

¹⁶⁹ AHD, 1685, f. 41v.

¹⁷⁰ AHD, 1685, f. 41v.

¹⁷¹ AHD, 1685, f. 41v.

¹⁷² AHD, 1685, f. 41v.

¹⁷³ AHD, 1685, f. 42r.

[...] vio una mujer de color de india con el cabello suelto sobre los hombros, sentada sobre una piedra redonda, y que le dijo: llegate acá nieta; y se estuvo allí y vio que a las espaldas estaba una mesa como altar con su sobremesa azul y encima de ella, una imagen de Nuestra Señora, pequeña, y un santo Cristo en su cruz de plata, y que hablando la dicha mujer con su padre le dijo: no me contenta esta tu hija, porque todavía no acaba de dejar a Ese y a Esa, señalando a dichas imágenes. Y que con esto se salieron del dicho cerro, y que entre las cosas que en su casa le decía su padre era que aquel sitio era como Jerusalén.¹⁷⁴

Al principio de su declaración María Sánchez le dijo a Núñez de la Vega que su padre tenía otros compañeros brujos, aunque la mayoría, igual que su padre, ya eran difuntos; esto resultó de gran interés para el obispo y por ello preguntó quiénes eran. Ella le respondió que su padre y compañeros llevaban muchachos muertos al cerro “por presente para el Diablo”; de los brujos sólo vivían Nicolás de Santiago, Santos de Moncayo (mulatos), Antonio de Ovando y Antonio Marroquín (indios), este último fallecido hacía poco tiempo. Estos cuatro actuaban “como mayordomos, acudían por semanas a llevar copal, candelas y flores a el Demonio”.¹⁷⁵

Su padre había decidido que uno de sus hijos le sucediera en el cargo, y ya había elegido a uno de ellos, pero éste falleció volviendo de unas novenas que había ido a rezar a la Virgen al pueblo de Tacuasín. María supone que la Virgen, para salvar a su hermano, prefirió que muriera; así que cuando su padre estaba por morir, mandó a llamar a Nicolás de Santiago con quien estuvo platicando y desde la muerte de su padre, ella ha visto que De Santiago se considera como dueño del cerro.

A partir de que falleció su padre ella ha continuado yendo al cerro con De Santiago, le ha ayudado a llevar los difuntos, como lo hacía con su padre, es decir, “desenterrándolos de la iglesia, cuyas puertas se abrían con un viento recio, y con el mismo los entraban al cerro”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ AHD, 1685, f. 42v.

¹⁷⁵ AHD, 1685, f. 42v.

¹⁷⁶ AHD, 1685, f. 43r.

Los mayordomos del cerro iban a llevar flores y velas, así como a sahumar al cerro, igual que cuando su padre vivía, los lunes y martes, Jueves Santo, vísperas de *Corpus* y de año nuevo y el día de Todos Santos. Sin embargo, desde que murió Antonio Marroquín y apresaron a Nicolás de Santiago y a Antonio de Ovando, iba solo Santos de Moncayo, pues los antes mencionados no habían sido sustituidos.

También dijo que Santos de Moncayo y ella habían ido tres veces con mucho aire a Ciudad Real para espantar a Núñez de la Vega, para que no fuera a Jiquipilas. De que esto era cierto dio fe el obispo, y pidió que los detalles no se asentaran; así, sólo consta que María Sánchez dijo que “dormía solo, que estaba despierto y rezando en su cama, etcétera”.¹⁷⁷ Añadió María, que como no conseguían asustar al obispo habían dejado de perseguirlo.

Terminó su declaración afirmando que todo lo dicho era verdad, que renunciaba al Demonio y que el obispo le diera la penitencia y el castigo que mejor le parecieren.

Inmediatamente después, Núñez de la Vega mandó a traer a Nicolás de Santiago para que tanto sus hijos como María Sánchez repitieran en su presencia las declaraciones, con el fin de que dejara de negar los cargos que se le habían hecho. Todo se ejecutó como lo mandaba el prelado, después de lo cual aceptó lo que ya no podía continuar negando y le pidió a fray Francisco mandara que solamente quedaran en el cuarto ellos dos y el notario.

Nicolás de Santiago inició su confesión relatando cómo el indio Juan Sánchez lo había invitado a participar en las prácticas de que se le acusaba. Dijo que había sido su padrino “para que tuviese acierto y residencia” en Jiquipilas, encendió una vela, le pidió un real y le dijo que la llevaría a la iglesia. Ocho días después de esto, su padrino lo llevó de noche a una ladera del cerro de San Lorenzo, también llamado Hacaynocozzac, diciéndole que si lo deseaba le mostraría una gran cosa y como él le dijo que sí, le pidió no mencionar ni a Dios ni a la Virgen, lo cual hizo finalmente, pues al principio no quería y entonces:

¹⁷⁷ AHD, 1685, f. 43v.

[...] se le apareció un animal prieto como iguana, que dicho su padrino le dijo era Cometa, y que no le tuviese miedo porque había de ser su nagual que le enseñase a quebrar y hender los cerros, y ayudarle para hacer mal y defenderse. Y que luego lo cogió este declarante y se abrazó con dicho animal, y que al punto se sintió que lo levantaban en peso volando.¹⁷⁸

Y así volando, junto con su padrino, llegó hasta la puerta del cerro, donde se quedó solo mientras Juan Sánchez entraba a la cueva a solicitar autorización al “Señor que le dijo que estaba adentro”;¹⁷⁹ al rato salió y le dijo que otro día lo metería y regresaron volando como habían llegado. Por fin llegó ese día y pudo ver al Diablo, describiéndolo de la misma forma que María Sánchez, y su padrino “se le puso en forma de monstruo, como Mono”.¹⁸⁰ En ese lugar esperó a que regresara, pues había entrado a hablar con el “mayor señor”, tardándose allí alrededor de una hora, en que volvieron volando al pueblo, “y que bien reconoció el que declara que estaba vivo y despierto como al presente”.¹⁸¹

En su tercera visita a la cueva tuvo que torear al toro negro como María Sánchez y, como a ella, se le apareció la culebra, sólo añadió a su descripción que eran “sus cachos como de venado”.¹⁸² Después de hacer las suertes al toro pudo llegar hasta él “otro como hombre español”, quien le preguntó si se quería quedar allí, él contestó que sí y salieron de la cueva para volver al pueblo.

Al igual que María Sánchez, en su cuarta visita, pudo entrar hasta la sección de la cueva en que estaba la mujer, describió este aposento igual que María; únicamente agregó que el crucifijo de plata medía una vara de alto y que había “una hechura de Nuestra Señora a la manera de la advocación del Pilar”.¹⁸³

¹⁷⁸ AHD, 1685, f. 45r.

¹⁷⁹ AHD, 1685, f. 45r.

¹⁸⁰ AHD, 1685, f. 45r.

¹⁸¹ AHD, 1685, f. 45r.

¹⁸² AHD, 1685, f. 45v.

¹⁸³ AHD, 1685, f. 45v.

Asimismo, su padrino le dijo que el lugar sería como Jerusalén “y que así había de estar hasta que el mundo se acabase”¹⁸⁴ y, también, que si quería ser favorecido por el segundo hombre de la cueva le debería llevar comida y bebida, y que éstas serían “muchachitos de dos a tres años y demás personas humanas, y que él le llevó algunos difuntos muertos con maleficios que les hacía”,¹⁸⁵ lo que el español le agradecía. Así continuó entrando con su padrino, hasta hacía tres años en que aquél había fallecido.

Nicolás de Santiago debía también sus conocimientos médicos a su padrino; él fue quien le enseñó a curar con yerbas las enfermedades naturales, además de curar a los que estaban maleficiados porque les habían amarrado sus naguales, para lo cual también le enseñó con qué yerbas se podían curar estos casos. Había una especial de la que desgraciadamente no se asienta el nombre, aunque sí la manera de usarse, pues dijo que sus indicaciones eran que:

[...] la echase en agua, antes de ir a curar, en una jícara, y la pusiese debajo de la cama del enfermo; y que si se ponía verde, sanaría y si no, se moriría, y al que curase que hiciese una apariencia de tres cruces, sin decir cosa alguna en su corazón, y le echase tres soplos. Y que contra el maleficio que hubiese enfermado al enfermo, echase en un brasero sahumero de chile y copal.¹⁸⁶

Núñez de la Vega lo interrogó entonces sobre la manera en que diagnosticaba una enfermedad originada por hechizo y cómo sabía quién era el hechicero, “respondió que su nagual propio, del que es médico, es quien se lo dice y le avisa en qué paraje está el nagual, amarrado, del enfermo, y quien lo desata es el Demonio en figura del nagual del médico”.¹⁸⁷

¹⁸⁴ AHD, 1685, f. 45v.

¹⁸⁵ AHD, 1685, f. 46r.

¹⁸⁶ AHD, 1685, f. 46r.

¹⁸⁷ AHD, 1685, f. 46r.

Interesante pregunta hizo a continuación el obispo, “que cómo hechizaba al que no tiene nagual”¹⁸⁸ y más interesante resulta la respuesta de Nicolás de Santiago, pues afirmó que eso no podía conseguirse por nagualismo, sino “que es otra arte diferente que el Demonio mismo, con otros diferentes documentos la enseña, para maleficar a los que no tienen naguales”.¹⁸⁹

De Santiago también confesó que aunque su padrino había enseñado a su hija María a ser curandera, cuando estaba por morir le llamó a él y le heredó su oficio, dejándolo encargado del cerro, y que cuando los aliados del Diablo que está adentro se lo piden, “se pone enferma de aire y de fantasmas, para que espante y haga mal”.¹⁹⁰

Como visitantes del cerro mencionó a Antonio de Ovando (su nagual, un león), quien había tenido conflictos con él por no ser De Santiago nativo de Jiquipilas y porque tenía que ver en el culto que se practicaba en el cerro de San Lorenzo; dijo también que el verdadero “Dueño” del cerro era un indio del pueblo de Tuxtla, Roque Martín, así se lo dijo Juan Sánchez. Este Roque Martín acababa de dejar el cargo de gobernador de Tuxtla. De Santiago dice que él lo vio ir al cerro cuando vivía su padrino y después de fallecido:

[...] y que como a dueño del tesoro (que no le mostró el difunto su padrino) que está en dicho cerro le va a visitar a dicho pueblo de Tuxtla el mismo Demonio que está en figura de español, y lo sabe este declarante porque en la misma figura y forma y traje de español, estando en dicho pueblo éste declarante, le ha visto tres veces en casa de dicho Roque Martín, a deshoras de la noche.¹⁹¹

A continuación explicó que inició en el nagualismo y culto del cerro a sus hijos. Simona estaba casada con un pardo de Jiquipilas, llamado

¹⁸⁸ AHD, 1685, f. 46v.

¹⁸⁹ AHD, 1685, f. 46v.

¹⁹⁰ AHD, 1685, f. 46v.

¹⁹¹ AHD, 1685, f. 47r.

Lázaro Moreno, a la cual primero le otorgó su nagual, “una cometa como iguana hembra”,¹⁹² y subió al cerro pero no entró a la cueva, sólo jugó con el torito afuera. Andresillo, “cuyo nagual es una culebra prieta”,¹⁹³ quien tenía nueve años, y Luisillo, el cual tenía siete años (y por nagual a un leoncillo) tampoco entraron en la cueva.

Su padrino, Juan Sánchez, le enseñó a entrar al cerro de la siguiente forma: “se va a pasear a deshoras de la noche, y puesto en la loma del pie del cerro, donde le enseñó su padrino este oficio, y puesto allí da tres chiflidos y luego, al punto le alza por el aire su nagual y le entra por la hendedura del dicho cerro”.¹⁹⁴

Respecto a los días que iban al cerro a prenderle velas al Demonio, dijo que eran Todos Santos, las vísperas del día de *Corpus* y del año nuevo y el Jueves Santo. Sin especificar quiénes eran, dijo que el Demonio tenía dos sirvientes mancebos.

Otro visitante al cerro, ayudante de su padrino y amigo de María Sánchez, era Santos de Moncayo, el cual tenía por nagual al Demonio que cuida la entrada del cerro.

Sobre la culebra que salía debajo de la tierra y el toro al que se le tenían que hacer suertes, dijo que sólo se les aparecían a los que se estaban iniciando, con el fin de que fueran perdiendo el miedo y tuvieran esperanzas de ver qué más había adentro, pero a los ya iniciados no se les aparecían.

De Santiago terminó su declaración afirmando que todo lo dicho era verdadero, mostrando arrepentimiento y abjurando de las supersticiones, pidiendo a Núñez de la Vega misericordia.

Una semana después, el 28 de febrero, el obispo se encontraba en Tuxtla, para tomar declaración a Roque Martín, actuando como intérprete fray Antonio Ródenas, cura del pueblo. Roque Martín fue interrogado de acuerdo con las inculpaciones que le hizo De Santiago en su confesión. Negó todo, sólo dijo saber “que un indio del dicho pueblo de Xiquipilas, que ya es difunto, llamado Fulano de Sacarías, conocido en

¹⁹² AHD, 1685, f. 47r.

¹⁹³ AHD, 1685, f. 47r.

¹⁹⁴ AHD, 1685, f. 47r.

estos pueblos por famoso brujo, le dijo a éste que declara que si quería que él lo llevaría a el Cerro de Hacaincozzac del pueblo de Xiquipilas, y que este declarante le respondió que no quería ir”.¹⁹⁵

A pesar de que Roque Martín negó los cargos en su contra, el prelado mandó que se le apresara, para lo cual solicitó el auxilio real, y pidió al gobernador y justicias del pueblo que inventariaran y embargaran sus bienes y que los depositaran en manos de la mujer del acusado y dos fiadores elegidos por las autoridades, quienes tendrían que cuidarlos y responder por ellos.

El 2 de marzo, mientras llevaban preso a Roque Martín a Ciudad Real, deteniéndose en Acala, el diocesano mandó traerlo ante sí para darle una plática, exhortándole a confesar; en esta ocasión actuó como intérprete en lengua zoque fray Miguel Preciado, prior dominico del convento de Socoltenango. Después de la exhortación fue interrogado nuevamente y aceptó haber ido tres veces al cerro de San Lorenzo, a donde le había parecido “iba volando en forma de algodón”;¹⁹⁶ que el diablo español del cerro lo fue a visitar tres veces a su casa, y él mismo lo llevó a la cueva y le dio “povos que parecían oro”.

A continuación el obispo le interrogó sobre quién lo había llevado la primera vez, si tenían compañeros, qué había visto adentro y qué culto practicaban. Martín afirmó que los primeros en ir al cerro habían sido Antonio Marroquín y su mujer María Sánchez (ésta todavía vivía en Jiquipilas), y ellos le dijeron “que él era el dueño de aquel cerro”;¹⁹⁷ sabía que Marroquín entraba al cerro con otro indio de Jiquipilas, Fulano de Zacarías, quien ya había muerto. Él había visto en la cueva a los dos sirvientes del Diablo, los cuales tenían cuernos en la cabeza, y una olla llena de plata.

Terminó su declaración diciendo que tenía más de año y medio de ya no ir al cerro y estaba arrepentido de haber servido al Diablo:

[...] y que sabiendo que María Santísima, señora nuestra, es madre y fuente de piedad, se había dedicado este declarante a servirle por prioste de su cofradía del dicho pueblo de Tustla, [de] donde es nativo, para que fuese

¹⁹⁵ AHD, 1685, f. 48r.

¹⁹⁶ AHD, 1685, f. 49v.

¹⁹⁷ AHD, 1685, f. 50r.

servido y favorecerle para no volver a incurrir en semejantes abusos y de interceder con su hijo sacratísimo de perdonarle sus pecados.¹⁹⁸

Finalizó pidiéndole al prelado que lo castigara caritativamente. El proceso continuó en Ciudad Real, el 16 de marzo, cuando Antonio de Ovando solicitó audiencia al obispo para confesar lo que le faltaba y así “su alma quedase del todo limpia”,¹⁹⁹ le informó “como Juan López, indio del pueblo de Goaquitepeque, estando este que declara a el pie del cerro con María Sánchez, llegó en la noche de un lunes con unas flores y se las dio a la dicha María Sánchez, que entró dentro del cerro con ellas”.²⁰⁰

Juan López (cuyo nagual era “un león bermejo”) no entró a la cueva sino que se quedó con él afuera. Otro al que ha visto buscar a María Sánchez era Vicente López, indio de Tecpatán, que tenía por nagual “un león grande pintado”. Finalmente, dijo que Roque Martín iba con frecuencia al cerro con María Sánchez, pero que ya tenía más de año y medio que no lo veía llegar.

El mismo día Núñez de la Vega dictó sentencia a Antonio de Ovando y a Nicolás de Santiago; en consideración a que ambos tenían más de seis meses presos y había mandado a que los azotaran en público en Ocozocautla, además de que habían abjurado y se mostraban arrepentidos, absolvió al primero y le mandó que permaneciera un año, sin salir, en Ciudad Real. Debería servir en el Colegio de la Compañía de Jesús, en donde sería instruido en la religión, y en caso de que saliera de la ciudad antes del tiempo señalado se le darían como castigo doscientos azotes y las otras penas que en su oportunidad se consideraran adecuadas.

A Nicolás de Santiago lo condenó a residir toda su vida, mientras Núñez de la Vega no dispusiera otra cosa, en el convento de San Francisco de Ciudad Real para que fuera instruido en la religión, y le mandó los mismos castigos que a De Ovando en caso de que no cumpliera con el destierro impuesto.

A continuación fray Nicolás de Mercado, el notario, notificó a De Ovando y a De Santiago sus sentencias. Ambos dijeron que estaban dispuestos a

¹⁹⁸ AHD, 1685, f. 50r.

¹⁹⁹ AHD, 1685, f. 51r.

²⁰⁰ AHD, 1685, f. 51r.

cumplirlas. Actuaron como testigos de la notificación el fiscal eclesiástico, Luis de Villalobos, y Francisco Álvarez de la Cruz, vecino de la ciudad.

Roque Martín solicitó audiencia al obispo y el 4 de abril, siendo intérpretes fray Joseph Roger, superior de los dominicos de Ciudad Real, y el fiscal eclesiástico Villalobos, y declaró que quien lo inició en el oficio de brujo fue otro indio de Tuxtla, Domingo Jiménez. Cuando éste murió fueron a verlo Diego Álvarez, indio viejo del pueblo, y Joseph Álvarez, quien era el alcalde en funciones, los cuales le ofrecieron que si iba al cerro sería rico y ya no tendría necesidad de trabajar su milpa ni ser arriero, lo cual aceptó y fue con ellos dos veces.

Después, otra vez acompañado por Nicolás de Santiago, Antonio de Ovando y María Sánchez “le fue a pedir a la vieja que está en dicha cueva le diese unas vacas para hacer una estancia, y habiéndole —con nombre de Abuela— hecho su pedimiento, puesto de rodillas ante ella, habiéndola antes perfumado con copal, le respondió la dicha Abuela que ella le daría las vacas que le pedía”.²⁰¹

Entonces María Sánchez dijo que debían irse, pues iban otros a sahumar y no debían estorbar. Al salir vieron a Diego y a Joseph Álvarez. Allí, en la entrada de la cueva, Nicolás de Santiago le dio un papel con garabatos diciéndole “que era Lucifer, que lo guardase y le ayudaría en todas sus cosas”.²⁰² Él guardó el papel hasta que abandonó esas supersticiones, ocasión en que Joseph Álvarez se lo pidió y él lo entregó.

Cuando lo traían preso, antes de cruzar el río de Chiapa, Joseph Álvarez le dijo:

[...] no os de cuidado el ir preso, tened valor y no confeséis nada de lo que sabéis, ni me culpéis ni descubráis, que os favoreceré en todo lo que pudiere, pues me hallo alcalde, y si fuere necesario lo seré seis o siete años sólo por favoreceros, mas estad advertido que no me descubráis ni digáis nada. Y que habiendo sido depositado en la cárcel de el dicho pueblo de Chiapa, lo

²⁰¹ AHD, 1685, f. 54f.

²⁰² AHD, 1685, f. 54r.

fue a ver el dicho Joseph Alvarez, y le volvió a intimar lo antecedente y que negase todo, que él lo favorecería, como se lo tenía prometido en el río.²⁰³

Álvarez insistió una vez más, cuando ya venía en camino a Ciudad Real. Lo alcanzó a caballo, pidiéndole guardara el secreto, y con esto terminó su declaración.

Al día siguiente, Núñez de la Vega dictó sentencia a Roque Martín, absolviéndolo primero del delito de superstición, puesto que había declarado que ya se había retirado de él, hecho confirmado por Antonio de Ovando. Asimismo le dispensó “el tercio del fisco, que según derecho pertenece a la cámara episcopal”.²⁰⁴ Sin embargo, le puso como pena pecuniaria el que de lo mejor de sus bienes diera “doscientos tostones de a cuatro reales cada uno, en que su señoría ilustrísima lo multa, para hacer la capilla del señor San Miguel en el cerro de las Xiquipilas”.²⁰⁵ Este dinero debía entregarse al licenciado De Sotomayor, a quien el obispo tenía encargada la obra.

Mandó también darle 200 azotes en caso de no cumplir con el destierro que, por tiempo indeterminado, le impuso, entregándolo al prior de Santo Domingo de Ciudad Real para que lo instruyera en las verdades de la fe.

Dos días después, Roque Martín, preso en la cárcel del palacio episcopal, fue enterado (en lengua mexicana) de su sentencia por Luis de Villalobos.

3. Año de 1696. Autos criminales contra Esteban de Mesa, indio natural de Tecpatlan por haber hechizado a Catharina Pérez, mujer de Tomás Muñoz, naturales del dicho pueblo. Juez, el Dr. don Joseph Varón de Berrieza, deán, juez provisor y vicario general de Ciudad Real, [y] visitador de dicha provincia de Zoques. Notario, Juan de Alcántara [4 fojas]

El expediente, que seguramente formaba parte del legajo correspondiente a la visita diocesana en la que Varón de Berrieza actuaba a nombre del

²⁰³ AHD, 1685, f. 54v.

²⁰⁴ AHD, 1685, f. 55r.

²⁰⁵ AHD, 1685, f. 55v.

obispo Francisco Núñez de la Vega, y en la que era asistido como intérprete en lengua zoque por fray Antonio Ródenas, dominico, se inició el 20 de mayo de 1696, con denuncia presentada por una india de Tecpatán, Catarina Pérez, de unos 20 años de edad, casada con Tomás Muñoz, en la que acusa a Esteban de Mesa de haberle causado “una enfermedad como de lepra en las manos”,²⁰⁶ como consecuencia de haberse negado a realizar “acto torpe y deshonesto”.

Su madre la llevó con el supuesto causante del mal para que la curara, amenazándolo con que de no hacerlo lo acusaría con el prior del convento de Tecpatán. De Mesa le curó las manos “con agua fría, tocándolas con la suya”.²⁰⁷ Estuvo sana cerca de tres meses y después enfermó de nuevo. Al enseñarle las manos al visitador para que constara, éste le preguntó si el mal había vuelto a raíz de una nueva solicitud de De Mesa; ella respondió que no era así, que creía se debía al aborrecimiento de aquél.

A continuación, Joseph Varón le preguntó si estaba enterada de que hubiera dañado a alguna otra persona. Catarina dijo que sólo había oído quejarse de tal cosa a Sebastián Jiménez, el pregonero del pueblo, y con ello terminó su denuncia.

El juez visitador mandó llamar ese mismo día a Sebastián Jiménez para examinarlo sobre la denuncia presentada contra Esteban de Mesa. Este denunciante dijo que tuvo un pleito verbal con el acusado por un madero, y después de la discusión le dolió el costado derecho, se le hinchó y no podía respirar, por lo que fue a la casa de De Mesa a pedirle lo curara y aquél le dijo “que no era Dios ni Espíritu Santo. Y le dijo después, pero yo te tentaré con palabras de Dios, y que le tentó el lado de la hinchazón, y le sopló retenido los labios, que no oyó lo que decía, y que luego que le tentó y sopló se halló bueno y se volvió a su casa por su pie, habiendo venido a gatas”.²⁰⁸

²⁰⁶ AHD, 1696, f. 1r.

²⁰⁷ AHD, 1696, f. 1r.

²⁰⁸ AHD, 1696, f. 2r.

A pesar de esta curación, el mal le volvía mensualmente, “que en las crecientes de luna le apura el achaque y que en los menguantes no le apura”.²⁰⁹

Dijo saber que había enfermado a otras personas de Tecpatán, mencionó a Catarina Pérez (cuyo esposo, agregó, era alguacil) y a Jacinto López.

El mismo día, Varón de Berrieza mandó a llamar a Jacinto López, de 35 años, el cual declaró que una ocasión yendo juntos a recoger tierra, por la mala fama de De Mesa, él le tuvo miedo y abandonando su ropa en el lugar huyó para el pueblo. Después, De Mesa le preguntó por qué había huido y le dijo “que no le diere cuidado, y que luego sintió ardor en la oreja, se le pudrió parte”.²¹⁰ De este daño fue curado por una mujer.

Jacinto dijo haber oído que De Mesa provocaba enfermedades, tal como hizo con Catarina Pérez.

El 23 de mayo se mandó comparecer a Esteban de Mesa, que tenía como 40 años. Interrogado sobre las acusaciones en su contra, aceptó conocer a Catarina Pérez y haberla curado porque su mujer se lo había pedido, sin embargo, no se le preguntó si le había causado daño.

Respecto a Sebastián Jiménez, dijo que efectivamente había discutido con él por un madero. Igual que en el caso anterior, no se le preguntó si lo había enfermado, sino si lo había curado, a lo que respondió que así había sido porque se lo fue a pedir a su casa y que él le tocó el costado enfermo diciendo “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”,²¹¹ pero que no le sopló.

Al preguntársele sobre la declaración de Jacinto López, dijo que era cierto que se había huido y que él le dijo que lo alcanzaría en el pueblo, pero que no lo había dañado.

Negó tener pacto con el Diablo y alegó ignorar lo que era nagual, pues sus padres lo educaron cristianamente.

Hasta aquí el expediente, ignoramos si la investigación continuó y si se llegó a dictar sentencia.

²⁰⁹ AHD, 1696, f. 2r.

²¹⁰ AHD, 1696, f. 3.

²¹¹ AHD, 1696, f. 4r.

4. Año de 1798. Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo [24 fojas]

El proceso se inicia con una carta del dominico fray Domingo Gutiérrez Horna, cura de Magdalena Coalpitán, dirigida al obispo José Fermín Fuero, fechada en su curato el 15 de noviembre de 1798, en la cual le informa haber descubierto en los pueblos de Sayula y Ostuacán, anexos al curato, a unos indios hechiceros que se dedicaban a “maleficar” causando enfermedades y muerte.

El cura empieza denunciando un hecho ocurrido tres años antes, del cual dice:

[...] que con motivo de haberseme llamado a efecto de confesar una moza india, que gravemente adolecía de este mal [de] hechicería, que la vi y experimenté sumamente inquieta, desasosegada, como loca y fuera de sí, en virtud del hechizo que le habían hecho, que se reducía a unos bodeques de hilo de calceta y otros trapos que contenía encerrados en el vientre, los que en la realidad no vi que a vista mía echase por la boca; pero sí se me manifestaron unos cuantos de éstos, que había despedido por la misma puerta en presencia de otros vecinos y familiares de casa.²¹²

Por la misma época llegaron “seis u ocho indios ancianos, y en lo que cabe en calidad de estos, fidedignos”,²¹³ a presentar denuncia contra los hechiceros, llevando como pruebas “unos envoltorios de hoja y también de papel, que contenían los hechizos que diversas materias, sus familiares habían arrojado, asimismo, por el mismo canal”.²¹⁴ Para resolver esta situación, Gutiérrez Horna fue al Cabildo de Ostuacán a pedir a los alcaldes que los castigaran levemente, por su ignorancia; castigo que aunque no describe dice fue “semejante al que da a los niños a la escuela”.²¹⁵

²¹² AHD, 1798, f. 1r.

²¹³ AHD, 1798, f. 1r.

²¹⁴ AHD, 1798, ff. 1r y 1v.

²¹⁵ AHD, 1798, f. 1v.

Después de castigados los amonestó y los adoctrinó, con lo que quedó convencido de que habían abandonado esas creencias y prácticas. Empero, hacía apenas un mes, el 15 de octubre, habían presentado una denuncia del mismo tipo Sebastián Hernández y Francisco Hernández, su hijo, mostrándole lo que la esposa del segundo había arrojado: “huesos de animales; uñas; algodones; plumas de gallinas; majavas; gusanos vivos y muertos, del largo del dedo meñique bien que del grueso del cañoncito de pluma de gallina; hojas de maíz y de tanay, y otras materias, que creo que guardan aún los referidos indios”.²¹⁶

Así las cosas, fray Domingo, un poco incrédulo, por no quedarse sólo con la versión de los indios y también por no actuar de manera precipitada, decidió ir a casa de la enferma para ver personalmente lo que sucedía.

Fue unas cuatro o cinco veces, unas de día y otras de noche, y se hizo acompañar de testigos, menciona los nombres de don Francisco Rodríguez y Manuel de Mesa, y dice que iban también dos ladinos y los alcaldes del pueblo; todos juntos vieron “a la enferma arrancar del pecho todas las expresadas materias, cuyo ejercicio se mantuvo en la muchacha por espacio de diez días con sus noches”.²¹⁷

A continuación fray Domingo califica tanto a los medios para maleficar como los utilizados para curar de “perversos y diabólicos”. No acepta que fuera posible el que, utilizando conocimientos médicos y medicinas comunes, pudiera hacerse que los enfermos echaran fuera todas esas cosas, sin ahogarse, “o cuando menos dejarla muy dañada y lastimada del garguero”,²¹⁸ y como él y los otros testigos observaron, la enferma arrojó todo fácilmente; según él porque había amenazado a los indios de que si no la curaban los enviaría presos a Ciudad Real.

Mientras curaban a la india enferma, el 20 de octubre, mandó llamar “a todos los varones casados” para que ante las autoridades del pueblo y ante él, en secreto y bajo juramento, declararan lo que supieran sobre el asunto. Los primeros en declarar fueron los 15 más ancianos y

²¹⁶ AHD, 1798, f. 1v.

²¹⁷ AHD, 1798, f. 2r.

²¹⁸ AHD, 1798, f. 2r.

principales, quienes dijeron “que tiempo había se decía ser brujos unos cinco, y éstos, maestros de otros tres discípulos aún mozos”.²¹⁹

Otros dos cuyos nombres no asienta no declararon nada, según él por ser el uno amigo y el otro pariente, suponemos que de los acusados. Se dio cuenta que el resto de los convocados respondería igual y decidió detener los interrogatorios. Enseguida agrega que parecía ser cierto que los cinco denunciados eran brujos, pues habiendo sido secreta la reunión, habían tratado de fugarse.

Termina su carta al obispo, señalando que había considerado que todo el problema terminaría con la presencia del teniente del partido de Tecpatán, don Vicente Sumosa, por lo que le había pedido acudiese para así atemorizar a los indios con la justicia real, pero Sumosa ignoró tanto su petición verbal como la escrita. Por esta razón recurría al obispo, que él decidiera lo más conveniente sobre el asunto.

El obispo Fuero dio el pase a esta carta al promotor fiscal del obispado Ramón de Ordóñez y Aguiar, el 22 de noviembre. Al día siguiente, éste emitió su dictamen.

Ordóñez inicia definiendo su posición, la que estaba en contra de la expresada por fray Domingo, con las siguientes palabras:

[...] aunque entre sujetos literatos se tienen regularmente por patrañas los maleficios y hechicerías, que se atribuyen a los indios, lo cierto es que el mismo promotor con larga experiencia, está firmísimamente persuadido a que la idolatría, y de consiguiente el pacto Saltem implícito con el Demonio, y demás vicios que incluye la abominable secta del Nagualismo, es carne y sangre heredada en los naturales de ambas Américas, lo que podía comprobar con el irrefutable testimonio de varios ilustrísimos prelados de ésta y otras iglesias, y muchos ejemplares de que están llenos los archivos.²²⁰

²¹⁹ AHD, 1798, f. 2r.

²²⁰ AHD, 1798, f. 3r. Subrayado en el original.

Después arremete en contra de los curas, argumentando que si tales prácticas y creencias continúan vigentes, se debe precisamente a la falta de cumplimiento de sus obligaciones en el cargo; Ordóñez y Aguiar hace referencia concreta a que los curas no observan lo dispuesto por fray Francisco Núñez de la Vega en sus *Constituciones Diocesanas* sobre la erradicación del nagualismo.

Así pues, don Ramón considera que el problema no se resolvería con el simple castigo, desde el punto de vista legal, de los nagualistas; opina que esto más bien empeoraría la situación, y enseguida señala que por falta de tiempo no puede exponer cada uno de los puntos en que basa su dictamen; sin embargo, aborda algunos.

En primer lugar, afirma que tanto la idolatría como el nagualismo se originan en la ignorancia de los indios, por lo que el remedio adecuado sería la reclusión de éstos en conventos de las órdenes religiosas, con el fin de ser debidamente instruidos en los asuntos de la religión.

En segundo lugar, dice que la idolatría generó el nagualismo, al que considera “diabólica y abominable secta”,²²¹ y apoyándose en el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso de la Peña Montenegro,²²² quien dice que es suficiente el presumir que se atenta contra la honra divina para que los obispos persigan con las armas en la mano tales delitos, considera que el caso presentado por fray Domingo aporta pruebas más que suficientes para actuar en contra de los indios delatados. Por lo tanto, aconseja al obispo que comisione a fray Domingo para que solicite la ayuda de la justicia real para enviar presos a los indios a la cárcel pública de Ciudad Real, y se le remita a él el proceso.

Ramón de Ordóñez y Aguiar termina su dictamen sugiriendo al prelado Fuero mandar que todos los curas tuvieran el libro de Montenegro para estudiar, particularmente, el prólogo, así como las sesiones correspondientes

²²¹ AHD, 1798, f. 3v.

²²² Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid, en la oficina de Pedro Marín, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1771, lib. 2, trat. 4, sess. 1, n. 11.

de los tratados cuarto y quinto. Con ello podrían fundamentar su prédica en contra de la idolatría. Al cura que no cumpliera lo mandado se le haría cargo durante la visita diocesana.

El mismo 23 de noviembre el obispo Fuero mandó que los indios fuesen apresados y remitidos al juzgado eclesiástico, y ordenó que se proporcionaran los nombres de los indios acusados, se tomaran declaraciones, y se nombrara para ese fin un notario de acuerdo con el interrogatorio que enviaba.

Fray Domingo Gutiérrez nombró como notario a Sebastián López y como testigos de asistencia a Bernardo Peñate y Domingo Álvarez el día primero de diciembre, y empezó de inmediato a llamar a los testigos en el pueblo de Sayula.

El primero en presentar testimonio fue José de Ovilla, de 40 años y en ese momento alcalde de segundo voto de Ostuacán. Interrogado sobre el asunto, dijo que era cierto que había acompañado a fray Domingo, el 15 de octubre, a ver a Margarita Julián, esposa de Francisco Hernández, la cual:

[...] arrojó por la boca, a presencia de él y otros, huesecitos de animales, plumas de gallina, majavas, gusanos vivos, hojas de maíz, algodón y zacate, ni más ni menos. Dijo que la expresada mujer estaba hechizada por Pedro Pablo, y esto había sido por no haber querido consentir en su depravada torpeza.²²³

Margarita Julián fue curada por Andrés de Santa Cruz, que utilizó para ello “cabalonga, xicaca, la contrayerba, aceite y agua tibia, molido y freído, se lo dio a beber”.²²⁴

Concluyó diciendo que Pedro Pablo, Andrés de Santa Cruz y Marcos Ovilla eran considerados hechiceros, y que Margarita Santa Cruz había sido víctima de Pedro Pablo hacía unos tres años.

Enseguida compareció Calixto Ximénez, indio de Tecpatán y vecino de Ostuacán, de 60 años, quien testificó de la misma forma que el

anterior, y sólo añadió tres nombres de otros considerados como brujos: Juan Pérez, Eugenio Pablo y Julián Mendoza.

El tercer testigo fue Nicolás Pablo, de 36 años, residente en Ostuacán, cuya declaración agrega a la primera los siguientes datos: que entre quienes acompañaron al cura a ver a la enferma estuvo Francisco Rodríguez, originario de la Villa de San Vicente de Austria, de San Salvador, y Manuel Mesa, de Tecpatán. Además de Pedro Pablo y Andrés de Santa Cruz, dijo que eran considerados brujos: “Eugenio Pablo, Juan Pérez; Marcos Ovilla, éstos son tenidos por maestros, y dice también que, Pedro Pérez, Francisco Quintanilla y Francisco Pablo, están en opinión de discípulos”.²²⁵

Finalizó diciendo que Pedro Pablo había hechizado, además de Margarita Santa Cruz, a otros tres muchachos, cuyos padres también presentarían acusaciones en su contra.

Luego fray Domingo mandó comparecer a Francisco Santa Cruz, indio de Ostuacán de 28 años. Su testimonio sólo agrega a los anteriores, el dato de que también fueron maleficiados unos “varoncitos”, sobre lo cual podrían presentar cargos sus padres, si quisieran.

La sumaria continuó el 3 de diciembre en el mismo pueblo de Sayula. Fray Domingo tomó declaración a José Ximénez, natural de Tacotalpa, Tabasco, de 29 años, que no conocía la lengua zoque y quien también acompañó al cura a visitar a Margarita Julián.

A pesar de desconocer la lengua zoque (durante toda la reunión se habló en ese idioma) dio fe de los objetos que la enferma vomitó y de haber escuchado en castellano que el hechicero que la había enfermado era Pedro Pablo y el que la curaba, Andrés de Santa Cruz. Finalizó diciendo que no sabía de otros hechizados, pues hacía poco había llegado a Sayula.

A continuación se presentó un indio de Ostuacán, Luciano Ramos, de 46 años, a quien fray Domingo le preguntó si sabía que hubieran sido hechizadas otras personas y de quiénes se trataba. Respondió que sabía de Margarita Santa Cruz y Margarita Julián, ambas recién casadas; otra joven

²²³ AHD, 1798, f. 5r.

²²⁴ AHD, 1798, f. 5v.

²²⁵ AHD, 1798, f. 6v.

soltera, hija de Pedro García, de entre 12 y 14 años; una hija suya, Estephana, y un mozo, hijo de Pedro Ramos e Ifigenia.

Luego presentó testimonio Bernardo Santa Cruz, también nativo de Ostuacán y de 36 años, quien sólo añadió que habían muerto por maleficio un hijo suyo, la hija de Pedro García y Estephana, la hija de Luciano Ramos.

Fray Domingo cerró la sumaria apuntando que los testimonios se presentaron en ese orden desde la denuncia de los hechos, y que sólo faltaban las de dos testigos: Francisco Rodríguez de Vicentano y Manuel de Mesa, ambos ausentes del pueblo, el primero en Tecpatán y el segundo por los pueblos de Ahualulco, ejerciendo su oficio de sastre.

Con fecha 13 de diciembre, fray Domingo remitió el proceso al obispo Fuero.

El proceso continúa con una certificación de fray Domingo, sin fecha, en la que dice que fallecieron hechizados Gabriel Cabello (en agosto) y Ascencio Alberto (en septiembre), lo cual se hizo público en octubre.

Ordenó a los alcaldes de Sayula, Pedro Cabello y Juan Avendaño, investigaran ese rumor, y éstos le informaron que el rumor lo había iniciado Petrona Villarreal, originaria de ese pueblo y soltera de 15 y medio años, quien fue llevada por los alcaldes a declarar delante del cabildo y otros vecinos a la Casa Real del pueblo. En su declaración denunció como brujos y hechiceros a Juan Villarreal y a Carlos Mármol, diciendo que el primero la había pedido a sus padres para que le sirviese:

[...] comenzó en breve este hombre a descubrirme y enseñarme el arte diabólico de hechicero y brujo; ya rezándome algunas extrañas oraciones; ya manifestándome algunos huesos blancos que servían, entre otras cosas, al malvado fin; ya avisándome que para dangnificar [sic] se requerían cinco oraciones, y para quitar el hechizo otras cinco diferentes. Y finalmente, ejerciendo ceremonias y figuras ridículas, medios todos para dicho daño.²²⁶

²²⁶ AHD, 1798, f. 9r.

Le enseñó también la siguiente oración para maleficar: “Jesús, María y Josef. E trino le tengo tocolente eplente, y flante unitate plante adustre en tus plante en tus planca tu cabeza y tus tripas quilente tus ojos”.²²⁷

El 19 de noviembre fray Domingo convocó al alcalde, al fiscal de la iglesia, y al escribano del cabildo, Patricio Avendaño, Santiago Villarreal y Pedro Sánchez, respectivamente, para que delante de ellos Petrona confesara la verdad sobre lo que había declarado. Ésta ratificó por tres veces lo dicho.

Fray Domingo llamó a sus testigos, Bernardo Peñate y Domingo Álvarez, laboríos reservados, el 10 de diciembre, con el fin de tomar declaraciones en contra de los acusados por Petrona.

Fueron llamados a declarar sobre esto Pedro Cabello, alcalde, de 47 años; Domingo Luis, regidor principal, de 48 años; Ambrosio Villarreal, de 55 años; Manuel Cabello, tributario de 47 años y Ramón Torres, laborío originario de Ciudad Real y criado en Bochil, casado en Sayula, de 45 años. Todos dijeron que era público en el pueblo que Juan Villarreal y Carlos Mármol eran brujos y hechiceros, y que no solamente enfermaban a sus paisanos sino incluso llegaban a provocar la muerte. La mayoría mencionó a trece muertos por hechizo, y aclaró que eran jóvenes, a excepción de dos que eran mayores de 40 años.

Sólo Ambrosio Villarreal mencionó que algunas personas decían que Salvador Avendaño, uno de los muertos, había sido hechizado por un natural de Quechula y no por los denunciados. Por su parte, Patricio Avendaño sólo dio nueve nombres de muertos y dijo haber sido dañado con las siguientes palabras: “Mira padre cura, muy bien sabes vos, por lo que te referí hace dos años, en la tribulación que me hallé y me quería marchar de este pueblo, por los daños que sentía haberme hecho Carlos Mármol, y lo hubiera ejecutado a no habérmelo impedido vuestra paternidad”.²²⁸

Al día siguiente el cura mandó comparecer de nuevo a Petrona Villarreal. Esta vez actuaron como testigos Domingo Álvarez (laborío), Patricio Avendaño (cantor) y Santiago Villarreal (fiscal). Fray Domingo le pidió a

²²⁷ AHD, 1798, f. 15r.

²²⁸ AHD, 1798, f. 12v.

Petrona que respondiera a las preguntas con ingenuidad, que no temiera ni tuviera vergüenza y, sin tomarle juramento, ésta dijo:

[...] que había visto a Juan Villarreal tres huesos blancos, el uno algo grande y los otros dos algo menores y acepillados y pulidos, y que éstos los guardaba en una bolsita con otros polvos, que de continuo acompañaban; más dijo que, en presencia de ella había transformado en la noche, a la luz de una candela, una culebra de lo grueso de un bastón y de cuarta y media de largo, y que la había visto moverse sobre el suelo y descabullirse en la misma tierra. Yten, que a las doce de la noche solía salir de casa en busca de su compañero Carlos Mármol.²²⁹

A continuación dijo que cuando la tenían presa en la casa real, junto con los dos acusados, los escuchó decir que si no eran liberados pronto matarían a Pedro Cabello, Domingo Luis, Patricio Avendaño y a un hermano suyo, Damián Villarreal, por haberlos descubierto.

Fray Domingo, al final de esta declaración de Petrona, pidió que se diera fe y que los jueces decidieran lo más conveniente para el caso. A continuación, en contra de lo afirmado por el promotor Ordóñez, apuntó:

Pero a mi toca el defender que estos hechos, si son reales y verdaderos, por ninguna vía se puede admitir, ni menos conceder, el que son más producidos de ignorancia que malicia, como expresa, insinúa el señor promotor fiscal, pues son tan claros los principios del quinto precepto, que no digo en cristianos de trescientos años de conversión; pero ni en las naciones más bárbaras podrán ignorar que el quitar la vida al género humano es contra la misma razón natural.²³⁰

Y continúa diciendo que, aunque se admitiera que es por ignorancia, esto tendría que probarse; ignorancia de los indios no de los curas,

según él; alega que sus 15 años de experiencia le permiten afirmar tal cosa, lo que podría compararse con la experiencia de otros párrocos y de españoles, quienes podrían también afirmar cómo en muchos casos los indios se comportaban con malicia; pone como ejemplos el que los indios cobraban a los pasajeros cuotas más altas de las establecidas en el arancel; cómo los curas, ayudados por las autoridades de los pueblos y los tenientes, juntaban los estudiantes para la escuela y, a pesar de amenazar con castigos su inasistencia, empezaban los cursos con 40 o 50, y a medio año quedaban menos de diez, y lo mismo sucedía con las actividades del culto.

El 15 de diciembre remitió fray Domingo la sumaria al obispo Fuero, que una semana después ordenó la prisión de los acusados, solicitando el auxilio real. Asimismo, nombró como defensor de los acusados al presbítero Enrique Zepeda, por considerarlos menores, para terminar diciendo: “obténgase y modérese el cura comisionado de sindicar al promotor, por cuyo [a]tentado se le exigirán veinte y cinco pesos de multa, que se aplicarán a las monjas de esta ciudad”.²³¹

En una carta de fray Domingo al obispo, fechada en Ostuacán el 13 de diciembre, le dice estar enviando los autos del proceso, reconociendo que tenían defectos por no haber practicado esto jamás y no haber nadie cerca a quién consultar. Con esta carta dice estar remitiendo los 25 pesos que había ofrecido enviar como ayuda para “las guerras contra los enemigos de la fe”.²³²

En otra carta, fechada el mismo 13, fray Domingo le informa al prelado de algunas cosas que no asentó en las diligencias y que considera importantes:

1) Según los indios, el objetivo “de los hechiceros y brujos es la torpeza y la venganza”.²³³

2) De la declaración de Petrona Villarreal se infiere que los brujos y hechiceros invocan a los demonios, por lo que existiría pacto implícito y explícito.

²²⁹ AHD, 1798, ff. 12v-13r.

²³⁰ AHD, 1798, f. 13r.

²³¹ AHD, 1798, f. 14r.

²³² AHD, 1798, f. 16r.

²³³ AHD, 1798, f. 17r.

3) Las estadísticas de 20 años (1778-98) de los pueblos de Ostucacán y Sayula sugieren que habría que reflexionar sobre ellas, pues resultaba extraño el número de muertos en ese periodo: en Ostucacán se registraban 20 muertos menores de 40 años, contra 170 casados, mientras que en Sayula el número de los primeros era de 47, contra 60 de los segundos.

4) A poco de haber iniciado su administración del curato, se dio cuenta de que en Sayula había una gran cantidad de “hombres mozos casados”, por lo que trató de averiguar la causa y no encontrándola dedujo que podría deberse al trabajo en las caleras del pueblo, por lo cual escribió en 1796 al subdelegado Cayetano Benítez, para que prohibiera ese trabajo “por el que el pueblo se quedaba sin gente y el rey sin tributos. Todo alude a la mortandad ya mencionada”.²³⁴

El expediente continúa con varias cartas que se refieren al traslado de los presos a Ciudad Real y un alegato de inocencia de algunos de los indios acusados, antes de llegar a esa ciudad.

En el alegato de inocencia de Carlos Villera y Juan Ermón, indios de Sayula, dirigido a don Juan Félix de Villegas, le dicen que fray Domingo los acusa de hechiceros y brujos sin fundamento, que son católicos y no tienen testigos, por lo cual le suplican protección.

Sigue una carta de fray Domingo, en la cual asienta que el 5 de diciembre, mientras esperaba en Ostucacán a los dos indios de Sayula para remitirlos a Magdalenas y de allí, junto con los acusados de Ostucacán hasta Ciudad Real, se presentaron ante él, temblando de miedo, el cabo de justicia y varios vecinos, el alcalde y otros cuatro miembros del Cabildo de Sayula a informar “que los dos reos de Sayula, el mismo día 5, a presencia de 8 indios que estaban de guardia, se transformaron en unos grandes animales y saltaron por entre todos y se huyeron. Esto propio es lo que hacían antes, y lo han depuesto varios declarantes; y [por] esta virtud sólo salen siete”.²³⁵

En carta aparte informa que saliendo los siete indios presos de Ostucacán para Magdalenas, se trasladó a Sayula con el fin de hacer todos

los trámites para capturar a los fugitivos, y en el camino alguien le informó que lo dicho por los justicias sobre la huida podía ser falso, lo que resultó cierto, pues les ayudaron a escapar limando los grilletes; agrega que luego se entregaron “a fuerza de diligencias”, sin especificar en qué consistieron éstas; así pues, los remitió a Ciudad Real.

En la foja 21 aparece un escrito del alcalde del pueblo de San Gabriel, Gabriel Hernández; para los alcaldes de Ixtapa, fechado el 12 de diciembre, remitiéndoles los presos de Sayula para que los lleven hasta Zinacantan.

En su alegato de inocencia, Pedro Pablo, Andrés de la Cruz, Julián Mendoza, Marcos Ovilla, Eugenio Pablo, Francisco Quintanilla y Juan Pérez, los indios presos de Ostucacán, dicen al obispo que del cargo de hechiceros que les hacía fray Domingo Gutiérrez no había pruebas, sino que su cura supuso tal cosa porque Pedro Pablo curó:

[...] a una india natural de este nuestro pueblo con remedios cristianos, como son aceite, cobalanga, xicaca [y] contrayerba; la que echó por la boca dobladores, algodón, huesos, etcétera, como asimismo, hallándose accidentada de tabardillo Petrona Márquez, criada del enunciado nuestro cura, también la curó el referido Pedro Pablo con los remedios que siguen: manzanilla, albaialde [y] alucema, aplicados estos medicamentos por este libro de medicinas, el que debidamente presentamos.²³⁶

Desgraciadamente, no se anotó de qué libro se trataba, sin embargo es de destacar el que los reos insistan en que no usaban artes diabólicas para curar.

Continúan diciendo al obispo que fueron remitidos con violencia a Ciudad Real y que sus bienes y tierras de cultivo quedaron abandonadas sin nadie para cuidarlas, por lo que podrían perderse. Y ya que todos son tributarios, le suplican los absuelva y permita regresar a su pueblo.

Este escrito y el resto de las diligencias fueron entregados a Ordóñez y Aguiar el 28 de diciembre por el notario Pedro Celis, por orden del provisor

²³⁴ AHD, 1798, f. 17r.

²³⁵ AHD, 1798, f. 19r.

²³⁶ AHD, 1798, f. 22r.

del obispado. Al día siguiente, el obispo le turnó la petición que los indios de Ostuacán (Carlos Mármol en nombre de sus compañeros y el suyo propio) le presentaron para que se les tomara declaración, invocando los dolores de la Virgen y la advocación de las Mercedes, “para que el que tuviere delito lo pague, porque algunos nos hallamos padeciendo en esta real cárcel injustamente, y sin tener alimentos para sustentarnos y [estar] nuestros pueblos muy retirados, [pues] por razón de habernos cogido descuidados no trajimos qué comer”.²³⁷

El expediente concluye el 31 de diciembre de 1798 con el dictamen del promotor fiscal Ordóñez y Aguiar. Éste, después de revisar la documentación del proceso, insiste en las recomendaciones que dio el 23 de noviembre en su primer dictamen sobre el caso, y dice al principio de su escrito que los autos levantados ofrecen suficientes pruebas “para de plano y sin figura de juicio, proceder en esta causa hasta condenar en la pena ordinaria a los reos”.²³⁸

Esto, según lo establecido por las instrucciones Hispalense (1484) y Toledana (1591). A pesar de ello, insiste en que la forma en que estos casos fueron tratados por los obispos en Chiapas sea la utilizada, por lo que propone que se les recluya en conventos de religiosos con el fin de que sean instruidos en la religión, pues:

[...] convencidos de sus errores, no sólo los han detestado, sino que denunciando a sus dogmatizantes han entregado éstos, después de convertidos, sus calendarios y reportorios, con la inteligencia de sus figuras, cifras, símbolos y caracteres, en que dieron, como ahora podrá suceder, una idea cabal de la secta diabólica del Nagualismo, sin cuya noticia no es fácil que los padres curas prediquen contra ella.²³⁹

Concluye diciendo que las solicitudes presentadas por los indios de los pueblos en el sentido de que se les tome declaración; el que argumenten el

²³⁷ AHD, 1798, f. 23r.

²³⁸ AHD, 1798, f. 23r.

²³⁹ AHD, 1798, f. 23v. Subrayado en el original.

no haber traído alimentos y que éstos, por la lejanía de sus pueblos, no se les proporcionan, se resolvería con su reclusión en los conventos, con lo que además se evitaría “el peligro nada remoto de que se perjuren”.²⁴⁰ Esto era a su parecer lo que debía hacerse, aunque termina dejando en manos del provisor la decisión última; la cual, por desgracia, no aparece en el expediente.

5. Año de 1801. Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula, por brujo [6 fojas]

Los autos contra Tiburcio Pamplona se iniciaron el 20 de diciembre de 1801, cuando Julián de Castillejo, indio del mismo pueblo, lo acusó de haber enfermado a su mujer. La denuncia se presentó ante fray Pascual Aparicio, cura del pueblo, siendo intérprete Vicente Sumosa, comisionado del Partido.

Castillejo dijo que la razón por la que Pamplona había dañado a Felicitiana Gómez, su esposa, fue que después de robarle unas naguas en su casa ella lo siguió y se las quitó sin discutir con él, entonces la hechizó y ella empezó a “echar gusanos por una llaga que tiene en el orificio”.²⁴¹ También declaró que supo que Pamplona había dañado a su mujer por boca de Francisco Rodríguez, a quien aquél le había dicho que no pretendía matarla sino “maltratarla, para cuyo efecto le había puesto tres granos de maíz en la rabadilla y nalgas”;²⁴² por su parte, Lucas Jiménez le informó que Tiburcio le había dicho que, si lo denunciaba con el cura y era castigado y desterrado, seguiría dañando a la gente del pueblo.

Terminó su denuncia diciendo que Pamplona había pedido a un ladino tuxtleco que residía en Quechula, Manuel Gutiérrez, que curara a su mujer. Éste, después de intentar curarla sin lograrlo, le dijo que no lo conseguía “porque no era enfermedad que Dios la hubiese mandado sino que tenía su coime, que en castilla quiere decir su amo”.²⁴³

²⁴⁰ AHD, 1798, f. 24r.

²⁴¹ AHD, 1801, f. 1r.

²⁴² AHD, 1801, f. 1r.

²⁴³ AHD, 1801, f. 1r.

Fray Pascual decidió iniciar una averiguación para probar si era cierto lo denunciado por Julián de Castillejo contra Pamplona, y para llevarla a cabo se propuso tomar las declaraciones de los testigos mencionados en la denuncia de Castillejo, así como las de los principales del pueblo. Para ello nombró como testigos de asistencia a los dos fiscales del pueblo, Juan López y Calixto Castellanos, y de inmediato hizo comparecer a Francisco Rodríguez, de 26 años, quien, después de prestar juramento, confirmó lo dicho por Castillejo.

A continuación tomó declaración a Lucas Jiménez, de 25 años, quien ratificó la declaración de Castillejo respecto a las amenazas que Pamplona le hizo si lo denunciaba ante el cura.

Al día siguiente fray Pascual se trasladó a casa de Feliciano Gómez, de 32 años, quien no pudo comparecer por estar enferma; para tomar su declaración fue acompañado de los dos fiscales y de Vicente Sumosa, que fungía como intérprete. Feliciano les relató cómo Tiburcio Pamplona le había robado unas naguas y cómo ella, sin pelear con él, se las quitó; al día siguiente empezó a sentir “comezón en la rabadilla”, dolencia que le duró dos semanas, al cabo de las cuales le empezó a arder el ano. Pidió entonces a su hermana Verónica que la revisara; ésta le encontró “dos granos en el orificio”. Feliciano lo comentó con su marido y aseguró que Pamplona se los había provocado, como consecuencia del conflicto del robo de las naguas.

Asimismo, apoyó su acusación poniendo como testigo a Victoria Luis, que en su presencia le dijo a Pamplona que la curara como la había curado a ella, a quien dañó “porque no quiso darle gusto”; Pamplona estuvo curándola durante una semana “y le estuvo sacando del orificio unos gusanitos blancos chiquitos, muy afiladitos de cabeza, y en ella, dos cachitos como puntas de alfiler, que hasta ahora le están saliendo”.²⁴⁴

Sin embargo, Pamplona no continuó curándola, sino que llamó a Manuel Gutiérrez para que lo hiciera. Éste le decía a la enferma que iba mejorando, pero ella se sentía engañada pues no notaba mejoría sino empeoramiento.

²⁴⁴ AHD, 1801, f. 2r.

Feliciano terminó su declaración diciendo que Pamplona había enfermado de una pierna a Ascencio Sánchez, por un pleito que tuvieron, y que otros también decían que los había dañado.

Fray Pascual llamó entonces a Manuel Gutiérrez, ladino de Tuxtla de 40 años, al cual interrogó sobre lo declarado por Feliciano Gómez. Éste respondió que, llamado por Tiburcio Pamplona para que curara a su mujer, había preparado algunos remedios, pero que cuando los tuvo listos, Pamplona le dijo que eran para Feliciano Gómez. Como pago le dio un machete.

Los remedios que le aplicó eran “la yerva de San Cayetano, copalchí en polvo y cebo frito con aceite”;²⁴⁵ esto, aseguró, había sanado una de las llagas. Gutiérrez negó haberle dicho al esposo de Feliciano que la enfermedad no era natural y que tenía “coime”. Calificó las llagas como meras almorranas y agregó que de ellas no salían gusanos, sino que tenía lombrices.

Después de este testigo, fray Pascual empezó a tomar declaraciones a los autoridades del pueblo, llamando en primer lugar al alcalde de primer voto, Nicolás Jiménez, de 48 años. Según él, Tiburcio Pamplona era considerado por todo el pueblo de Quechula como brujo; dijo que en una ocasión se metió en casa de Faustino Gómez, en donde trató de “violentar a su mujer”, por lo que lo echó fuera de la casa y, para vengarse, Pamplona le provocó una llaga en el pene, la cual todavía tenía. Concluyó diciendo que el acusado hacía alarde sobre sus conocimientos de hechicería en cuanto fiesta había en el pueblo, ofreciendo enseñar esas artes a quien quisiera.

El alcalde de segundo voto, Raymundo Muñoz, de 46 años, declaró que toda la gente consideraba que Pamplona era brujo y hechicero, y que había oído decir que había causado daño a Faustino Sacristán.

En su declaración don Antonio Mendoza, de 77 años, antiguo gobernador del pueblo, sólo dijo que los habitantes de Quechula consideraban que Pamplona era brujo, pero que no sabía que hubiera hechizado a nadie.

²⁴⁵ AHD, 1801, f. 2v.

Sebastián Mendoza, de 66 años, también se refirió a la fama de Pamplona y dijo que había oído decir que dañó a Feliciano Gómez.

Faustino Gómez, de 25 años, sacristán, relató de la siguiente manera por qué y cómo había sido dañado por Pamplona:

[...] habiendo ido el Tiburcio al Calvario en una de las misas de aguinaldos, al pasar por su casa se metió en ella y se encaramó en la hamaca en donde estaba durmiendo con su mujer e hijo el declarante, y porque el declarante regañó al Tiburcio por esta acción, estando bueno y sano, a los tres días del referido lance le resultó una llaga en el miembro, que hasta ahora tiene.²⁴⁶

Fray Pascual hizo que le mostrara la llaga, y el fraile dio fe de ello.

Otro de los “hechizados” por Pamplona, la india Victoria Luis, de 25 años, dijo que aquél la había enfermado con una llaga en el ano por no haber aceptado sus proposiciones sexuales, y que él mismo le dijo cómo curarse: “que con limones se lavase la llaga que tenía en el orificio; que botase los limones con que se lavase, sin mirarlos, y se echase en la parte dañada unos polvos que la dio el Tiburcio, e ignora la declarante de qué eran los polvos”.²⁴⁷

Finalmente, el mismo 21 de diciembre de 1801 fray Pascual mandó que Tiburcio Pamplona se presentara ante él para ser interrogado. Las primeras cuatro preguntas que le fueron formuladas tenían por objeto establecer si practicaba el nagualismo.

Pamplona aceptó tener como nagual al Demonio, el cual se le aparecía como lo pintaban, un ser horrible y con cuernos; asimismo, dijo que tenía pacto con él, pero que jamás le había respondido, aunque siempre consiguió lo que le pedía para dañar a la gente. Su relación con el Demonio tenía unos diez años; cuando se le apareció por primera vez: “lo vio en el alrededor del calpul de San Pedro apóstol, y que desde entonces

²⁴⁶ AHD, 1801, f. 3v.

²⁴⁷ AHD, 1801, f. 4r.

hasta hace ocho días le ha acompañado siempre que ha andado de noche, porque dice que es nagual que le acompaña”.²⁴⁸

Después de establecer su pacto con el Diablo y que gracias a él había obtenido sus poderes para dañar, el acusado afirmó que tenía otro nagual:

[...] que es una culebra de cuatro narices (llamada en lengua: Mactusaiquina) y que la dicha culebra es su nagual desde que nació, y la ve y habla con ella en sueños, y que la dicha culebra está en un paraje llamado Ipstec (que se mira de uno de los cerros de este pueblo) y en lengua quiere decir ipstec, Cerro de veinte cabezas, veinte casas, que está muy distante de este pueblo, y que habla con la culebra entre sueños siempre que quiere hacer daño al prójimo.²⁴⁹

A continuación fray Pascual lo interrogó sobre quiénes habían sido sus víctimas, por qué motivos y si las había curado. Pamplona aceptó haber enfermado a Faustino Domínguez, a Victoria Luis y a Feliciano Gómez por los motivos asentados en sus declaraciones y agregó que a los tres les proporcionó un remedio que le había enseñado el pitero Antonio López: “polvos de tabaco molido[s] con cáscara de plátano hecha ceniza, y el hueso y carne de culebra tostado en el tenamaste, incorporado y revuelto todo”.²⁵⁰

Sólo en el caso de Feliciano Gómez, dijo haber sido amenazado por su marido al ver que no la curaba; éste amenazó aniquilarlo a azotes y cortar-le las orejas si no conseguía quién la curara. Después encontró a Manuel Gutiérrez, a quien contó lo sucedido, y éste le dijo que no debía preocuparse, “que había bastantes remedios en el mundo, y que él tenía libro porque su padre había sido curandero”.²⁵¹

En pago por sus servicios le dio “unos calzones de tripe [sic], los que no quiso, sino que le pidió un machete”.²⁵² Dijo no saber si Manuel Gutiérrez era hechicero ni si tenía nagual, ya que no habían conversado sobre ese tema.

²⁴⁸ AHD, 1801, f. 4r.

²⁴⁹ AHD, 1801, f. 4r.

²⁵⁰ AHD, 1801, f. 4v.

²⁵¹ AHD, 1801, f. 4v.

²⁵² AHD, 1801, f. 4v.

Interesantes resultan sus respuestas explicando cómo dañó a Mariano Morales y a Joaquín Castellanos, pues ambos murieron como consecuencia de los pleitos que tuvieron con él; le bastó con desear de todo corazón que murieran por haberle faltado al respeto. Joaquín Castellanos, cuando era alcalde, lo “maltrató y ultrajó”, y a los siete días de haber tenido el deseo de que muriese, falleció. Con Mariano Morales peleó en su hacienda, la cual, según él, estaba en mal paraje; ocho días después:

[...] estando el declarante arrancando zacate en un cerro vio a su nagual, el Diablo, y a otros de sus compañeros, que jugabsan con el muchacho en el aire, en el paraje donde está la hacienda, que después de haber jugado largo rato lo fueron a botar al Río de la Venta, y que a pocos días murió. Y añadió que entre sueños se junta con sus compañeros y los ve, pero que no los conoce por que son tustecos y ocosocoutas.²⁵³

Al preguntarle su cura si eran ciertas las amenazas de seguir dañando al pueblo si lo denunciaban ante él, lo negó y dijo que más bien pediría permiso para salir de su pueblo y así ya no matar a nadie.

Fray Pascual terminó el interrogatorio preguntándole si tenía conocimiento sobre otros brujos y hechiceros o sobre personas con nagual. Pamplona denunció como tales a los siguientes indios de Quechula: Juan Marín, Juan Clería, Eusebio Marín, Julián Muñoz y Raymundo Hernández, y al indio de Tuxtla, Felipe Méndez, que vivía en Quechula, al parecer casado con una vecina de ese pueblo, todos ellos brujos, maestros y naguales. Pamplona se ratificó en su declaración y la firmó junto con el cura y los testigos.

El 28 de diciembre Ramón de Ordóñez y Aguiar, provisor del obispado, ordena a fray Pascual que con la ayuda de las autoridades civiles envíe preso a la cárcel de Ciudad Real a Pamplona; asimismo, comisiona al fraile para la averiguación en contra de los otros acusados, y para ello le recomienda que consulte la Novena Carta Pastoral y el Preámbulo de las

²⁵³ AHD, 1801, f. 5r.

Constituciones Diocesanas del obispo Núñez de la Vega, así como el *Itinerario para Parrochos de Indios* de Montenegro.

Para terminar, le ordena que si los acusados resultaban culpables debería encarcelarlos y remitirle las diligencias originales, sin olvidar:

[...] lo mucho que importa a la religión y al estado, la averiguación de los dogmatizantes o maestros de la diabólica secta del nagualismo, y el descubrimiento de sus calendarios, reportorios, papeles, anales, libros cronológicos y otros monumentos supersticiosos de su gentilismo, que nos remitirá con igual seguridad.²⁵⁴

Sin embargo, fray Pascual no pudo cumplir con todo lo mandado por el provisor; con fecha 4 de enero de 1802 le escribe informándole que Tiburcio Pamplona huyó de la cárcel la noche del 31 de diciembre y que el comisionado del partido, Vicente Sumosa, no le prestó la ayuda solicitada para apresararlo, por lo que el cura tuvo que ir con los justicias a buscar al reo, encontrándolo en un monte. Fray Pascual le informa que, en virtud de no haber seguridad en la cárcel de Quechula, decidió enviar a Pamplona al subdelegado de Tuxtla para que él, a su vez, lo remitiera a Ciudad Real.

Fray Pascual Aparicio finaliza su escrito al provisor diciéndole que no podía cumplir con su recomendación de consultar las obras de Núñez de la Vega y de Montenegro, pues carecía de ellas; respecto a llevar a cabo la averiguación sobre los acusados de brujería y nagualismo, asegura no poder realizarla, pues si resultaban culpables no contaba con la ayuda necesaria para apresararlos, por lo cual le pide instrucciones.

Con este escrito del cura termina el expediente. Ignoramos si Tiburcio Pamplona llegó a la cárcel de Ciudad Real y qué instrucciones giró Ordóñez y Aguiar para la prosecución de los diligencias que había ordenado.

²⁵⁴ AHD, 1801, f. 5v.

Fenómenos contemporáneos en otras áreas de Chiapas

En este apartado, al igual que en el anterior, vamos a describir los documentos que localizamos sobre Chiapa de Indios (hoy de Corzo), Sacumchen (San Andrés Larráinzar) y Ocelocalco (Soconusco). Lo haremos de la misma forma que los anteriores, conservando los títulos originales. Al igual que aquellos, pertenecen al acervo del mismo archivo.

El orden que seguiremos será cronológico, más que el de la proximidad geográfica al área zoque de Chiapas.

1. Año de 1676. Autos criminales contra Domingo Metapí, indio del calpul de Santiago del pueblo de Chiapa de Indios de la Real Corona, por brujo y hechicero. Juez, su señoría el ilustrísimo señor doctor don Marcos Bravo de la Serna Manrique, obispo de este obispado de Chiapa y Soconusco, del Consejo de su majestad, entendiendo su señoría ilustrísima en la visita de este dicho pueblo. Notario, Nicolás de Reies [11 fojas]

Como señala el título del documento, el obispo Bravo de la Serna se encontraba en Chiapa realizando una visita diocesana, y durante ella, el 13 de diciembre de 1676, ordenó se llevara a cabo una investigación en contra de Domingo Metapí, que resultó acusado en la información secreta levantada, de ser “hechicero y brujo, y que con pacto del Diablo, causa muertes y enfermedades”.²⁵⁵

La investigación se inició de inmediato. Ese mismo día se presentó como primer testigo de cargo Marcos Juárez, indio del mismo calpul de Santiago, de 39 años y casado, y dijo que Domingo Metapí tenía fama de ser “hombre poco temeroso de Dios y... hombre que sabe hacer hechicerías, y tenido en todo el pueblo por brujo hechicero”,²⁵⁶ a continuación agregó que también el padre del acusado, Diego Metapí, y otros de sus parientes, eran considerados como brujos.

²⁵⁵ AHD, 1676, f. 1Y.

²⁵⁶ AHD, 1676, f. 1V.

Al preguntársele cómo sabía que Domingo Metapí era brujo, Marcos Juárez respondió que él había sido una de las víctimas de su poder, pues en un pleito que sostuvieron, el acusado “le dio con el pie derecho dos punta-piés y luego se sintió malo y lleno de llagas el dicho pie de este testigo, que comenzó por la planta del pie su mal; brotando por dichas llagas hormigas y sabandijas y fue subiendo por la pierna y muslo”.²⁵⁷

Tal enfermedad le duró cuatro años, durante los cuales fue en varias ocasiones a pedirle que lo sanara, pero Metapí se negó a curarlo alegando que “no era médico”.

Agregó que sabía, por haberlo oído decir, que había dañado a otras personas del pueblo, entre ellos a una viuda del barrio de San Antonio, llamada María Monocallamu, que padecía las mismas llagas y a quien enfermó por haberse negado a sus requerimientos sexuales; por las mismas causas y de igual manera enfermó a otra mujer, María Lopia, sirvienta de la española Magdalena Jacinta, también vecina del barrio de Santiago. Finalmente dijo saber que Domingo Metapí había enfermado igual a don Pedro Ximénez, cacique del barrio de San Antonio. Se pelearon por un robo.

Pasados cinco días, el 18 de diciembre, se presentó como segundo testigo María Teresa, india soltera del mismo calpul del acusado, de 25 años; ésta, aunque no había sido víctima de Metapí, declaró por medio de don Antonio de Morales, indio intérprete, que sabía que había hechizado ese mismo año de 1676 a Nicolás Nandá, indio casado del calpul de Santo Tomás, y “se dijo por voz pública en este pueblo que lo había muerto de hechizo el dicho Domingo Metapí”.²⁵⁸ Apuntó que todos les temían, por lo que, cuando Metapí salía a pedir limosna para los cofradías, más se la daban por miedo, y que quien no le daba limosna “en volviendo las espaldas, le echa tierra a dicho indio, porque no les haga mal en hechizarles”.²⁵⁹

Ese mismo día prestó testimonio don Pascual de Morales, principal y cacique del calpul de San Jacinto, de 45 años, quien por hablar castellano

²⁵⁷ AHD, 1676, f. 1V.

²⁵⁸ AHD, 1676, f. 2Y.

²⁵⁹ AHD, 1676, f. 2V.

no requirió de intérprete. Una vez que se le leyó el auto que encabeza el proceso y quedar establecido que conocía al acusado, dijo: “del cual dicho indio, ha estado hechizado del brazo derecho desde el mes de abril de este presente año de seiscientos y setenta y seis, con un gravísimo dolor en dicho brazo, de calidad [tal] que estuvo impedido de él, sin poder trabajar ni aun coger con la mano del dicho brazo una jícara de chocolate”.²⁶⁰

Don Pascual fue hechizado por Metapí porque el primero descubrió que había quitado un pedazo de la cerca de su milpa, para hacer una carga de leña. Le riñó y aprovechó la ocasión para reclamarle que también le robaba mazorcas y otras cosas de su milpa. Enojado, tomó un palo para pegar al ladrón; al día siguiente amaneció enfermo del brazo.

Metapí fue requerido por don Pascual para que lo curara del brazo, pero no accedió a ello sino hasta agosto, cuando se encontraron en el camino a las milpas del pueblo. Ante los ruegos del enfermo, simplemente jaló el brazo con sus manos y don Pascual sanó. De ello concluyó que era cierta la fama de brujo que tenía. Como parte final de su declaración, ratificó lo que había asentado María Teresa acerca de las limosnas para las cofradías.

Recogidos estos tres testimonios, el obispo, por medio de un auto dado el mismo día, ordenó que se notificara a don Antonio de Morales, cacique y gobernador del pueblo, que encarcelara a Domingo Metapí, y que, una vez que estuviera asegurado en la cárcel, lo examinara y amonestara el jesuita Juan de Olavarría (que acompañaba al prelado en su visita confesando y predicando; actuaba como intérprete don Antonio Morales), para que Domingo Metapí presentara su declaración ante el notario de la causa, Nicolás de Reies.

No sabemos qué día llevó a cabo el examen Olavarría, pues el espacio para la fecha está en blanco en el original; sin embargo, lo que aquí importa es que Domingo Metapí negó los cargos que se le hacían.

La causa continuó con la presentación de nuevos testigos. María Alopiá, vecina del calpul de Santiago, de 50 años, declaró:

[...] que lo tiene por hechicero por el mal que le hizo habrá tiempo de trece años, poco más o menos, por habersele resistido esta testigo, el no haber querido ofender a Dios con él, y que mucho tiempo la persiguió para dicho efecto. Y que habiendo un día cogídola en el río, y sobre no querer hacer su gusto, se halló esta testigo con grave dolor en las partes vergo[nzosas], de que padeció muchos días.²⁶¹

Al ver que no sanaba, y sospechando que Metapí la había hechizado, les contó a sus patrones, Sebastián de Roxas y Magdalena Jacinta (que la habían criado desde los 6 o 7 años de edad), lo que sucedió; éstos mandaron a llamar al acusado, lo regañaron y amenazaron con darle parte al obispo si no curaba a su sirvienta, ante lo cual dijo: “no morirá de ésta tu criada. Y sin que aplicase otra medicina alguna, desde aquel instante se empezó a sentir buena de los dolores y achaques que padecía, sin más curación que el dicho indio haberla tentado con sus manos en las partes vergonzosas”.²⁶²

Para concluir, María pidió al obispo se llamara a declarar a su ama, a quien ponía como testigo de la veracidad de su declaración. Ésta dijo que, en efecto, Domingo Metapí tenía fama de hechicero, y que el testimonio de su criada era cierto y su curación había sucedido como la relató.

Marcos Bravo de la Serna mandó entonces a fray Alonso Carrasquilla, del convento de Santo Domingo de Chiapa, que le acompañara a la cárcel y sirviera de intérprete para interrogar al acusado.

Cuando ambos llegaron a la cárcel, el obispo trató de persuadirlo para que confesara sus culpas y sobre las acusaciones que se le hacían. Por tres veces insistió el prelado y otras tantas Domingo Metapí negó los cargos afirmando que eran calumnias. Bravo de la Serna, en su tercer intento para que confesara, llegó incluso “a instar con desengaño, amenaza y avisos católicos, y que mirase que le darían grandes tormentos si no confesaba la verdad y le pondrían fuego comprobando su delito”.²⁶³

²⁶¹ AHD, 1676, f. 4v.

²⁶² AHD, 1676, f. 5r.

²⁶³ AHD, 1676, f. 6v.

²⁶⁰ AHD, 1676, f. 3r.

Ante la negativa del acusado, el obispo continuó la recepción de testimonios. Así, tomó declaración a la viuda María Nucanamó, vecina del calpul de San Antonio, de 40 años. Ésta, a más de ratificar la fama de que gozaba Metapí de brujo y hechicero, agregó que tenía la sospecha de haber sido hechizada por él:

[...] porque ha tiempo de tres años que se halla impedida y enferma en la cama, con una postema en las nalgas, de que ha padecido y padece graves dolores sin hallar cura que las sane; y que el dicho accidente le sobrevino estando buena y sana, y sin más causa que el haber perseverado el dicho indio a enamorarla para pecar con ella, y que esto había sido desde en vida de su marido, y que después de viuda la persiguió mucho hasta el río a donde iba a lavar y que nunca ofendió a Dios con él.²⁶⁴

Luego se presentaron a declarar dos vecinas españolas de Chiapa, las hermanas María y Micaela Coronel, de 42 y 35 años de edad, respectivamente, ambas vecinas del calpul de Santiago. Declararon conocer al acusado, haber oído sobre su fama, y repitieron la misma historia acerca de las actitudes del pueblo cuando el reo salía a pedir limosna para las cofradías.

El 23 de diciembre Bravo de la Serna pidió a fray Alonso Carrasquilla que fuera a la cárcel a convencer a Domingo Metapí para que confesara, usando para persuadirlo desde el ofrecimiento de perdón hasta la amenaza de muerte, no sin explicarle el tipo de castigos a que eran acreedores los brujos y hechiceros, así como que era su última oportunidad para confesar antes de que se dictara sentencia.

De inmediato fue fray Alonso a la cárcel e intentó persuadir a Domingo Metapí para que confesara. Lo único que logró fue que dijera:

[...] ser falso todo lo que se le imputaba y que jamás ha tenido pacto con el Demonio, ni sabe de hechicerías, ni que jamás lo ha usado y que conoce ser cristiano bautizado y que ha de dar gracias a Dios, y que por tanto no

²⁶⁴ AHD, 1676, f. 7v.

quiere condenarse a sí mismo en su dicho, levantándose testimonio [falso]. Y que aunque es verdad que habló con torpe intención a María Nocañamó, india del calpul de San Antonio arriba citada, fue empero llevado de la flaqueza humana y en la resistencia de ella cesó la pretensión, pero no por eso le hizo maleficio alguno, ni sabe cuál sea la causa de su achaque.²⁶⁵

El obispo dictó sentencia el mismo día 23. Amonestó a Domingo Metapí para que no volviera a hacer “embustes tenidos por brujerías; no se valga de algunas malas yerbas y otras cosas que causen daño contra las personas, su salud y vida de ellas, pena de doscientos azotes y destierro perpetuo a un presidio”.²⁶⁶

Lo dio por condenado y agregó que por su última y única declaración constaba “que es hombre deshonesto y vicioso en la sensualidad y temerle la cobardía de los naturales, que ya le tienen por hombre cruel y embelecador”.²⁶⁷

Basándose en esto, Bravo de la Serna consideró que Domingo Metapí merecía un gran castigo, pero usando con piedad de la justicia eclesiástica sólo lo condenó:

[...] a que dentro de veinte y cuatro horas de la notificación de esta sentencia salga desterrado de este dicho pueblo y de todos los lugares en contorno de este partido en los cuales se hablare la lengua chapaneca, que es la que sabe dicho Domingo Metapí, por ocho años; y salga desde la cárcel puesto a caballo, a voz de pregonero que diga en dicha lengua chapaneca: este hombre sale desterrado por ocho años de este pueblo de Chiapa de la Real Corona por embustero, embaucador, perjudicial y dañoso y tenido por hechicero, y le destierra el ilustrísimo doctor don Marcos Bravo de la Serna, obispo de este obispado, estando entendiendo en la visita general de pecados públicos, para castigo del dicho Domingo Metapí y escarmiento y ejemplo a otros.²⁶⁸

²⁶⁵ AHD, 1676, f. 9v.

²⁶⁶ AHD, 1676, f. 10r.

²⁶⁷ AHD, 1676, f. 10r.

²⁶⁸ AHD, 1676, ff. 19r-10v.

Luego el obispo fijó los costos del proceso: un total de cuatro pesos, tres de los cuales serían para el notario y el restante para ser dividido entre el fiscal y el intérprete. Asimismo, mandó que se diera a conocer la sentencia, para que la pusiera en ejecución don Antonio de Morales, gobernador del pueblo. A las cuatro de la tarde del mismo 23 de diciembre notificó el notario su sentencia a Domingo Metapí. Éste dijo “que la obedecía y que cumplirá con todo lo que su señoría el señor obispo le manda en ella, aunque se halla sin culpa como es Dios testigo”.²⁶⁹

Fueron testigos de esta notificación uno de los alcaldes del pueblo, Bernabé de Figueroa; otro indio natural, Domingo Patricio, y tres españoles vecinos del pueblo: Joseph de León, Pedro de Mendieta y Manuel de Mesa.

El proceso concluye con la notificación de la sentencia a don Antonio de Morales, el cual dijo que estaba listo a cumplirla. Actuaron como testigos dos españoles vecinos de Chiapa, Pedro Guillén y Joseph Coronel.

2. Año de 1721. Criminales contra Nicolás Fabián por hechicero

El expediente se inicia con el fragmento de una acusación del Cabildo de Soconusco en contra de Nicolás Fabián, porque alguien estaba haciendo daño en el pueblo, razón por la que convocaron a los cabildos de ese pueblo y de Ocelocalco para que delante de ellos el acusado dijera quién era el que dañaba a los indios de Soconusco.

Ante ambos cabildos Nicolás Fabián señaló a dos personas como culpables, ambos de Ocelocalco: Pedro Gerónimo y Gerónimo Pérez, su suegro. Asimismo, ofreció terminar con el pleito, para lo cual “pondría una libra de cera a Nuestra Señora de Soconusco y otra a San Mateo de Ocelocalco”.²⁷⁰

Como el mal o enfermedad no terminaron, los miembros del Cabildo de Soconusco avisaron a su párroco para que se hiciera justicia y “que al dicho Pedro Gerónimo lo saque de entre nosotros, porque nos ha de

hacer muchos daños con su brujería, y [saque también] a los que hubiere enseñado porque es muy mentado de maestro”.²⁷¹

Esta petición, que es un traslado, no nos informa sobre quiénes eran los denunciantes. Tras ella viene la primera declaración de un testigo, presentada el 20 de mayo de 1721 en el pueblo de Soconusco.

La recibió el cura del partido de Ocelocalco, Francisco de Oliver, que mandó compareciera a Agustín Molina, principal de Soconusco, de aproximadamente 50 años.

A Molina se le preguntó sobre un cierto recado que Fabián había enviado a Sebastián Díaz, sobre la enfermedad de su hermano Agustín. Éste dijo que lo había llevado una hija suya llamada María de Molina, para que él se lo comunicara a Sebastián Díaz en secreto, lo cual hizo. Fabián decía:

[...] que cuanto antes escapase a su hermano Agustín del mal que tenía, porque lo habían ganado en el monte donde, en su compañía, cortó un palmito, y asimismo cuando se cayó del banco a media noche, donde estaba acostado en medio de la casa; y que no estuviese con un corazón, sino que se le hiciese remedio poniéndole primero a la Virgen unas flores, y después, que fuesen al paraje donde cortaron dicho palmito —porque allí lo habían ganado— llevando un cántaro y la ropa del enfermo, al cual allí llamasen por su nombre y luego metiesen la ropa dentro del cántaro. Y que se volviesen y que del lugar donde cayó dicho enfermo de encima del banco, raspasen un poco de tierra y de ella le diesen a comer, y con ella lo sahumasen.²⁷²

Oliver le preguntó si todo esto se había llevado a cabo y por quiénes. Dijo que lo habían ejecutado el hermano del enfermo, Sebastián Díaz, acompañado de un indio viejo y principal de Soconusco, Juan Lázaro, y que una vez hecho, el enfermo se curó “del dolor de estómago y vientre,

²⁶⁹ AHD, 1676, f. 11r.

²⁷⁰ AHD, 1721, f. 2r.

²⁷¹ AHD, 1721, f. 2r.

²⁷² AHD, 1721, f. 2v.

que con temeridad lo atormentaba, revolcándose y cimbrándose en el suelo, privado de sentidos y aun de habla”.²⁷³

Después de escuchar esto, Oliver preguntó al testigo si consideraba que esa enfermedad era cosa de maleficio. Éste respondió que por el recado y lo que había visto, “está en conocimiento en que fue maldad del Demonio”.²⁷⁴

El cura preguntó entonces si era cierto lo asentado por el Cabildo de Soconusco y si los denunciados por Nicolás Fabián eran hechiceros o nagualistas. Agustín Molina describió lo sucedido en la reunión de los cabildos y dijo que en un principio el acusado había dicho que los dañosos eran de Soconusco. Ante lo cual el alcalde del pueblo, Felipe de la Cruz, le pidió los nombres para entregarlos al cura. Fabián dijo entonces que no continuaran peleando y denunció a los dos indios de Ocelocalco, y que para terminar con todo, él llevaría velas a los patronos de los dos pueblos.

Esto fue aceptado por los de Soconusco siempre y cuando terminara el mal, que estaba acabando con niños y adultos: “sin calentura ni más accidente que quejarse del estómago y vientre, dando arqueadas y cimbrándose, y revolcándose en el suelo; quitándoles el habla, y morir al segundo día, quedando el cuerpo señalado como azotado o garroteado y a breve tiempo muy corrompido”.²⁷⁵

Respecto a Pedro Gerónimo y a Gerónimo Pérez, dijo saber que se les mencionaba como nagualistas; sobre todo al primero, considerado como maestro tanto en Soconusco, como en los pueblos de Ocelocalco y Acacoyagua, en todos los cuales le temían. Por eso, seguramente, Nicolás Fabián no quiso denunciarlos en un principio. Para confirmar su dicho relató:

[...] que habiendo caído del mismo mal María Gálvez muchachona de como diez y seis años, confirmó ésta ser Pedro Gerónimo el malhechor, pues rabiando del mismo referido dolor, decía: quitate, apartate, señor Pedro Gerónimo, no me meta eso, haciendo además de apartarlo.

²⁷³ AHD, 1721, f. 2v.

²⁷⁴ AHD, 1721, f. 2v.

²⁷⁵ AHD, 1721, f. 3r.

Repitiendo esta misma razón llamaba gente que la favoreciese, mediante lo cual se despachó a traer a dicho Pedro Gerónimo, quien halló a la enferma agonizando, quien así que lo vio, le huyó el rostro y con la mano lo apartaba. Y que a su vista dio arqueadas la dicha enferma y arrojó de la boca una pelota de totomostes escarmenados, como de taco de escopeta, llenos de sangre y flema, la cual pelota desenvolvieron y reconocieron era de totomostes. Y al instante expiró dicha María Gálvez.

Y dicho Pedro Gerónimo confeso ser hechizo aquel, pero que él no entendía de eso.²⁷⁶

El testigo dijo que aunque él no estuvo presente cuando tal sucedió, sí estuvieron, entre otros, Sebastián Díaz y Sebastián de Gálvez.

El cura Oliver preguntó a Agustín Molina si era cierto que en la junta de los cabildos Fabián había dicho a Sebastián Díaz “cuidase de sí, porque lo estaban siguiendo; no sólo a él, sino al chico y grande del pueblo”.²⁷⁷ El declarante dijo que esto no había sucedido en la junta, sino en Ocelocalco, cuando Sebastián Díaz había ido a ver a Fabián por la muerte de su hermano Joseph Velázquez, causada por la misma enfermedad.

Oliver quiso saber por qué causa estaban enemistados los pueblos de Soconusco y Ocelocalco; a lo que Molina apuntó que cuando Nicolás era alcalde en su pueblo, le dieron a los de Soconusco una res fiada y que cuando después se la cobraron, no la pagaron. Por ello los de Ocelocalco se resintieron y optaron por no devolverles a los de Soconusco las alhajas de la Iglesia que les habían dado prestadas para su fiesta, con lo cual la enemistad aumentó.

Además, Sebastián Díaz y Gerónimo Pérez pelearon por motivos personales, ya que el segundo le había cuidado al primero una milpa y un cacaotal, y éste se negó a pagarle sus servicios, por lo que aquél lo amenazó diciéndole “que se lo pagaría en un camino o monte”;²⁷⁸ de allí que Sebastián Díaz sospeche que Pérez sea responsable del daño pues

²⁷⁶ AHD, 1721, f. 3r. Subrayado en el original.

²⁷⁷ AHD, 1721, f. 3r.

²⁷⁸ AHD, 1721, f. 3v.

“siendo ciego total, es muy soberbio y altivo, inutilizado de poderle hacer mal en camino ni monte, si no es por nagualería; que es muy corrupto, sabe de maleficios”.²⁷⁹

Terminada la declaración de Molina, el párroco hizo llamar a su hija para leerle la parte que se refiere al recado. María, de 20 años, dijo que así había ocurrido. Firmaron la declaración, además del cura, Agustín Molina y Juan de Azcona, español vecino de Escuintla, que actuaba como testigo de asistencia.

En su ratificación, anotada al margen de las fojas 2r-2v, dijo que lo que declaró lo sabía por Nicolás Fabián, pero que él no sabía que Pedro Gerónimo fuera brujo o tuviera fama de tal.

Ese mismo día se presentó a declarar Sebastián Díaz, también principal de Ocelocalco, de 30 años. Declaró lo mismo que Molina sobre el recado, pero agregó que antes de proceder a ejecutar lo que Fabián le había mandado decir fue a Ocelocalco, en donde se entrevistó con aquél, quien le recomendó que mantuviera en secreto todo y le señaló que junto a él estaban los que hacían daño. De inmediato sospechó de Gerónimo Pérez, con quien había peleado porque quería cobrarle más de la cuenta por cuidarle una milpa, por lo cual lo amenazó y él “le hizo mofa por ser ciego y viejo, y aunque muy soberbio y altivo, como (ha oído decir) siempre son los que andan con el Diablo”.²⁸⁰

A los tres días de realizadas las recomendaciones de Nicolás Fabián, su hermano Agustín sanó del mal; sin embargo, a los pocos días enfermó de lo mismo su hermano Joseph, que moriría en 24 horas. Fue a ver al cura para dar parte de la defunción y al pasar por Ocelocalco entró a casa de Fabián y le contó a dónde y a qué iba. Éste lo detuvo y mandó a llamar a Gerónimo Pérez, el ciego, pero en vez de ir él, llegó Pedro Gerónimo, con quien Fabián habló a solas. Luego, entre ambos, le pidieron que no dijera nada al cura.

A su regreso vio de nuevo a Nicolás, el cual le dijo que si hubiera sabido de la enfermedad de Joseph habría hecho lo que con Agustín y que

[...] le advertía viviese con cuidado, y cuanto antes le encendiese una candela a la Virgen santísima de su pueblo y otra al señor San Mateo de Ocelocalco y se pusiese en sus manos de estos santos, porque lo estaban siguiendo para ganrlo. Y no sólo a él, sino al chico y grande del pueblo, por estar a su lado los malhechores.²⁸¹

Sebastián Díaz quiso saber quiénes eran éstos, pero Fabián no quiso descubrirlos, sólo le dijo que volviera el jueves de la semana siguiente y entonces se lo diría. Así lo hizo, sin obtener los nombres. Se le pidió que regresara el siguiente miércoles y le llevara una vela para San Mateo:

Sebastián le respondió que iría por la candela, que para Dios no se necesitaba de días señalados, pues nos oía a cualquier hora. Y que viendo las entretenidas que Fabián le andaba [sic], no volvió más, pero encendió a la Virgen y a San Mateo sus candelas, rogándoles lo librasen de todo mal; y que ha presumido que la novedad de seguirlo a él para ganarlo nació de haberle picado o sentido, o de temor de la amenaza que hizo de dar la noticia al cura (como tiene dicho). Y que de no estar en vueltas de estas maldades, a lo menos les sabe a Pedro Gerónimo y Gerónimo Pérez [que] tienen parte o son los malhechores, todos o alguno de ellos.²⁸²

Sobre lo dicho por Fabián en la junta de los cabildos, lo confirmó el testigo anterior y añadió que en ella estuvo presente Gerónimo Pérez, pues Pedro Gerónimo no acudió al llamado que le hicieron. Pérez dijo no entender nada de brujería y que no había testigos de que la practicara. Asimismo, confirmó que había estado presente cuando María Gálvez vomitó los totemostes, y dijo que invocaba a la virgen del Rosario. Sólo rectificó que Pedro Gerónimo estaba presente porque había sido llamado para que la curara, llegó cuando María “ya estaba privada y sin habla”. Pero que cuando pedía a Pedro Gerónimo que se apartara de ella, estaba en sí, en su juicio; prueba de ello es que

²⁷⁹ AHD, 1721, f. 3v.

²⁸⁰ AHD, 1721, f. 4r.

²⁸¹ AHD, 1721, f. 4r.

²⁸² AHD, 1721, ff. 4v-5r.

cuando le preguntaban en dónde estaba “respondía que allí mismo lo estaba mirando, que venía y que se iba, y que esto sucedió con el día lo mismo a la noche, y sin privación alguna más que la de poco antes de expirar”.²⁸³

Según él, María Gálvez falleció de unos 16 años y conocía bien a Pedro Gerónimo desde pequeña, ya que, estando los dos pueblos apenas a una legua de distancia, se comunicaban casi todos los días.

El padre Oliver le interrogó sobre la existencia de alguna enemistad entre los pueblos y sobre si antes de los hechos hasta aquí relatados se había sospechado que los acusados de Ocelocalco fuesen nagualistas o hechiceros. Sebastián ratificó lo dicho por Molina sobre la fama de hechicero de que gozaba Pedro Gerónimo en ambos pueblos y en Acacoyagua, y que oyó decir que en esta última población “lo han visto y reconocido a deshora de la noche, acompañado de otro bulto, que sospechan ser [el] dicho su suegro Gerónimo Pérez”.²⁸⁴

Refiriéndose a las sospechas de que otros habitantes de Ocelocalco fueran hechiceros, dijo: “los señores curas han sacado algunos por nagualistas y a otros han castigado, y otros que ya son muertos, como sucedió en tiempo del señor cura don Francisco Elorriaga, a quien el declarante conoció, y que así es muy público; como que tienen fama los de dicho Ocelocalco de malévolos”.²⁸⁵

En su ratificación, anotada al margen del texto, apuntó que no le constaba que Pedro Gerónimo fuera brujo, y que lo que había hecho para curar a su hermano era lo que Fabián había indicado.

El tercer testigo fue Juan Lázaro, el indio viejo que acompañó al anterior a realizar lo recomendado por Nicolás; éste tenía como 70 años, y al parecer había intentado curar a Agustín Díaz, pues dijo “que le hicieron remedios unos tres días”,²⁸⁶ a pesar de lo cual no sanó hasta que se hizo lo que había indicado el acusado. Además, informa que éste era alcalde de Ocelocalco cuando todo eso sucedía.

²⁸³ AHD, 1721, f. 5V.

²⁸⁴ AHD, 1721, f. 5V.

²⁸⁵ AHD, 1721, f. 5V.

²⁸⁶ AHD, 1721, f. 5V.

Al ser preguntado si ignoraban, él y Sebastián Díaz, que lo mandado por Fabián eran cosas del Demonio y no de gente cristiana, respondió que sabía que era malo pero que ante los ruegos del hermano del enfermo, y porque creyó que serviría como remedio, lo hizo; sin creer en el Diablo sino sólo en Dios. Cuando el cura le preguntó de que había muerto María Gálvez, dijo:

[...] de lo mismo que murieron como diez personas grandes y pequeñas, de dolor de estómago y vientre tan rabiosos, que se revolcaban y cimbraban, sin habla luego y como a los veinte y cuatro horas morían sin migajas de calentura, y después echaban sangre negra. Y solo María Gálvez se privó y perdió el habla tres o cuatro horas antes de expirar.²⁸⁷

Respecto a las invocaciones que hacía la difunta, repitió lo mismo que los anteriores testigos, como dato nuevo agregó que a Pedro Gerónimo lo mandaron a llamar los justicias de Soconusco para que la curara “pues es curandero de enfermos hechizados, como ha oído decir”;²⁸⁸ Gerónimo reconoció que aquello era hechizo, pero negó haberlo hecho él y saber cómo se hacía.

Sobre la reunión de los cabildos, sólo agregó que una vez que se dio parte al cura cesó de morir la gente de Soconusco. Interrogado sobre quiénes eran nagualistas hechiceros, ratificó lo ya dicho, pero precisó que:

[...] ha visto sacarse algunos y llevádose por los señores curas, como sucedió en tiempo del señor cura Elorriaga por orden del señor obispo difunto (que Dios haya) don fray Francisco Núñez de la Vega, y por mí [Juan Lázaro], a otro hechicero llamado Sebastián Hernández. Y que siempre ha tenido fama Ocelocalco. Y que estos dos [Pedro Gerónimo y Gerónimo Pérez] serán discípulos (pues son viejos), de aquellos otros que sacaron y allí han muerto.²⁸⁹

²⁸⁷ AHD, 1721, f. 6r.

²⁸⁸ AHD, 1721, f. 6r.

²⁸⁹ AHD, 1721, f. 6v.

Agregó que Gerónimo había sido reconocido en Acacoyagua, pues así lo oyó decir a Juan de los Santos y a Diego Martín. Este último actuó como escribano en la junta de los cabildos.

Sobre el pleito o enemistad entre los dos pueblos, ratifica lo de la resfiada y el préstamo de ornamentos, y también lo ya dicho sobre la discusión y amenazas entre Sebastián Díaz y Gerónimo. Con ello concluyó su declaración.

El 15 de abril presentó su testimonio, ya en el pueblo de Escuintla, Sebastián de Gálvez, indio de Soconusco, de 30 años; como información nueva a lo ya asentado refiere que crió a la difunta María Gálvez, y que al morir tendría como 10 años. Interrogado sobre el porqué los denunciados hacen estos daños, respondió:

Dios lo sabe, pero que el Diablo por hacer maldad [¿nada?] basta, y que los indios de Ocelocalco siempre de nada se enojan y no llevan bien a los de Soconusco; y que éstos se tuvieron enojo con los dichos de Ocelocalco porque se querían quedar con el valor de una res que fiaron y habían trampeado, y unos ornamentos que habían pedido prestados.²⁹⁰

Concluye con el relato del pleito entre Sebastián Díaz y Gerónimo Pérez. Sin embargo, en su ratificación ante Juan de Santander dijo que no sabía que Pedro Gerónimo fuera brujo, sino lo que dijo Fabián. Y respecto al fallecimiento de María, agregó ser cierto que había muerto con ansias y haber dicho que Pedro Gerónimo la estaba matando.

Cinco días después, el 20 de abril, Francisco de Oliver hizo comparecer a Agustín Díaz, indio de 18 años aproximadamente, quien diciendo no saber si era maleficio relató su enfermedad y las causas de ella:

Dijo que estando con su hermano Sebastián cortando un palmito en el monte, se retiró un poco a reconocer un palo de colmena y en este tiempo dio un resbalón en una cañadita, donde se le fue a pique una pierna y se atoró en

el monte. Y que después que volvió al pueblo, sintió adormecida la pierna y le empezó dolor de estómago y barriga, y trasudor; y que una noche, a deshora, estando descansando echado sobre un banco, cayó de él al suelo y se atemorizó y espantó, y luego le apretó más su dolor, con ansias, hasta los tres o cuatro días que lo sahumaron y arroparon, y con esto y que le fueron a llamar al monte donde se atoró y resbaló, se sintió aliviado y sano.²⁹¹

Hasta el 10 de junio hizo comparecer el cura a Nicolás Fabián, principal de Ocelocalco, fiscal mayor y sacristán mayor, de 50 años. Oliver empezó por interrogarle sobre el famoso recado que mandó con María Molina; Fabián aceptó haberlo enviado pero como respuesta a la consulta que Agustín Molina le había hecho a través de la misma María, mandándole a decir que estaba “enfermo de espanto”.

La respuesta que dio sobre sus indicaciones es básicamente la hasta aquí relatada, sólo fue más preciso en cuanto a que a la tierra que debían darle de comer al enfermo se le adicionara, para sahumarlo, “una poca de polilla y comején y con un pedazo de palma bendita de San Pedro Mártir, sahumasen, y arropasen al enfermo hasta que sudase bien”.²⁹²

Oliver le preguntó si había dicho que “habían ganado” a Agustín y que “cómo había sido ganado y que significaba llamarlo por su nombre y tapar el cántaro con la ropa dentro y que comiese de la tierra donde cayó del banco y con ella sahumarlo con los demás ingredientes”.²⁹³

A esto respondió:

[...] que habiendo nacido de espanto la enfermedad, como le informaron, se le fue al dicho Agustín su corazón y su tunal, *idest* su sino se quedó donde lo espantaron, ora fuese en el monte, donde el palmito; ora cuando dormido cayó del banco, y que habiéndolo espantado cosa mala, *idest* por su arte algún enemigo, por esto dijo que lo ganaron. Y que para restaurarse dicho su tunal, siempre ha oído decir que es bueno hacer dichas

²⁹⁰ AHD, 1721, f. 7v.

²⁹¹ AHD, 1721, ff. 7v-8r.

²⁹² AHD, 1721, ff. 8r-8v.

²⁹³ AHD, 1721, f. 8v.

ceremonias, encendiendo primero una candela y rezando [a] algún santo para que ayude al espantado enfermo, como así también lo envió a decir se hiciera a la Virgen santísima, patrona de Soconusco.²⁹⁴

Oliver le preguntó quién lo decía y que si no sabía que tales cosas eran contra Dios, que tanto Dios como los santos se enojaban “de que estas ceremonias del Diablo se mixturen con diligencias santas como el ruego y la candela y la palma bendita”.²⁹⁵ Respondió “que así será, pero que delante de Dios declara que los hizo y dijo no con malicia, sino con buen corazón, juzgando ser remedio”,²⁹⁶ ya que todo esto lo había visto hacer a las viejas cuando se caían los niños, quienes también echaban agua en el lugar de la caída “y que se lo vio hacer a su difunta madre Petrona González” y ha oído como los indios lo dicen.

Con respecto al pleito entre Sebastián Díaz y Gerónimo Pérez, Nicolás dijo que, como este último tenía fama de nagualista, había pensado que por venganza había dañado al hermano de Díaz. Al enterarse por éste que había fallecido su otro hermano y que iba a contarle al cura todo lo sucedido, mandó a llamar a Gerónimo Pérez, que, como ya se dijo arriba, no fue, y lo hizo en su lugar Pedro Gerónimo. Para apoyar sus sospechas de que este último era nagualista relató lo siguiente:

[...] que hallándose el declarante alcalde de su dicho pueblo de Ocelocalco, y rondando su pueblo una noche vio salía de la casa de Pedro Gerónimo un perro longano grande, que por la calle de la estación cogió y se fue al camino del pueblo de Soconusco, y que desde luego reconoció ser nagual de Gerónimo Pérez, ciego que vivía con su yerno Pedro Gerónimo.

Y que de allí a pocos días, saliendo el declarante a cosa de media noche a hacer aguas, vido un bulto en la calle que pasaba tomando el camino de Soconusco, y que le hurtó la vuelta juzgando fuese alguno que iba a robar o buscar mujer. Y que en el mismo camino del pueblo de Soconusco a la

²⁹⁴ AHD, 1721, f. 8v.

²⁹⁵ AHD, 1721, f. 8v.

²⁹⁶ AHD, 1721, f. 8v.

salida del pueblo le salió el referido bulto, al que asido de una mano en el nombre de Dios y del rey a su justicia, se halló con el viejo Pedro Gerónimo, desnudo en cueros vivos, y que haciéndole el cargo le dijese a dónde iba a hacer mal, pues así en cueros —dicen— salen los que van a sus brujerías, y que de no decírselo allí, lo llevaría ante el señor gobernador.²⁹⁷

Fabián continuó relatando cómo, al día siguiente, Pedro Gerónimo se arrodillo ante él, su alcalde, para pedirle perdón y a suplicarle que no lo avergonzara denunciándolo, pues iba a pasear a Soconusco; así pues, lo reprendió y perdonó. Sin embargo, cuando se entrevistaron con motivo de la muerte de José Velázquez, Pedro Gerónimo trató de persuadirlo de que tal hecho había sido voluntad de Dios y no por otras causas, y que si Sebastián lo denunciaba “era avergonzarlo a él, acusando a su suegro Gerónimo Pérez, y era avergonzar al pueblo de Ocelocalco”.²⁹⁸

Díaz respondió a esto diciendo que su venganza debían haberla ejecutado en su persona y que por lo tanto los denunciaría y al final se vería el resultado de todo ese asunto. Estas razones dejaron con temor a Pedro Gerónimo (además de muy enojado en contra de Díaz y del pueblo de Soconusco), quien profirió amenazas de que se cobraría tal afrenta, razón por la que enfermaron a varios, para que se creyera que era mal enviado por Dios y no mal hecho por ellos.

Así pues, cuando Sebastián Díaz volvió a pasar por Ocelocalco, Nicolás le preguntó si había hecho la denuncia, y éste le respondió que todavía no, agregando que también sospechaba de Fabián como cómplice de los otros. Para alejar las sospechas que sobre él tenía fue que le dijo que encendiera velas a los patronos, para que lo protegieran, y entonces le pidió que regresara la siguiente semana, en miércoles o jueves, para que le diera los nombres de los maléficos. Ante la pregunta de Oliver de que por qué había escogido esos días, Fabián respondió que porque el resto de la semana no estaría en el pueblo, sino fuera de él, trabajando, y que no le reveló

²⁹⁷ AHD, 1721, f. 9r.

²⁹⁸ AHD, 1721, ff. 9r-9v.

los nombres “para no enconar más la cosa”, por eso dijo que estaban “de su lado”, sugiriendo que eran de Soconusco.

Sin embargo, en la reunión de los cabildos y ante la presión ejercida por los de Soconusco, terminó por denunciar a Gerónimo Pérez y a Pedro Gerónimo; basándose en el enojo del primero contra Sebastián Díaz y por haber encontrado desnudo al segundo y haberle dicho éste que iba a Soconusco, “y haber visto al mastinote fiero que de su casa salió”.²⁹⁹

Para fundamentar aún más su creencia de que Pedro Gerónimo era nagualista, le dijo al cura:

[...] que dicho Pedro Gerónimo estuvo a la muerte, vomitando sangre, porque Juan de los Santos, indio del pueblo de Acacoyagua, le había dado de palos a su nagual un día antes de que echase dicha sangre; y porque es muy mentado brujo dicho Pedro Gerónimo y lo demuestra en lo altivo y soberbio y en el mirar al suelo y de lado cuando habla con todos, y que es cosa corriente que los que son así, son amigos del Demonio. Y que así en su pueblo de Ocelocalco como en otros, temen al dicho Pedro Gerónimo, más que a su suegro Gerónimo Pérez, y es tenido por nagualista.³⁰⁰

Fabián también dijo que el hecho de haber denunciado durante la junta de los cabildos a los dos mencionados porque los indios de Soconusco habían pedido justicia contra ellos. Por ello, hacia abril había mandado a llamar a Pedro Gerónimo, por entonces alcalde de Ocelocalco, para regañarle “y que lo mandó pegar en la picota y lo azotaron por mandado de Pedro Gerónimo, como así es notorio en su pueblo Ocelocalco, y dijo que lo mismo haría con otros que hablasen contra él, que lo pagarían muy bien”.³⁰¹

Cuando le preguntaron por qué creía él que los denunciados habían causado las muertes en Soconusco, insistió que lo único que sabía era que por vengarse de Sebastián Díaz, pero que por la muerte de María

Gálvez quedó claro que no era una enfermedad natural sino hechizo, por lo que dedujo que Pedro Gerónimo era el culpable “pues lo acusó un difunto”; y que además aquél “tiene encima de la cabeza pintada una mano de animal, con que lo debió de herrar[lo] el Diablo”.³⁰²

Respecto al conflicto suscitado en los dos pueblos a causa del préstamo de la res y de los ornamentos, dijo que no había sido nada grave y todo se había aclarado, y que el pleito sucedió siendo él alcalde.

Al preguntársele por qué Juan de los Santos, de Acacoyagua, había golpeado al nagual de Pedro Gerónimo, respondió que todo se debía a un disgusto entre ellos, por 15 pesos que el primero le dio prestados al segundo, y cuando se los cobró se negó a pagarle y le ofreció 50 azotes y encarcelarlo; de allí que Pedro Gerónimo “en traje de su nagual quiso hacerle daño”.³⁰³ Agregó que además Juan de los Santos había denunciado ante el cura a Pedro Gerónimo porque “siendo alcalde le llevaba a vender o empeñar dos candeleros grandes de plata de la iglesia de Ocelocalco”.³⁰⁴

A la pregunta de si sabía alguna otra cosa, Nicolás dijo que Pedro Gerónimo había hechizado (y de ello murió) a un indio de Ocelocalco que era maestro de capilla, llamado Bartolomé Sánchez, porque le tenía envidia, ya que éste era “indio estimado y de séquito en dicho pueblo, doctrinero y escribano, y que todo fue por haberse con él reñido y díchole que no porque sabía letras se hiciera valiente y que hay se vería si lo era algún día”.³⁰⁵

Terminó su declaración asegurando que todo era cierto, que no lo dijo más que por cumplir con el juramento de decir verdad, y que ponía por testigos a los que citó en su declaración, además de la mala fama de que gozaban los denunciados.

El 15 de julio el cura mandó que compareciera Juan de los Santos, principal de Acacoyagua, de 50 años, y le interrogó sobre lo que Nicolás Fabián declaró haber sucedido entre él y Pedro Gerónimo. De los Santos explicó que siendo alcalde, en 1719, le cobró a Pedro Gerónimo los 30 tostones que

²⁹⁹ AHD, 1721, f. 10r.

³⁰⁰ AHD, 1721, f. 10r.

³⁰¹ AHD, 1721, f. 10v.

³⁰² AHD, 1721, f. 10v.

³⁰³ AHD, 1721, f. 11r.

³⁰⁴ AHD, 1721, f. 11r.

³⁰⁵ AHD, 1721, f. 11r.

le había dado prestados un año antes y que éste le había contestado mal, por lo cual mandó que fuera azotado en la picota, pero que cuando ya lo iban a amarrar la madre de De los Santos se interpuso pidiéndole que no le pegara, y por eso no lo hizo. Sin embargo, lo amenazó con encarcelarlo si no le pagaba “y que no se atuviese a su arte de nagualero, hechicero, de que tenía fama y era mentado y conocido por tal”,³⁰⁶ aclarándole que todos los miembros de su familia gozaban de salud.

Ocho días después de esta discusión, al regresar una noche de la ronda que había hecho con los alguaciles de su pueblo y estando descansando en su hamaca, vio cerca de la puerta de su casa a un bulto, y por tratar de saber quién era se quedó sin moverse, haciendo que dormía, con lo cual el bulto se acercó hasta tres varas de su hamaca, y él agarrando su machete, le dijo “ya te conozco Pedro Gerónimo”. Salió a perseguirlo, pero se le perdió tomando el camino de Ocelocalco, “y que a todos los de su casa consta el ruido de tecomates o calabazas que unas cuantas noches hubo junto a su casa del declarante, que sin duda lo hacía Pedro Gerónimo por su arte”.³⁰⁷

Oliver quiso saber entonces si realmente había reconocido a Pedro Gerónimo, y el testigo aseguró que en efecto había visto que era él, pues estaba despierto y había luna, por lo que no dudaba. Cuatro días después, estando una noche en el cabildo con los alguaciles mayor y menor, Antonio Hernández y Nicolás López, con los que acababa de hacer la ronda, vieron un bulto que salía a la plaza rumbo al cementerio y entre los tres lo acorralaron. Sin embargo, se les escapó por donde había venido.

Los alguaciles lo persiguieron, pero se les “desapareció al pie de un árbol de quaxiniquil, a la orilla del pueblo y camino de Ocelocalco”,³⁰⁸ buscaron al pie del árbol y a su alrededor sin encontrar nada. Así que cada uno se fue a su casa.

Pero Juan de los Santos se quedó en vela, y pasada una hora de estos sucesos, oyó ladrar a los perros y salió a su patio a ver a qué le ladraban,

³⁰⁶ AHD, 1721, f. 11v.

³⁰⁷ AHD, 1721, f. 11v.

³⁰⁸ AHD, 1721, f. 12r.

encontrando, de nuevo, un bulto junto a su puerta, el cual huyó. Como su casa estaba cerca del camino de Ocelocalco, vio que tomó ese rumbo, lo siguió y encontró a dos bultos que huyeron, y aunque le dio miedo:

[...] los siguió y a pocos pasos el bulto se le desapareció dando un golpe a un lado del camino y tronando como que había caído de muy alto algún matate o red grande con tecomates, y que al otro bulto lo alcanzó como a dos cuabras, donde le dio tres o cuatro garrotazos con un bordón que llevaba, y se le desapareció.³⁰⁹

Cuando iba de regreso a su casa encontró, en el lugar donde se le había aparecido el primer bulto, al maestro de capilla Diego Martín, a Santiago Velázquez y a Andrés López, quienes acudieron al llamado que había hecho chiflando cuando perseguía a los bultos. Cuando los halló estaban registrando un matorral en donde Diego Martín había visto un bulto. Al no encontrar nada volvieron a sus casas. Al día siguiente supo que Pedro Gerónimo estaba enfermo, “echando mucha sangre por la boca”,³¹⁰ por verificar si era cierto dejó pasar cuatro o cinco días y, con el pretexto de cobrarle, lo fue a ver y lo encontró enfermo.

Juan de los Santos dijo que era tal la fama que de maestro nagualista tenía Pedro Gerónimo que de cualquier mal le echaban la culpa, y que, fuera de éste y de su suegro Gerónimo Pérez, no sabía que hubiera otros nagualistas, aunque antes sí hubo dos en su pueblo, “pero que el uno se le envió al señor obispo don fray Francisco Núñez de la Vega, y que el otro murió (según dijeron) de un pelotazo que el declarante le tiró a un tigre”.³¹¹

Oliver le preguntó, para terminar, si lo que había declarado era la verdad o su dicho estaba basado en la pasión y en la mala voluntad contra Pedro Gerónimo y su suegro; respondió que el enojo y pleito ya tenían más de dos años y, aunque persistiera, sólo diría la verdad porque era cristiano.

³⁰⁹ AHD, 1721, f. 12r.

³¹⁰ AHD, 1721, f. 12v.

³¹¹ AHD, 1721, f. 12v.

Al margen de la foja 11v, en la cual se inicia la declaración de Juan y en el margen de la 12r, hay la siguiente rectificación:

Este testigo se desdijo y afirmó que solo vio un bulto, pero no lo conoció ni dijo a su cura que era Pedro Gerónimo, sino solamente que vio un bulto [una rúbrica]. Iten declaró que el padre cura estaba enojado con Pedro Gerónimo, y que este declarante sospecha que el padre cura, por este enojo, mentó a Pedro Gerónimo. Que él sólo dijo: había visto dos bultos y que los siguió y apaleó al uno, que sonaban los palos a modo de quien da en un petate, y después enfermó el Pedro Gerónimo y echó sangre por la boca. Y dicho Pedro Gerónimo, confesó, estuvo enfermo de recia calentura y echó un poco de sangre por las encías, pero negó ser maleficio, etcétera. Ni haber recibido palos sino que fue achaque natural.³¹²

Para continuar con la causa, Francisco Oliver mandó llamar a los sujetos puestos como testigos por Juan de los Santos. Así, hizo comparecer a Antonio Hernández, de 30 años, quien fuera alguacil mayor en la época de los sucesos narrados por De los Santos. Este testigo ratificó lo dicho por el anterior, detallando algunos datos sobre Pedro Gerónimo, como que era “indio vengativo y de fama de nagualista hechicero, y sabe, dicen, se sabe convertir en un perro blanco grande y otras veces en marrano, y por estas cosas ser temido y mentado”.³¹³

Le atribuyó hacer el ruido de tecomates tanto en Acacoyagua como en Soconusco en compañía de Gerónimo Pérez, y reafirmó lo dicho sobre la mala fama de que gozaban, y que, por el temor que le tienen a Pedro Gerónimo en Ocelocalco, todos les obedecen.

Al igual que en el testimonio de Juan de los Santos, en el de Antonio Hernández en la foja 13r, al margen, hay una rectificación, el testigo dice no haber identificado a Pedro Gerónimo como el “bulto”, y no aceptó haber dicho que éste fuese brujo o nagualista, ni que se convirtiera en

³¹² AHD, 1721, f. 13r.

³¹³ AHD, 1721, f. 14v.

perro o marrano, ni haber dicho nada sobre la enfermedad y vómitos de sangre. Lo único que dijo al padre: “sólo tres palabras, que vio el bulto, pero no supo quién era”.

El 20 de julio, también en Escuintla, presentó por último su testimonio Diego Martín, de 40 años; indio doctrinero, maestro y principal de Acacoyagua.

Fue interrogado sobre el famoso bulto que persiguió Juan de los Santos y ratificó lo dicho por su alcalde. Asimismo, repitió la información sobre los ruidos de tecomates y sobre la mala fama de los denunciados.

No sería sino hasta el 15 de febrero de 1722 cuando Juan de Santander, entonces deán y provisor del obispado, comisario de la Inquisición y visitador del obispado por comisión del obispo Jacinto de Olivera Pardo, hizo comparecer en Escuintla a los cabildos de Soconusco y Ocelocalco, a Pedro Gerónimo y a los testigos de la causa, a todos los cuales examinó y anotó en los márgenes de las declaraciones ratificaciones o rectificaciones. Terminada de revisar la causa, encontró que había “sospecha de maleficio contra Pedro Gerónimo por los bultos, que dicen se vieron y ruidos que se oyeron en Acacoyagua, y seguida enfermedad de dicho Pedro Gerónimo”. Santander lo hizo “detestar cualquier error, hecho o pacto diabólico que haya cometido”,³¹⁴ lo mandó que confesara para que su conciencia quedara limpia y le recomendó cuidara, en lo futuro, su conducta, pues de recaer en actos en contra de la fe, sería procesado y castigado.

A continuación, el deán examinó a Nicolás Fabián, que se ratificó, rectificando que el recado que envió a Soconusco no fue en respuesta al que le llevó María Molina; que ésta en realidad había ido a comprar ollas. Interrogado sobre cómo había aprendido a curar de espanto, respondió que su padre así lo hacía. Por haber causado el alboroto entre los pueblos, se mandó encarcelarlo y que le pusieran grilletes y se le declaró:

[...] embustero, alborotador y supersticioso, contra nuestra santa fe y lo que tiene [mandado] nuestra santa madre Iglesia Católica. Por esta sen-

³¹⁴ AHD, 1721, f. 14v.

tencia le condena a que siendo sacado de la cárcel y puesto en una bestia de enjalma, llevando corozca en la cabeza, sea paseado por las calles públicas y acostumbradas de este pueblo, y se le den cien azotes, y con voz de pregonero se publique su delito.

Y se vuelva a dicha cárcel, para que sea llevado bien asegurado a Ciudad Real, donde sirva por tiempo de dos años en la obra a que, su señoría ilustrísima y reverendísima, lo destine.³¹⁵

Para finalizar, Santander dejó libre a Gerónimo Pérez, a quien consideró inocente de todo el enredo. A los hermanos de Agustín Díaz les hizo ver lo mal que habían actuado realizando acciones supersticiosas para curarlo, por lo que les mandó se confesaran.

Francisco Bravo, notario de Santander, notificó el mismo día su sentencia a Nicolás Fabián, quien la aceptó. Fue ejecutada por el fiscal Joseph Maldonado el 17 de febrero de 1722.

3. Año de 1778. Sobre idolatrías. Pueblo de Chamula

El expediente se inicia con una carta de Joseph Ordóñez y Aguiar, cura del partido de Chamula, fechada en ese pueblo el 13 de mayo de 1778, dirigida al obispo Francisco Polanco, en la que le pide instrucciones para actuar en contra de las prácticas supersticiosas e idolátricas reportadas por su teniente de cura en San Andrés (Larráinzar), en un informe que anexa a su escrito. Ordóñez dice que él mismo ha examinado varios adoratorios.

El informe de Nicolás de Morales a Joseph de Ordóñez, fechado en San Andrés el 12 de marzo, dice que, habiendo recibido varias denuncias sobre “dos parajes maliciosos o supersticiosos”, se decidió a visitar uno de ellos, llamado Sacumchen, y encontró:

³¹⁵ AHD, 1721, f. 15r.

[...] que era una cueva poco distante de este pueblo, en la punta de un cerro, la entrada muy difícil, y en ella una como mesa de piedra, sobre la cual había una mal formada cruz y a sus lados, varios cabos de candela y muchas pavesas de las que allí se habían consumido, y unos cajetitos en que ofrecen incienso y liquidámbar (del que junté algún tanto que aquí guardo), circunválabala, a dicha cruz, un arco hecho de hojas verdes, que tendría, a todo rigor, ocho días de hecho y a donde fijaba los pies este arco, en la piedra, habían unos cóncavos, en los que hallé algunos huesos que parecían ser de difunto, por lo que determiné quedarme aquella noche para hacer cavar al día siguiente, como *de facto* lo hice, y a pocos azadonazos encontré con un cadáver, y tras de aquel otros muchos, así grandes como pequeños, y uno de ellos tenía la cabeza tan fresca que, aún se le determinaba el cutis pegado al casco, de lo que infero que estos son sepulcros de idólatras que han sacrificado sus vidas al Demonio.³¹⁶

Morales continúa su relato asentando que por ser “tanta la huesamenta” sólo se llevó al pueblo dos calaveras, la cabeza infantil que tenía piel todavía, los inciensos, los cajetes y la cruz. Después de pedir a Ordóñez instrucciones sobre qué hacer con todo ello y con lo que había quedado en la cueva, termina su carta diciendo que recibió denuncias contra tres indios del pueblo que asistían al lugar, y que considera deben ser aprehendidos para obtener información sobre que otras personas asisten, siempre y cuando la denuncia fuera verdadera.

Enterado del asunto, el obispo Francisco Polanco, al no poderse encargar personalmente de la averiguación, comisionó al dominico Tomás Luis de Roca, cura de Zinacantan, para que fuera a los pueblos de Chamula y San Andrés, y la llevara a cabo. En el mismo auto (fechado en Ciudad Real el 15 de marzo de 1778), ordena a fray Tomás que proceda al examen de los testigos de acuerdo con lo mandado por el Concilio Mexicano (lib. II, tít. 50. *De testibus et probationibus*, párr. 10); y que, terminada la investigación, le presente el proceso para decidir lo más conveniente.

³¹⁶ AHD, 1778, ff. 2r-2v.

El 19 de marzo, estando ya fray Tomás en San Andrés, se presentó Manuel Mariano Chacón, cura de Chicomucelo; con un nombramiento de notario apostólico otorgado por el obispo Polanco, por lo que le tomó juramento. Acto seguido citaron a Joseph de Ordóñez y Aguiar y a su coadjutor, Nicolás de Morales, que prestaron juramento de decir verdad. A continuación Roca les preguntó si eran suyas las cartas de 12 y 13 de marzo, a lo cual respondieron afirmativamente.

Al preguntarle a Nicolás de Morales sobre los cadáveres y los demás objetos de que informaba en su carta, éste llevó a fray Tomás y al notario a un cuarto de la casa parroquial y les enseñó dos calaveras, que a juicio de fray Tomás:

[...] tenían pocos años de enterradas, y sus individuos [eran] mozos; pues tienen pegados con firmeza dientes y muelas —a excepción de dos que, dice el padre coadjutor, arrancó a una de ellas a golpes de su bastón, y una quijada que está despegada— tiene completos, sin la menor lesión dientes y muelas. Asimismo, hay otra calaverita, ya quebrada, que se percibe es de criatura que, según mi dictamen, tendría dos meses de enterrada pues se percibe todavía la corteza de los gusanos que tuvo, y el cutis, que dice la carta, está patente. Sobre esto conté siete canillas que parecen ser de las expresadas calaveras; con algunas cajetillas, en que se quemaron perfumes, un atado de liquidámbar y otro atadito de incienso de Europa, que jamás traen a nuestras iglesias; pues sólo usan perfumes de violento y fastidioso olor, cogidos en los montes, lo que prueba mayor veneración a las cuevas que a las iglesias, pues gastan dinero en buen incienso para aquéllas y no para éstas. Todo lo referido estaba en un canasto que llaman *jombo*, donde lo recogió el coadjutor.³¹⁷

Terminada la inspección ordenó a Nicolás de Morales que arreglara los objetos para remitirlos al obispo. Enseguida le preguntó por qué y cómo había dado con la cueva, a lo que respondió que hacía alrededor de tres meses, más o menos, Cristóbal Pérez, indio venido de San Andrés, le

indicó en dónde estaba la cueva; él, sin embargo, no se atrevió a llegar a ella hasta que le acompañaron un vecino de Ciudad Real, Hermenegildo de León y el criado del coadjutor, Felipe Martínez. Fingiéndose que iban de cacería, se acercaron al lugar, y allí ordenó a tres indios de doctrina que les acompañaban que les enseñaran el camino a la cueva. Aunque al principio se negaron, finalmente los llevaron hasta la entrada.

Al preguntarle fray Tomás a Morales qué opinaba del asunto, respondió que “se persuadía estaba en esa cueva el ídolo o simulacro que veneraban en la gentilidad, o algún otro de los que refiere el ilustrísimo señor Núñez en su nona Pastoral, y los apellida Poxlom, Patolan, Tzihuizin o Hicalahu [sic]”.³¹⁸

Y dijo que sospechaba tal cosa por lo que le había dicho Cristóbal Pérez, esto es, que a excepción de Andrés González Jolmoc, que iba a la cueva los martes, no había días especiales para asistir a ella; esto por un lado y, por otro, sabía que “este pueblo en la gentilidad estuvo inmediato a la cueva, que se llama en su idioma Sacumchen, y hasta hoy le dicen al pueblo San Andrés Sacumchen”.³¹⁹

Al cuestionarle sobre si tenía algo más que agregar a su testimonio, Morales informó que dejó en el sitio muchos huesos desenterrados y no inspeccionó un recodo de la cueva y además, que, como sus excavaciones no fueron muy profundas, sospechaba que debía haber más entierros y que también “tiene reconocido en este pueblo, otros dos adoratorios, el uno a distancia de seis cuerdas, tirando para el norte; y el otro a distancia de medio cuarto de legua, hacia el poniente; en los cuales ha hallado sahumeros y cabos de velas, pero no ha hecho excavaciones”.³²⁰

Dijo también que los más culpables, por las denuncias recibidas, eran tres indios de San Andrés: Pascual y Cristóbal Hernández, los cuales “por razón del oficio de alférez de carnestolendas, fueron a dichos parajes a pedir bonanza de tiempo para sus funciones, lo mismo Felipe Díaz, alférez de San Andrés”.³²¹

³¹⁸ AHD, 1778, f. 6r. Subrayado en el original.

³¹⁹ AHD, 1778, f. 6v.

³²⁰ AHD, 1778, f. 6v.

³²¹ AHD, 1778, f. 7r.

³¹⁷ AHD, 1778, ff. 5v-6r.

Según Morales, estos tres indios y los demás que iban a la cueva eran dirigidos “por otros que desde la antigüedad conservan y manejan estas costumbres y ritos antiguos”³²² y deducía tal cosa porque, cuando estaba escribiendo para dar aviso, solicitó un correo, y llegaron a verlo los dos alcaldes a pedirle que no avisara al vicario y les dijo que no estaba pensado en eso, a lo que replicaron que entonces para qué había trasladado los huesos. Morales trató de engañarlos diciéndoles que escribía pidiendo vino y que a los huesos pensaba darles cristiana sepultura; por todo ello sospechaba que los alcaldes también fuesen cómplices.

Para terminar, dijo que se sabía de otros adoratorios o lugares de superstición, uno en pueblo de Santiago, el cual no había visto, pero que era famoso en el pueblo de Santa Marta.

En este último pueblo, Joseph de Ordóñez revisó otros dos, y le hicieron denuncia de más en Chamula; y Ordóñez concluye diciendo que cuando todavía era estudiante, antes de ordenarse, descubrió en “Zinacatán, haber en dicho pueblo un sitio llamado Niguoo, donde se sacrifican aves y se queman velas y olores; y otro en la salida de Ciudad Real, llamado la Piedra Grande, con otras supersticiones de las salinas de dicho pueblo”.³²³

El 20 de marzo, fray Tomás mandó llamar a Hermenegildo de León y a su criado Felipe Martínez, a quienes tomó juramento e interrogó sobre lo dicho por Nicolás de Morales. Ratificaron lo dicho por éste y sólo agregaron que en la excavación estuvo presente Cristóbal Pérez, el denunciante.

Cristóbal Pérez Yacanchó, indio viudo de aproximadamente 28 años, fue llamado inmediatamente para ser interrogado. En primer lugar se le preguntó si efectivamente él había hecho la denuncia y por qué causas, a lo que respondió:

[...] ser cierto haber hecho la denuncia, movido de haber visto que los padres don Joseph Ordóñez y Nicolás Morales descubrieron y registraron

otro cercano al pueblo llamado Nichótaquex en su idioma, que quiere decir en castellano, Ojo de agua, lo que ejecutó sencillamente, sin otro respecto ni intención.³²⁴

Al preguntarle cómo había sabido de la cueva y desde cuándo, dijo que la había descubierto un año antes, cuando buscaba tierra para sembrar. A pesar de la cercanía de sus tierras, dijo no haber prendido velas ni quemado incienso en la cueva, y no haber comentado sobre ella más que con el cura.

Se le preguntó quiénes iban a la cueva a prender velas y quemar incienso, así como si sabía quién había enterrado a los difuntos y si había escuchado llantos o quejidos, y denunció como asistentes a la cueva a Lucas López Nacaxlan con su mujer, Andrés González Jolmoc, alcalde de 1777, Felipe Díaz Sic, Marcos Hernández Sicamté y Lorenzo Hernández Quelpixel. Aseguró ignorar que hubiera cadáveres hasta que “con título de músico concurrió con el padre coadjutor el día de las excavaciones”,³²⁵ y que nunca oyó ningún ruido en la cueva.

A continuación, Roca inquirió si sabía lo que iban a hacer los antes mencionados a la cueva, a qué horas y qué llevaban. Respondió: “los había encontrado y visto ir a todas horas del día y de la noche, especialmente los días festivos, llevando fuego, velas y sahumerios envueltos en dobladores, y que especialmente, Andrés González que ha sido frecuente los martes por la noche, que no sabe qué van [a] hacer a la cueva”.³²⁶

Más tarde refirió que cuando se encontraban con él no le decían nada ni tenían recelo, y que no eran ni sus parientes, ni vecinos ni amigos y que con ninguno de ellos tuvo pleitos.

Ese mismo día, después de dormir la siesta, salieron para la cueva fray Tomás Luis Roca, José Ordóñez y Aguiar, Nicolás de Morales, Hermenegildo de León, Manuel Monzón, Raymundo Guillén, Manuel

³²² AHD, 1778, f. 7r.

³²³ AHD, 1778, f. 7r.

³²⁴ AHD, 1778, f. 8r.

³²⁵ AHD, 1778, f. 8v.

³²⁶ AHD, 1778, f. 8v.

Mariano Chacón, cinco mozos ladinos, algunos indios y los alcaldes “que sin decir nada se acomodieron”.³²⁷ Sobre la ubicación de la cueva se asienta:

Seguimos el camino real de Chamula, a un cuarto de legua, entrando en una milpería vieja, nos apeamos y sobre la mano izquierda seguimos una bajada muy pendiente y la vereda poco pisada, llegando [al] asiento del barranco tomamos otra cuesta, de subida igualmente penosa que la bajada, siempre siguiendo sobre la izquierda para el oriente. Nos juntamos al pie de unos pinos, que distan como media cuadra, subiendo unos peñascos que hacen muy difícil bajar a la puerta de la cueva, lo que ejecutamos arrastrándonos y ayudándonos unos a otros, puestos en la puerta de la cueva, que tiene un desbarrancadero que es menester pisar con gran cuidado; nos esperamos unos a otros y entramos uno a uno. Es la cueva grande, alta, con varios recodos y lajas grandes, de suerte que estando catorce personas dentro no nos embarazábamos.³²⁸

Es interesante lo que asentó fray Tomás sobre el estado en que se encontraba la “mesa” de la entrada, pues:

[...] previno el padre coadjutor don Nicolás Morales, lo que antes de salir del pueblo había dicho y es, que cuando estuvo [la primera vez] mandó que los indizuelos que llevaba entonces, desocupasen sus vientres sobre la laja que sirve de mesa, donde estaba el arco de hojas verdes, expresado en su carta, cuyas hojas ya secas estaban en un rincón y la laja limpia de inmundicias.³²⁹

Ya dentro de la cueva y sin decidirse por dónde empezar, tomó la iniciativa un perro de fray Tomás, el cual empezó a rascar la tierra y a ladrar varias veces, y aunque lo apartaban del lugar volvía a él “como

que algo miraba debajo de las peñas”,³³⁰ así que excavaron en el lugar, que tenía la tierra fofo y unas lajas sobrepuestas, hasta que encontraron “nuevos cadáveres, que despidieron tal putrefacción, que ella y el ser tarde” les impidió continuar.³³¹

Pero, mientras esta excavación se llevaba a cabo, un muchacho ladino trepó por unas peñas que parecían caracol, y a unos tres estados de altura encontró un hueco con tierra; cavando en él, cayeron:

[...] canillas chicas y pedazos de ollas. En otro recodo, en la misma altura, halló también pedazos de olla, brazos y astas de cruces deshechas y una [cruz] chica nueva y bien formada, que trajimos con una calavera y otros huesos de la excavación, los que causaban a nuestro entender la hediondez que nos hizo retirar, persuadidos quedaban otros cadáveres de igual naturaleza.³³²

En esto estuvieron presentes los alcaldes del pueblo, quienes, al decir de fray Tomás, estaban asombrados y no querían usar los azadones ni ordenar a los otros indios que lo hicieran, hasta que, usando de su autoridad y apoyado por los otros dos curas, “los obligó, ejecutándolo con gran tibieza, así ellos como seis u ocho viejos del pueblo, que concurrieron después que llamó a uno el padre vicario don Joseph Ordóñez, y con grandes admiraciones y pasmos, haciéndose cruces, entraron en la cueva”.³³³

Antes de retirarse de la cueva, dejaron señas sobre las excavaciones para lo que fuera conveniente, y Nicolás de Morales llamó a fray Tomás “subiendo los dos un poco, a un lado de la misma cueva, en un hueco de una peña, le mostró una calavera y algunas canillas sin otra particularidad”.³³⁴

Terminadas estas acciones, el mismo día, 20 de marzo, fray Tomás ordenó continuar la sumaria en San Juan Chamula, por recelar de los

³²⁷ AHD, 1778, f. 9r.

³²⁸ AHD, 1778, ff. 9r-9v.

³²⁹ AHD, 1778, f. 9v.

³³⁰ AHD, 1778, f. 10r.

³³¹ AHD, 1778, f. 10r.

³³² AHD, 1778, f. 10r.

³³³ AHD, 1778, f. 10v.

³³⁴ AHD, 1778, f. 10v.

indios a causa de la excavación e inspección realizadas. Así que dejó ordenado por escrito a los alcaldes de San Andrés para que hicieran ir a dar testimonio a los denunciados: “Lucas Hicaxlan, Andrés González Jolmoc, alcalde del año pasado de setenta y siete, Felipe Díaz Zic, Marcos Hernández Zicanté y Lorenzo Hernández Guelpixol”.³³⁵

Los susodichos no se presentaron sino hasta el 23 de marzo y fueron puestos en un cuarto de la casa parroquial para interrogarlos individualmente. Al primero que llamaron fue a Andrés González Jolmoc, de 56 años, quien después de prestar juramento respondió que su milpa se encontraba en un paraje llamado Quex, “camino del pueblo de María Magdalena, distante como media legua de San Andrés, donde ha como siete años que milpea”.³³⁶

Primero negó conocer Sacumchen y luego aceptó que lo conocía y que estaba lejos de su milpa. Negó categóricamente haber estado en la cueva e ir los martes, como dijo Cristóbal Pérez Yacanchó, y también el haber practicado ceremonias en la cueva o saber si otros de su pueblo iban a ella. Sobre los cadáveres dijo “que sólo sabe y ha oído decir de sus abuelos, que llovió agua caliente y allí se guarnecieron las gentes y murieron”.³³⁷

Preguntado sobre quiénes tenían milpas vecinas a Sacumchen, dijo que Bartolomé González Xocontuluc, quien vivía con su padre Sebastián González y su familia; Antonio Pérez Ez; Diego López Matz y su hermano Miguel López, todos indios de San Andrés. Mencionó también a Pedro López y otros de Chamula, y Gaspar Ximénez, mayor de San Andrés, como poseedores de milpas junto al camino a Ciudad Real.

Después de ver su negativa a abundar en detalles, a pesar del juramento que hizo, ya no le preguntaron más y llamaron a Lucas López Hicaxlan, de 50 años, quien dijo tener su milpa desde hacía cuatro años en un paraje llamado Pusulhó, cercano a Santiago, y ser su vecino el fiscal de San Andrés. Lucas también asentó no haber estado nunca en la cueva hasta que fue con el coadjutor, sin embargo, después de reconvenido lo aceptó y dijo “que había frecuentado la cueva, quemando velas y perfumes a la misma

³³⁵ AHD, 1778, f. 11r.

³³⁶ AHD, 1778, f. 11v.

³³⁷ AHD, 1778, f. 12r.

cueva y al Dueño de ella, porque estaba engañado; pero ya más de quince años ha que se convirtió a Dios y se apartó de esos errores”.³³⁸

Aseguró que quien le enseñó esas ceremonias había sido Diego González, ya difunto, hermano de Andrés González Jolmoc, pero negó saber quiénes, además de éste, iban a la cueva. Asimismo, negó tener noticia de los cadáveres y haber visto u oído algo en la cueva; y afirmó que todas las milpas cercanas a la cueva eran de “chamultecas”.

A continuación fue llamado Felipe Díaz Zic, de 60 años. Declaró haber nacido en el paraje Pocoychin, donde se crío y tenía su milpa. Aceptó conocer el paraje de Sacumchen, porque iba allí a cortar ocote y mencionó que “había oído decir que en la antigüedad, habiendo estado allí el pueblo, era la cueva el templo”.³³⁹

Después negó saber cualquier otra cosa, y dijo que ni siendo alférez de San Andrés fue a la cueva a rezar, sino que iba a la iglesia. Por lo que tocaba a los muertos, refirió la historia de la lluvia de agua caliente y que la gente del pueblo había muerto por ella. Ante la insistencia de fray Tomás sobre lo frescos que estaban los cadáveres y el mal olor que despedían, dijo que había visto las calaveras pero que “no había percibido el hedor por tener cerradas las narices”.³⁴⁰

Respecto a los vecinos de Sacumchen, dijo que además de los chamulas vivía allí Felipe Ruíz, de San Andrés, y que esto lo sabía porque cuando fue alcalde iba a cobrar los tributos.

A pesar de haber negado asistir a la cueva a realizar ceremonias, fray Tomás mandó tenerlo en lugar seguro por considerarlo sospechoso.

De inmediato fray Tomás mandó traer a Marcos Hernández Xicanté, de 55 años, quien dijo tenía su milpa desde hacía dos años por el camino de Plátanos, pero que antes la tenía por el camino a Santiago. Negó conocer Sacumchen o Sacamchen (dijo que usaban indistintamente ambas formas) y fue categórico al negar tener conocimiento sobre los muertos la

³³⁸ AHD, 1778, f. 13r.

³³⁹ AHD, 1778, f. 13v.

³⁴⁰ AHD, 1778, f. 14r.

cueva y lo que allí se hacía, aduciendo ignorarlo por no ser “muy viejo”.³⁴¹ Finalizó diciendo no conocer a los vecinos de la cueva, pues, como tuvo el cargo de alcalde en época de hambre, no fue a cobrar tributos.

Para finalizar el interrogatorio a los acusados, fray Tomás mandó llamar a Lorenzo Hernández Quelpixol o Chiquintul, de 35 años, quien asentó milpear cerca de Plátanos desde hacía unos 20 años. Dijo no conocer la cueva, pero sí saber que por lo común la llamaban “cabeza del pueblo”.³⁴² A pesar de su negativa inicial, luego aceptó que cuando fue:

[...] alférez de Pasión, estuvo en la cueva a pedir bonanza al Angel Sacamchen, por ser costumbre del pueblo, ser cabeza de él y su principal favorecedor después de Dios, como aquí en Chamula hacen [en] el paraje que llaman El Calvario, en donde esta una casa, y les ayuda en que se críen sus sementeras, como a él le concedió bonanza el Sacamchen.³⁴³

Para ganar el favor de Sacumchen, Hernández llevó, junto con su compañero Nicolás Díaz Yocom, dos velas y liquidámbar y unas ramitas verdes, y las pusieron a la cruz. Dijo que estas cruces no estaban fijas, de tal manera que pudieran deshacerlas cuando quisieran, y que la costumbre antigua era que todos los que tuvieran cargos de fiestas fueran a rogar al Ángel Sacamchen a la cueva con la siguiente oración: “ayúdame divino Espíritu, Santo Capitán, para que en los días de mi fiesta haga buen tiempo”.³⁴⁴

Dijo también que había oído decir que Felipe Díaz Zic también había ido a la cueva a pedir bonanza. Negó saber sobre los entierros, y acerca de los vecinos del paraje sólo agregó el nombre de otro natural de San Andrés, el viudo Pedro Pérez.

Al día siguiente, 24 de marzo, fray Tomás examinó a dos indios mozos, llevados por Nicolás de Morales, a quienes se les tomó declaración simple, es decir, sin juramento, dadas sus edades.

³⁴¹ AHD, 1778, f. 14v.

³⁴² AHD, 1778, f. 15r.

³⁴³ AHD, 1778, ff. 15r-15v.

³⁴⁴ AHD, 1778, f. 15v.

El primero en declarar fue Andrés Díaz, de entre 18 y 20 años; dijo que hacía unos tres meses, saliendo de misa, escuchó platicar a Antonio Díaz y Andrés González, alcaldes en 1777, sobre que habían encontrado en el camino de la cueva a Felipe Díaz y Lucas López, llevando velas, flores, incienso y fuego. También oyó a los alcaldes, otro día, bajo el campanario, comentar que habían ido a la cueva los alféreces de carnestolendas, Pascual y Cristóbal Hernández. Asimismo, un día que fue a cortar leña oyó que Marcos Hernández decía a Lorenzo Hernández que había ido a visitar a Diego González, vecino de la cueva, y que vio pasar rumbo a la cueva a Diego Hernández. De donde dedujo fray Tomás “la frecuencia de la cueva, y lo vulgar y poco cauteloso con que tratan los naturales entre sí este asunto”.³⁴⁵

Más tarde se llamó a declarar a Manuel Hernández, de aproximadamente 17 o 18 años, quien dijo haber visto, un día que su padre lo mandó a buscar sus caballos a las milpas de los chamulas:

[...] a Felipe Díaz, tercero declarante, llevando un cajete de quemar olores y un atado de incienso, del que se compra en las tiendas, y a Lucas López con otro. El primero lo llevaba envuelto en dobladores y el segundo, con Marcos Hernández, otra porción de incienso, cada uno envuelto en hojas de bijao, y tres candelas cada uno de ellos, y Felipe Díaz llevaba brasas en un pedazo de comal y Lucas López un tizón. Que habrá como un mes...³⁴⁶

Otra vez que buscaba caballos, desde el cerro que está frente a Sacumchen vio “a Marcos Hernández, de rodillas en la cueva, a Felipe Díaz y Lucas López parados, azotándose con aquellos ramales de pita con que la semana santa se sacan sangre”.³⁴⁷

Este declarante, que al parecer era un buen “mirón”, otra vez:

[...] a puestas del sol, vio ir para un sitio que llaman Yochoom y es un sumidero, a Lorenzo Hernández Guelpixjol, a Pascu (que no sabe si se dice

³⁴⁵ AHD, 1778, f. 17r.

³⁴⁶ AHD, 1778, f. 17v.

³⁴⁷ AHD, 1778, f. 18r.

Pascual o Francisco) Hernández, alférez que fue de carnestolendas, a Andrés González Xolmoch y a Diego Hernández Cacachonop, con dos candelas cada uno, un tizón grande y un guacal con bastante incienso de Castilla; a los cuales vio entrar en el sumidero y después vio el humo de lo que quemaron.³⁴⁸

A decir de fray Tomás, “este muchacho da a entender haber visto mucho y es uno de los que iban con el padre coadjutor, el día que llegó a la cueva y se resistía a enseñar el camino”,³⁴⁹ tal vez por eso un día que “encontró a Felipe Díaz con sus avíos para la cueva” éste lo amenazó con cortarle la cabeza si lo descubría.³⁵⁰

El 25 de marzo, Roca dictó un auto dirigido al obispo para remitirle las diligencias hasta aquí practicadas con el fin de que diera las indicaciones más convenientes para proseguir el proceso, poniendo como introducción una cita del libro del Éxodo 19: “yo soy tu Dios y Señor, mira no des culto y adoración a dioses fingidos, porque en esta materia tengo como celoso, la mano muy pesada”,³⁵¹ con el fin de señalar el muy especial lugar que ocupaba la idolatría entre los indios y su merecido castigo.

Por auto del obispo Polanco del 26 de marzo nos enteramos que los huesos de los entierros de Sacumchen fueron trasladados al Hospital Real de Ciudad Real, en una petaca cerrada, y quedaron bajo custodia del hermano mayor de dicho hospital; al día siguiente, muy temprano, pasarían a revisarlos los “peritos en cirugía” don Bartolomé Gutiérrez y don Pedro Farfán, para dar una certificación sobre la antigüedad de los cadáveres, ante la presencia del hermano mayor, quien después “pondrá los huesos y los sepultara en el paraje más ínfimo de el cementerio que tiene el hospital”.³⁵²

Llevada a cabo esta diligencia, de la que el proceso no incluye la certificación, el obispo ordenó a fray Tomás Luis Roca proceder a que los

³⁴⁸ AHD, 1778, f. 18r.

³⁴⁹ AHD, 1778, ff. 18r-18v.

³⁵⁰ AHD, 1778, f. 18r.

³⁵¹ AHD, 1778, f. 18v.

³⁵² AHD, 1778, f. 19r.

testigos se ratificaran, para luego devolver los autos a la secretaría de gobierno del obispado.

Ese mismo 30 de marzo, en Zinacantan, fray Tomás mandó comparecer a los denunciadores y reos para proceder a la ratificación.

El primero en presentarse, el 31 de marzo, fue el coadjutor Nicolás de Morales, a quien se preguntó si tenía algo que quitar o añadir a su declaración, después de que le fue leída. Morales dijo sobre los nombres de los ídolos Poxlom y los otros que mencionó, que apenas acababa de tener conocimiento de ellos, pues en Chamula había oído leer a fray Tomás, las *Constituciones Diocesanas*. Agregó que, sobre los otros dos adoratorios de San Andrés, fueron testigos de su descubrimiento don Hermenegildo de León y don Raymundo Guillén, y que esos adoratorios se llaman Guex y Yochoom. Añadió que el paraje supersticioso cercano al pueblo de Santiago se llama Yaxalchen, el cual fue denunciado por la predicación “porque aun ignoraban que fuese malo”.³⁵³ Rectificó su aseveración sobre el registro de otros adoratorios por Ordóñez, pues todavía no lo había hecho, ni los del pueblo de Chamula.

Fray Tomás consideró pertinente poner una nota acerca de las declaraciones de Nicolás de Morales y de Joseph de Ordóñez con respecto a que, a pesar de haber recibido denuncias sobre adoratorios tiempo atrás, todavía no habían llevado a cabo ninguna acción para investigarlos.

Felipe Martínez, criado de Nicolás de Morales, no se presentó por estar ausente, pero sí lo hizo aquél junto al cual presentó una sola declaración como testigos de Morales, don Hermenegildo León. Éste se mantuvo en todo lo declarado, pero aclaró “que sólo si se le pregunta de otros dos adoratorios del pueblo de San Andrés, atestiguará lo que sabe y ha visto”.³⁵⁴

Curiosamente, por el momento no fue interrogado sobre esto. Después, Cristóbal Pérez, quien hizo la denuncia, ratificó su declaración como estaba. Sólo añadió que, debido a que se había hecho público el

³⁵³ AHD, 1778, f. 20v.

³⁵⁴ AHD, 1778, f. 21r.

que él había sido el denunciante, el pueblo se lo recriminaba y temía le hicieran algún daño, pero a pesar de ese temor ratificaba lo dicho.

El mismo 31 de marzo se mandó comparecer a Andrés González Yolmoc, cuya declaración se le leyó completa “en su idioma”. Se ratificó en todo y sólo agregó que era costumbre de los que tenían cargos ir a la cueva a pedir “bonanza y felicidades al Angel de la cueva y para esto se instruían unos a otros y se preguntaban”,³⁵⁵ pero volvió a negar que él lo hubiera hecho y dijo que conoció la cueva cuando, en su calidad de alcalde, fue a cobrar los tributos a los vecinos de ella.

A continuación se presentó Lucas López Hicaxlan, quien se ratificó, aceptando haber practicado ceremonias en la cueva, y agregó que todavía vivía la viuda de Diego González, hermano del anterior declarante, y que él fue el que los instruyó sobre las ceremonias y siguió enseñándola Felipe Díaz, “cuya doctrina es la costumbre de los antiguos, para lo cual el citado Felipe iba con él a la cueva a azotarse, y sólo se daba treinta azotes”.³⁵⁶ Dijo también que Marcos Hernández asistía a la cueva. Agregó: “que cuando queman los olores y prenden las velas, sacan la cruz afuera unas veces, otras la deshacen y otras la apartan. Que una ocasión les salió una culebra colorada en la cueva, la que tenía los ojos como de capón y que al verla tuvieron miedo”.³⁵⁷

La ratificación de este testigo termina con el siguiente comentario de fray Tomás: “Otras muchas cosas dice, que no se puede formar juicio de alguna, porque esta vario ya confesando lo que niega, ya negando lo que confiesa, y por envejecida costumbre, a cada palabra hace un paño de juramentos, sin poderlos impedir, y con ellos afirma es verdad cuanto ha dicho”.³⁵⁸

Desgraciadamente, Roca no anotó sus dichos, y nos quedamos con la duda de lo que confesó-negó.

Para su ratificación fue traído por los fiscales, pues desde su declaración se mantuvo “asegurado”, Felipe Díaz Zic; quien, después de que se le tradujo

³⁵⁵ AHD, 1778, ff. 21v-22r.

³⁵⁶ AHD, 1778, f. 22r.

³⁵⁷ AHD, 1778, ff. 22r-22v.

³⁵⁸ AHD, 1778, f. 22v.

su declaración en su idioma y preguntado si deseaba corregirla, dijo que toda ella era falsa, que era un pecador y que en esta ocasión confesaría; después de reconocer que había ido a la cueva a practicar ceremonias, dijo:

[...] que los verdaderos maestros que (muertos los antiguos) ahora aconsejan al pueblo son: Andrés Santis Yolbatz, Andrés Díaz Tzopui, Marcos Pérez Yoncaa, Andrés Hernández Paczaben, Pablo López Yoltol y Joseph López. Pero en orden a lo que los demás declaran de él, de lo de los azotes en la cueva y culebra, sólo confiesa haber ayunado dos semanas para implorar el auxilio de Sacamchen, que es lo único que ha confesado, negando su primera declaración, y ésta, dice, es la verdadera.³⁵⁹

También llevado por los fiscales llegó Marcos Hernández, que aceptó haber ido a la cueva a practicar “la costumbre” cuando fue alférez de San Andrés. Sobre él apunta fray Tomás que tampoco fue claro en su declaración:

[...] por miedo de sus mismos compañeros, que unos a otros se amenazan y se temen y por esta causa niegan lo que acaban de decir y afirman lo que acaban de negar, sin que haya arbitrio para sacar una ratificación provechosa, ni descubrir rastro de los objetos de sus idolatrías o muñecos que adoran, ni afirmarse en los maestros y directores de la que llaman costumbre del pueblo.³⁶⁰

Finalmente, los fiscales llevaron a Lorenzo Hernández Quelpixol, que se ratificó y sólo añadió:

[...] ha creído esas tonteras, porque Andrés Hernández Paczaben (que es uno de los que nuevamente acusa en su ratificación el tercer reo declarante) le ha instruido en que el Sacamchen es hijo primogénito de Dios, lo que explica en su idioma, diciendo: *zba znichon Dios*, recurriendo

³⁵⁹ AHD, 1778, ff. 22v-23r.

³⁶⁰ AHD, 1778, f. 23r.

también a la costumbre del pueblo, en que quieren dar a entender es una sola ceremonia o seña, que en su idioma llaman Hguinagen, que es decir lo mismo que los otros.³⁶¹

De inmediato fue llamado Andrés Díaz, que ratificó sin añadir nada, sólo comunicó a fray Tomás que Manuel Hernández le había dicho que Felipe Díaz estaba muy enojado y le amenazaba. Manuel Hernández dijo que él había sido amenazado por Lucas López. Y con estos dos concluyen las ratificaciones.

Sin embargo, fray Tomás consideró pertinente asentar que dos días después de las excavaciones se enfermó su perro, echando baba y que, aunque se le dieron “muchos y exquisitos remedios”, fue empeorando y por ello lo mandó para Zinacantan, y unas horas después le mandaron un escrito en que le comunicaban que su perro había muerto, y que todos los testigos de su muerte afirmaban que había sido envenenado por lo que había hecho en la cueva; dice también que los indios de Zinacantan decían que le habían “dado especial bocado, que ellos en su idioma llaman Acchamel, con que explican la brujería”.³⁶²

Así, el mismo 31 de marzo fray Tomás remitió las diligencias al obispo Francisco Polanco. Éste juzgó y sentenció al respecto el 11 de abril mandando, en primer lugar, que los justicias del pueblo de las Coronas y Chamula, en compañía de José Ordóñez y Aguiar y de Nicolás de Morales, sus curas, y con las personas que se juzgara necesario, fueran con fray Tomás Luis Roca a la cueva de Sacumchen:

[...] la que arruinarán, destruirán, allanarán con barrenos de pólvora (si fuere necesario), picos y azadones, significando en la continuación de el hecho de la atrocidad de el delito y aperciendo con graves penas a los que pisaren y se llegaren a aquella cueva ya destruida, por ser lugar inficionado con los cultos e inciensos idolátricos.³⁶³

³⁶¹ AHD, 1778, f. 23v. Subrayado en el original.

³⁶² AHD, 1778, f. 24v. Subrayado en el original.

³⁶³ AHD, 1778, f. 25v.

En segundo lugar, mandó que los acusados fueran hechos comparecer por el comisionado, quien les debería dar una plática doctrinal, preparándolos para confesarse, haciéndolos detestar de “todo pacto con el Demonio, creencias en sus invenciones”³⁶⁴ para que se arrepintieran de sus errores en contra de la fe católica. Después de esto debería advertirles sobre los castigos que se aplicaban a los “idólatras, si vuelven a dar señales de adorar falsos dioses, santos o ídolos”.³⁶⁵ Concluida esta amonestación, fray Tomás debería remitir a los culpables a José Ordóñez, vicario de Chamula, para que confesaran y comulgaran.

En tercer lugar mandó que Felipe Díaz, Lucas López, Marcos Hernández, Andrés González, Nicolás Díaz y Lorenzo Hernández “asistan, concurren y sirvan a la iglesia parroquial de Chamula todos los días festivos, oyendo misa mayor con una vela en la mano, por espacio y tiempo de cuatro meses, haciendo esta penitencia por sus atroces pecados cometidos”.³⁶⁶

A la misma penitencia fueron condenados, por dos meses, Sebastián Hernández, Pedro Pérez, Pascual y Cristóbal Hernández y Diego Hernández.³⁶⁷

El obispo concluye su auto de sentencia diciendo que una vez que les fuera notificada podrían volver a sus pueblos, dejando los conventos en que estaban reclusos desde el 28 de marzo.

El 22 de abril el notario de la curia, Ramón de Ordóñez y Aguiar, fue a los conventos de la Encarnación, Santo Domingo, San Francisco y de la Merced, en los que estaban reclusos Lorenzo Hernández, Andrés González, Felipe Díaz, Marcos Hernández y Sebastián Hernández, para notificarles su sentencia, traduciéndola a su idioma el bachiller Antonio de Roxas. Los reos prometieron cumplir la penitencia.

Fray Tomás reportó que el primero de mayo se habían presentado en Zinacantan cuatro de los acusados a cumplir con la penitencia de asistir

³⁶⁴ AHD, 1778, f. 25v.

³⁶⁵ AHD, 1778, f. 26r.

³⁶⁶ AHD, 1778, f. 26r.

³⁶⁷ La penitencia puesta a este último resulta anacrónica, pues según los testimonios ya había fallecido.

a la misa con sus velas, y después los mandó a Chamula con su cura, el cual le informó que continuaban cumpliendo su penitencia. Siete meses después, el 28 de noviembre, reportó que los otros reos no se habían presentado a cumplir su penitencia; ni en el primero ni en el segundo informe anotó los nombres de los acusados.

En el segundo de sus informes agrega que, aunque el obispo, avisado por él, había solicitado en varias ocasiones “que sus justicias los buscasen y prendiesen, no tuvo efecto con ellos cosa algunas de las mandadas”.³⁶⁸ Asimismo, dice que no se pudo llevar a cabo la demolición de la cueva por varios motivos: uno fue que los justicias de San Andrés fueron poco eficientes en cumplir lo que las autoridades superiores les mandaron y aunado a ello, el que dichas autoridades no presionaron a aquéllos a cumplir; otro motivo fueron los altos costos de la operación por el tamaño de la cueva (a pesar de que tanto el obispo como fray Tomás costearon la pólvora necesaria y consiguieron a los oficiales que la colocarían), y otro más fue que para llevar a cabo la demolición era necesario contar con una escolta de milicianos “porque son muchos los indios, incursos los más principales en el delito, mirando la ejecución como contraría a su malicia y ánimos perversos”³⁶⁹ y finalmente porque, cuando así lo mandó el obispo Polanco, era tiempo de aguas y se pospuso la operación hasta tiempo de secas. Agrega fray Tomás que, a pesar de que ya tenían dos meses de buen tiempo, las autoridades civiles de la ciudad no habían proporcionado la escolta necesaria.

CAPÍTULO 4

Consideraciones

En este capítulo nos proponemos hacer un análisis, aun cuando no exhaustivo, de lo que a nuestro juicio reflejan los casos presentados; en particular, del papel que la religión popular jugaba al interior de las comunidades, el mantenimiento de ciertas tradiciones y el cómo nació un nuevo tipo de líder dentro de los pueblos, así como los conflictos surgidos por las influencias de la ideología cristiano-occidental.

“Brujería”, tradición y etnorresistencia: transmisión del conocimiento y perpetuación de la tradición

Los espacios sagrados

Al llegar la conquista y con ella el cristianismo, no fue posible renunciar a los creadores de los hombres. La gran religión oficial se desplomó estrepitosamente con la derrota de los estados mesoamericanos. Acabaron las costosas fiestas, el sacerdocio jerarquizado y especializado, los numerosos sacrificios humanos que eran posibles por las constantes guerras, el boato ceremonial. Subsistió oculto el arte de los destinos, pero débil sombra de lo que había sido. La base social de la gran religión desapareció de un golpe. Quedaba un pueblo de agricultores, ligado a su agua, a su cerro. De un protector seguían viniendo vida, vegetación, amparo, salud, profesión, liga, esperanza de libertad. No debían

³⁶⁸ AHD, 1778, f. 27r.

³⁶⁹ AHD, 1778, f. 27r.

abandonarse, como querían los dominadores, los pueblos indios a los nuevos númenes desconocidos.¹

Algo similar a lo que afirma López Austin para el centro de México señala Thompson para la región maya al apuntar: “Son los dioses de la tierra y los protectores del poblado los que lleva en el corazón el campesino maya”;² pues considera que en el área surgió una religión popular campesina al desaparecer el alto sacerdocio y el gobierno centralizado, en dos etapas: “la primera señalada por la caída de los centros ceremoniales —las llamadas ciudades— de la parte central al finalizar el periodo Clásico y la segunda por la llegada de los españoles”.³ Thompson supone que las elaboradas ceremonias religiosas de los centros ceremoniales no resultaban muy interesantes para el pueblo campesino, que tenía poca participación en ellas, mero espectador, ya que éstas se llevaban a cabo en lo alto y en el interior de los templos a los cuales no tenía acceso. Su participación efectiva en ceremonias era aquella dirigida por el sacerdote aldeano, en las cuales se propiciaba a los dioses de la tierra, de la caza, de la lluvia y otras deidades de las que dependían los logros cotidianos.

Para comprender el porqué de la perpetuación de muchas tradiciones en Mesoamérica, es necesario recordar que si bien es cierto que la fastuosa religión oficial desapareció, se mantuvo vigente la religión popular, y que la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos jugó un papel muy importante en ello. La forma en que las etnias concebían el universo también sufrió la influencia de la ideología cristiana occidental, pero muchos elementos fueron refuncionalizados, permitiendo a los grupos mantenerse cohesionados, aunque algunos elementos se perdieran y otros pasaran a considerarse “supersticiones”.

Veamos brevemente, para empezar, algunos de los conceptos que sobre el Cosmos tenían algunos pueblos prehispánicos.

¹ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15), 1977, p. 76.

² J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975, p. 206.

³ *Idem*.

Según Alfredo López Austin⁴ una de las características principales de las cosmovisiones mesoamericanas, y en particular de la nahua, era la:

[...] oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía, son al mismo tiempo concebidos como pares polares y complementarios, relacionados sus elementos entre sí por su oposición como contrarios en uno de los grandes segmentos, y ordenados en una secuencia alternada de dominio.⁵

El cosmos se dividía en 13 pisos celestes y nueve del inframundo; en cada uno de ellos vivían diversos dioses y otros seres sobrenaturales que tenían influencia sobre la superficie de la tierra y la vida de los hombres.

La superficie de la tierra era concebida como un mundo de riquezas que permiten la vida del hombre, al mismo tiempo que se le consideraba también un mundo de muerte. Al respecto, López Austin apunta:

Los montes (depósitos de agua) fueron personalizados como dioses estrechamente vinculados con las lluvias, pero también con la enfermedad y la muerte. De ellos emanaba tanto el indispensable líquido como las malas influencias en forma de enfermedades, accidentes o meteoros acuosos dañinos a las cosechas. Su jerarquía culminaba en Tlalocan Tecuhtli, el dueño de la montaña arquetípica, la fuente máxima y general de las aguas y de las plantas domésticas que nutrían al hombre. A las órdenes de Tlalocan Tecuhtli estaban los cuatro grandes *tlaloque*, moradores de cada uno de los extremos del mundo, y se encontraban en el siguiente nivel jerárquico los ejércitos de *tlaloque* o *tamacazque* menores, encargados de particulares meteoros. De los cuatro grandes *tlaloque* provenían los

⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1984, pp. 58-60.

⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 59.

distintos tipos de precipitaciones y vientos, benéficos o maléficos según el extremo de la tierra en el que cada *tláloc* se encontraba.⁶

A la superficie de la tierra se la concebía dividida en cuatro segmentos, a cada uno de los cuales se asignaban diversos símbolos; en los extremos de la tierra se encontraban los soportes del cielo, que eran imaginados de diversas formas. A través de ellos y del centro del mundo circulaban las deidades y sus fuerzas hacia la superficie.⁷

Lo que importa destacar aquí es que los indios concebían al espacio, y aún lo conciben, habitado por una serie de deidades que manifestaban sus poderes de diversas formas. Tales manifestaciones influían sobre la vida humana, de ahí que hubiera la necesidad de propiciarlas, hacerles ofrendas y mantenerlas satisfechas de la actuación humana para recibir sus beneficios y alejar sus fuerzas negativas, y esto había que hacerlo dentro del territorio ocupado por cada etnia, territorio que era, de acuerdo con las fuentes, otorgado por los dioses patronos de cada grupo.

Según López Austin,⁸ los dioses patronos fueron los guías de las migraciones de los pueblos. Estos guías aparecen en las fuentes en forma humana, como “fantasmas” y como animales, sin embargo, la forma más típica era la imagen o envoltorio, los que eran transportados por los sacerdotes. Bajo estas formas aconsejaba al pueblo a través de ellos, incluso una vez asentado el pueblo en un lugar. El dios protector era concebido como “corazón del pueblo”. Ejemplo de esto es lo que narra el *Título de Totonicapán*⁹ sobre la migración de los quichés y el asentamiento de los pueblos:

⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 64.

⁷ Sobre nociones de cosmovisión maya, veáanse Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 242-245; Laura E. Sotelo Santos, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Cuadernos, 19), 1988.

⁸ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 57-62.

⁹ *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana, 11), 1950, p. 218.

Levantáronse los cuatro jefes de la primera parcialidad y tomando la palabra Balam Quitzé, dijo: “Señores Qopichoch, Qoganavil, Mahquinalon, jefes de Tamub, y vosotros, Chiyatoh, Chiya-Tziqúin, Yolchitum y Yolchiramag, jefes de Ilocab, oíd. Si os parece, digo que podíamos separarnos, no para siempre, pues al fin nos hemos de juntar otra vez. Aún no hemos encontrado nuestros hogares y campos; aquí en este lugar de Hacavitz-Chipal no hemos hecho más que obedecer a la voz que nos conduce”.

Dicho y al instante la parcialidad de Tamub se marchó al cerro de *Amagtán*. La de Ilocab se pasó al cerro de *Ugín* y con ellos los pueblos de Vukamag, quedando la parcialidad que acaudillaban Balam-Qitzé, Balam-Agab, Mahucutah e Iqi-Balam allí en el cerro de Hacavitz-Chipal.

Allí se multiplicaron y allí fue donde Balam-Qitzé engendrò a Qocaib y a Qocavib. Los otros pueblos también se multiplicaron. El *nahual* o Dios de Balam-Qitzé se nombraba *Tohil*; el de Balam-Agab, *Avilix*; el de Mahucutah, *Hacavitz*. Iqi-Balam murió soltero.

Allí en Hacavitz-Chipal vivieron muchos años y allí fue en donde por primera vez desarrollaron el regalo que el anciano Nacxit les dio cuando salieron de allá de Oriente, y este regalo era lo que los hacía temer y respetar.¹⁰

Es en ese territorio concedido por los dioses, al que fueron guiados por sus representantes, jefes o sacerdotes, en donde el grupo y el individuo deben rendirles culto. Una vez establecido el pueblo, los dirigentes siguen comunicándose con las deidades con el fin de recibir consejos y directrices para proteger y defender a la comunidad (como la fuente citada refie-

¹⁰ Nos parece que varias de las referencias que hace el obispo Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas...*, pp. 275-276, sobre los cuadernillos históricos que recogió durante sus visitas diocesanas, sugieren que se trataban de memoriales, anales o títulos, en los que se narraban la historia de la peregrinación hasta el lugar de asentamiento de varios pueblos de Chiapas. Quitando el “ropaje” bíblico con que el prelado los interpretó, son sugestivas sus anotaciones al respecto. Por ejemplo, lo que dice de Votán: “va nombrando todos los parajes y pueblos donde estuvo [...], que él es el primer hombre que envió Dios a dividir y repartir esta tierra de los Indios [...] A este Votán lo veneran mucho todos los indios y en alguna provincia le tienen por el corazón de los pueblos”. Anotaciones sobre Been y Chinax sugieren también que está haciendo referencia a libros históricos para tratar de comprender los calendarios.

re más adelante). El territorio es considerado sagrado y en él cobran gran importancia los accidentes geográficos tales como montañas, cuevas, ríos, lagos y manantiales, en los que es posible comunicarse con las deidades y donde por tanto puede honrarseles. Estos parajes fueron revitalizados después de la Conquista y cobraron gran importancia al permitir, a falta de templos, un espacio para la celebración de los rituales, quedando ocultos o por lo menos lejanos a la vigilancia de los dominadores.

Los documentos que analizamos nos ofrecen varios ejemplos; así, los de 1585 y 1597 que se refieren al área chiapaneca (Chiapa y Suchiapa) mencionan varios cerros y cuevas, sin faltar el río Grijalva y el cañón del Sumidero.¹¹ El breve documento sobre idolatría en Tuxtla de 1601, aunque no especifica los lugares, refiere que en los alrededores del pueblo se celebraban rituales. El proceso en contra de indios de Jiquipilas, Ocozocoautla y Tuxtla (1685) nos ofrece una lista de lugares sagrados tanto de la región de Jiquipilas como de la costa de Chiapas. Sin duda, el paraje más importante de los allí mencionados es el cerro de San Lorenzo o de Jayca, donde se rendía culto a la diosa Jantepusi I lama y se celebraban rituales de iniciación atrás descritos. Otros parajes mencionados en él son dos cerros ubicados en un potrero llamado de Ayusinapa, a uno de los cuales iban los indios a cortar flores los días de san Francisco (4 de octubre) y san Miguel (29 de septiembre), en el cual se oían cantar gallos y “que tocan flautas y tepanaguastles”; al otro, llamado cerro de El Convento, dice la fuente que iban a prender velas. Menciona también el cerro de “Mactumas” (cerro de la Estrella) situado entre Quechula y Ocuilapa, el que “arde en Jueves Santo”. Para la zona de la costa menciona como cerros de “supersticiosos” a Tucuaicus (Tres Picos) y Cerro Bernal.¹²

¹¹ Sobre el sitio arqueológico ubicado a la entrada del cañón del Sumidero y su ocupación temprana por grupos de filiación no chiapaneca, véase Ma. de los Ángeles Olay, “El asentamiento prehispánico de El Sumidero”, *ICACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1987, pp. 70-85; Carlos Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, *Anales de Antropología*, XI, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1974, pp. 31-47, identificó varios de los sitios del área.

¹² Cerro Bernal tiene un conjunto arqueológico, Navarrete, “El complejo escultórico del Cerro Bernal, en la costa de Chiapas, México”, *Anales de Antropología*, XIII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1976, pp. 23-45.

El documento sobre San Andrés Larráinzar (1778), que destaca la importancia de la cueva de Sacumchen, objetivo de la pesquisa y que todavía hoy tiene gran importancia para los andreseros,¹³ menciona además que se encontraron adoratorios, con restos de ofrendas hacia el norte y poniente del pueblo de Santa Marta; señala que en Zinacantan había otro lugar llamado Naguoo, y que en las salinas de este pueblo (Ixtapa) se practicaban supersticiones. Uno de los acusados, Felipe Díaz Zic, declaró que la cueva de Sacumchen era el templo del pueblo cuando éste se encontraba en ese paraje; otro acusado la llamó “cabeza del pueblo”. Por último, el proceso contra Tiburcio Pamplona de Quechula (1801) nos proporciona información acerca de un lugar llamado Ipstec (cerro de veinte cabezas, veinte casas), el cual era la residencia de los naguales según el acusado y cuya importancia para los zoques sigue vigente;¹⁴ mencionó también que cuando los naguales querían matar a alguien lo aventaban al río de la Venta.¹⁵

Al ser concebido como sagrado el espacio y en consecuencia el territorio ocupado por el grupo, y al considerarse los accidentes geográficos como “moradas” o parajes en los cuales se manifiestan los dioses, estos sitios se

¹³ Véase William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. (Un estudio de cambio sociocultural)*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, pp. 27, 69 y 107.

¹⁴ Véanse William L. Wonderly, “Textos en zoque sobre el concepto de nahual”, *Tlalocan*, II, 2, México, 1946, pp. 98 y 103-105; Laureano Reyes Gómez, “El tribunal de l’ps tojk”, *México Indígena*, 10, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, pp. 14-15; Reyes Gómez, “Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística”, en Susana Villasana y Laureano Reyes Gómez, *Estudios recientes en el área zoque*. San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, 1988, pp. 339-340 y 349; Félix Báez-Jorge, Amado Rivera Balderas y Pedro Arrieta Fernández, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1985, p. 62.

¹⁵ Otras fuentes coloniales sobre Chiapas nos proporcionan ejemplos de lugares sagrados, así Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas...*, pp. 237-238 y 275, menciona la cueva de Tlacoaloya cercana a Huehuetán en el Soconusco y fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libro VII, 1971, p. 267, habla de las dos cuevas cercanas a la ermita de Cancuc, durante la rebelión tzeltal de 1712, una llamada El Infierno, por unos y Jerusalén, por otros y una segunda llamada La Gloria. Respecto a la vigencia de los conceptos sobre la sacralidad de montañas, cuevas, etcétera, en la actualidad entre los pueblos indios, basta ver prácticamente cualquier monografía de diferentes grupos étnicos, un buen ejemplo sería la que escribió Ruth Bunzel, *Chichicastenango*, traducción de Francis Gall, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, Seminario de Integración Social Guatemalteca (Publicación, 41), 1981.

convierten en lugares propicios para practicar los ritos, para invocar los poderes de los dioses. Al respecto dice Carmagnani:

[...] la idea del espacio se traduce en una serie de símbolos fácilmente comprensibles que permiten a los grupos étnicos actuar en forma positiva utilizando los recursos naturales concedidos por las divinidades. En esta forma, la naturaleza no es una fuerza hostil, enemiga de los hombres, sino una aliada del grupo étnico.

Esta relación con la naturaleza, mediada por las divinidades, requiere de la acción constante y directa del grupo étnico, pues es él quien debe definir, defender y organizar el espacio que le ha sido concedido. El espacio adquiere así su expresión concreta en el territorio, pero conservando siempre una connotación sagrada.¹⁶

Creemos, junto con este autor, que a través de la defensa y conservación del territorio por parte de los grupos étnicos, y en especial de los lugares sagrados en donde es posible practicar los rituales, los grupos consolidan y refuerzan su identidad étnica, como veremos al analizar un caso concreto más adelante.

Es este tipo de parajes en donde los especialistas de lo sagrado, ya sean curanderos, brujos u ocupantes de cargos de la jerarquía religiosa local, adquieren sus poderes y se comunican con los dioses o los ancestros; tal sería el caso, como lo describe Holland¹⁷ para los tzotziles de San Andrés Larráinzar, en lo que respecta al concepto de montaña sagrada en la que moran tanto los animales compañeros como las deidades, y en la que Sacumchen es considerada la montaña sagrada más importante para los andreseros.

Al analizar las declaraciones de los acusados del proceso de 1778 contra indios de Larráinzar podemos ver confirmado lo anterior cuando, por ejemplo, Andrés González Jolmoc declara que los cadáveres encontrados en la cueva eran de “sus abuelos” que se habían refugiado en ella cuando

¹⁶ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 14.

¹⁷ Holland, *op. cit.*, pp. 106-107.

“llovió agua caliente”. Holland recogió de un curandero una versión del mito de creación, en la cual se mencionan tres creaciones sucesivas, reproducimos aquí lo referente a las dos primeras:

Este es el tercer mundo y, antes de él, hubo otros dos. En el primero, la tierra era completamente plana y no había sol, sino sólo una luz muy débil. Había muchas personas en ese mundo, pero eran imperfectas y no sabían morir; esto no agradaba a los dioses y por ello enviaron un diluvio que acabara con el mundo. Únicamente los sacerdotes escaparon a la muerte porque eran monos aulladores y monos arañas y treparon a los árboles más altos para salvarse. Por esta razón, en el carnaval —en febrero—, la gente se viste con piel de mono araña y danza, haciéndose pasar por los sacerdotes del primer mundo que se han convertido en personas.

Destruído el primer mundo y muertos sus pobladores, fue creado otro y nuevamente poblado por personas. Pero también eran imperfectas porque no permanecían muertas después de morir; a los tres días volvían a vivir y seguían viviendo eternamente. Esto tampoco agradó a Dios quien decidió, entonces, destruir el mundo con un torrente de agua caliente. cuando comenzó a caer el agua, algunas personas se refugiaron en las cuevas, pero todos murieron y por ello encontramos con frecuencia huesos humanos en las cuevas: son los restos de los habitantes del segundo mundo.¹⁸

Este texto permite comprender lo dicho en el documento por los acusados con respecto a los cadáveres antiguos encontrados en la cueva, el culto a los ancestros y la sacralidad del lugar.

Lo asentado en el manuscrito no nos permite saber la antigüedad de los entierros, sin embargo —por los testimonios de quienes llevaron a cabo la excavación— sabemos que algunos de los restos eran relativamente recientes; de dos de los cráneos encontrados, fray Tomás Luis

¹⁸ *Ibid.*, pp. 71-72. En un texto de los recogidos por Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección Antropología Social, 58), 1979, p. 416, en Chamula puede leerse una versión similar, sólo que la lluvia de agua caliente se refiere a la destrucción de la primera creación.

Roca calculó que tendrían pocos años de sepultados, pues tenían las piezas dentarias fijas; respecto a otro cráneo infantil que estaba quebrado y que todavía estaba cubierto de piel, dedujo que había sido enterrado hacía unos dos meses. Lo reciente del resto nos hace suponer, aunque no podemos afirmarlo, un sacrificio dedicado al dios de la lluvia según la antigua tradición precolombina. Thompson,¹⁹ al señalar la importancia de las cuevas como “foco de vida religiosa maya”, afirma que muchas veces eran utilizadas como depósitos de cadáveres. Según Lee,²⁰ algunas cuevas resultaban recintos perfectos para sacerdotes y curanderos, a donde podían retirarse a realizar sus rituales, ya que las evidencias arqueológicas muestran huellas de vida ceremonial.

Según los testimonios del siglo XVIII y la tradición tzotzil moderna, el asentamiento original de Larráinzar estuvo en esa montaña²¹ y la cueva, como señalamos arriba, era considerada su templo, residencia del “Ángel Sacamchem” que después de Dios era el principal “favorecedor” del poblado, según los acusados. Las declaraciones dejan claro que se recurría a él para que las milpas se dieran bien y para que hubiera buen tiempo; también apuntan que era costumbre antigua que quienes ocupaban cargos de fiestas (se mencionan los de alférez de San Andrés, de Carnaval y de Pasión) y los alcaldes del pueblo practicaban rituales en la cueva, lo cual muestra que, si bien habían aceptado la organización religiosa impuesta por los sacerdotes cristianos para cumplir con el ritual de la nueva fe, tal cosa no significó el abandono de las antiguas creencias. Las ofrendas utilizadas en el templo cristiano y en la cueva eran

¹⁹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 230-231.

²⁰ Thomas A. Lee, “Cuevas secas del río La Venta, Chiapas. Informe Preliminar”, *Revista de la UNACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, p. 31.

²¹ Sobre la tradición con respecto al lugar de asentamiento del pueblo véase Kasuyasu Ochiai, “Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el Popol Vuh y la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo”, en R. M. Carmack y Morales Santos (eds.), *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1983, pp. 331-341. Según Holland, *op. cit.*, p. 107, Sacomch'en es la montaña sagrada correspondiente al sib de los Hernández, cuyos antepasados suponen fueron los fundadores del pueblo. El documento que analizamos no nos ofrece evidencia de esto, sin embargo, muchos de los individuos implicados en las ceremonias que describe llevaban el apellido Hernández, lo cual apuntaría en ese sentido.

las mismas, pero en opinión del juez comisionado la cueva era objeto de mayor veneración por parte de los indios, pues a ella llevaban inciensos de mejor calidad (liquidámbar e incienso de Europa) y en la iglesia, dice, “sólo usan perfumes de violento y fastidioso olor”.

Uno de los denunciantes, Manuel Hernández, dijo haber observado a dos de los acusados flagelarse con manojos de pita de la misma manera que se hacía en Semana Santa. Aunque no ofrece mayores datos, suponemos que tal práctica vino a sustituir algunas formas de autosacrificio, en este caso de una manera tradicional dentro de las procesiones de la Semana Santa, además de ser una práctica común de las órdenes monásticas.

En la actualidad, al celebrarse las fiestas más importantes en Larráinzar (como las de San Andrés y el Carnaval), es requisito que los encargados ayunen tres días cada semana, durante las tres semanas anteriores a la celebración, sólo se les permite comer tres tortillas diarias y un poco de agua. Por cada santo que es festejado hay un alférez que se hace cargo de los gastos de la fiesta; es un puesto considerado como sagrado y aquellos que lo desempeñan son altamente estimados y a través de él se adquiere prestigio. Entre los rituales preparatorios para la toma de posesión del cargo, además del ayuno, el alférez debe ir a la iglesia acompañado por su padrino; allí oran ante el santo que van a celebrar, prenden velas y sahuman a la imagen. A continuación, el alférez se despoja de la ropa, dejándose puestos sólo los calzones, y se flagela la espalda con un cuero. Terminado este ritual se retiran de la iglesia hacia la casa del carguero.²²

Esto nos muestra que las prácticas descritas en el documento están vigentes todavía en San Andrés, sólo que aquellas estaban orientadas a propiciar la fertilidad de la tierra, ya que, como señala Ochiai,²³ el “Dueño de la Tierra” está asociado a cuevas, simas u ojos de agua, y se le asocia también con nubes, rayos y truenos que se cree proceden de las cuevas. Por lo tanto, es un ser al que hay que propiciar adecuadamente

²² Holland, *op. cit.*, pp. 86-89.

²³ Kasuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH (Monografías, 3), 1985, pp. 45-47.

para evitar su cólera y para que las cosechas se den bien y permita una vida sana sobre una superficie que le pertenece.

Acerca del área zoque de Chiapas, hemos mencionado páginas atrás los nombres de los cerros que los documentos asientan ser lugares de culto; sin duda (según los datos documentales) los más importantes son el cerro de San Lorenzo o Jayca y el de Ipstec o cerro de Veinte Cabezas o Casas. Nos ocuparemos aquí del último, que nos remite a conceptos similares a los observados entre los tzotziles, en el sentido de montañas como moradas de naguales.

Tiburcio Pamplona, el acusado de Quechula (1801), confesó tener dos naguales, uno de ellos era el Demonio, y por la descripción que hace corresponde a las representaciones cristianas del mismo. Es importante destacar que sus comentarios sobre el Diablo fueron respuestas a preguntas que específicamente se le hicieron acerca de si se le había aparecido, bajo qué forma, si había hecho pacto con él y desde cuándo, y dónde se le había aparecido. Dijo tener pacto desde hacía diez años, que se le había aparecido cerca del barrio de San Pedro apóstol, y que nunca pudo comunicarse con él aunque le concedía todo lo que le solicitaba. Tal vez el Diablo, su nagual, pudiera corresponder a alguna deidad del Inframundo que hubiera sido asimilada, por los frailes, al Demonio, como sucedió en otra partes, en zoque de Copainalá se registra un término para diablo: *yatziwa*; a decir de Wonderly, uno de sus informantes apuntó que: “El dios de la lluvia es el Rey Satanás”.²⁴

Pero Pamplona declaró tener otro nagual desde su nacimiento: una culebra de cuatro narices llamada en zoque *mactusaiquina*, a la cual veía y hablaba con ella durante sus sueños, y que residía en Ipstec.

Nada más dice el documento sobre Ipstec, sin embargo hay testimonios etnográficos modernos que se refieren a él. Wonderly²⁵ y Báez-Jorge,²⁶

²⁴ William L. Wonderly, “Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainalá”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, IX, 1-3, México, 1947, pp. 1-29; Roy y Margarita Harrison y Cástulo García H., *Diccionario zoque de Copainalá*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1981.

²⁵ Wonderly, “Textos en zoque...”; Wonderly, “Textos folklóricos...”.

²⁶ Báez-Jorge, Rivera Balderas y Arrieta Fernández, *op. cit.*, p. 62.

al igual que Tiburcio Pamplona, se refieren a este paraje como el cerro donde viven los naguales. Wonderly²⁷ menciona dos lugares, *Jamanas ipstak*, que califica como mítico y ubica al sur de Pueblo Nuevo Solistahuacán y *Norte ipstak*, que localiza hacia el norte de Ocozocoautla, aunque destaca que el término “norte” se refiere a “las lloviznas” y no al punto cardinal. Los informantes de Báez-Jorge ubican *Ipsta'komo*, como un cerro cercano a Chicoasén. Zoques de Tapalapa le informaron a Reyes Gómez²⁸ que era un lugar mítico, algunos lo localizaron en el ex convento de Tapalapa. Estos datos, aunque contradictorios en cuanto a la ubicación de Ipstec, nos ofrecen evidencia de su importancia dentro de la cosmovisión actual de los zoques. Sin embargo, es claro que Pamplona se refería al paraje que aparece en los mapas modernos con el nombre de Sierra Veinte Casas²⁹, mismo al que Wonderly llama *Norte ipstak*.

Según los relatos recogidos por Wonderly, *Jamanas ipstak* es el lugar de residencia de los naguales de muchos individuos. Las personas que tienen alojados allí a sus naguales no llegan a tener una vida larga. Para llegar a este sitio es necesario poseer un nagual fuerte y hacerlo durante el sueño, los que recuerdan sus sueños dicen que hay en ese lugar una iglesia y en el patio de ella una gran ceiba. Algunos naguales muy fuertes, entre los que menciona los de los hechiceros, salen de este lugar para ir a *Norte ipstak* a prestar servicio como funcionarios de la jerarquía de poder que allí existe; los que llegan viven muchos años y sólo salen de él al morir la persona. Los naguales son expulsados al caer un rayo, lloviendo a continuación.

Reyes Gómez³⁰ recogió información entre los zoques de Tapalapa, donde se concibe a Ipstec como un tribunal presidido por un brujo poderoso (*tochok koye*) y del que forman parte un escribano, un fiscal, y custodios o

²⁷ Wonderly, “Textos en zoque...”, p. 98.

²⁸ Reyes Gómez, “El tribunal de l'ps tojk”, p. 14.

²⁹ El cerro puede localizarse en una carta topográfica de la SPP correspondiente a Ocozocoautla E15C58, en la que está ubicado al noroeste de ese pueblo, entre el río de la Venta y el embalse de Malpaso.

³⁰ Reyes Gómez, “El tribunal de l'ps tojk”, pp. 14-15; Reyes Gómez, “Introducción a la medicina zoque...”, pp. 353-363.

policías. Cuando el tribunal sesiona, asisten como público los muertos de la comunidad. Según sus datos, allí se juzga a las personas que no cumplen con las normas sociales y morales, a causa de lo cual su tona es hecha prisionera en el laberinto que existe en Ipstec, por lo que la persona se enferma. Para saber si la tona está prisionera, es necesario contratar los servicios de un especialista en interpretar los sueños, el *jamo yoye*, que después de conversar con el paciente y tomarle el pulso recurrirá al sueño para emitir su diagnóstico. El mismo autor asienta que, según algunos informantes, el tribunal está compuesto por 20 brujos y según otros por 20 deidades, de los cuales la mitad incita a los hombres a actuar bien y la otra mitad a hacer el mal. Más adelante asienta que, cuando el fallo del tribunal es en contra del enfermo, el *jamo yoye* que lo atiende puede solicitar que se le permita pelear, bajo la forma de su nagual, contra quien haya enviado la enfermedad. Si la realización del combate es aprobada, éste se lleva a cabo ante la presencia de un tribunal constituido por brujos (*tochok yoye*) provenientes de diferentes pueblos.³¹

Resulta difícil analizar los escasos datos que el documento nos proporciona sobre Ipstec y el comportamiento de los naguales, comparados con la información etnográfica con que contamos hasta ahora; lo intentaremos aquí, aunque más adelante retomaremos el concepto de nagual entre los zoques en la época colonial.

La idea de que las tonas residen en una montaña sagrada es compartida por los tzotziles; así, Holland apunta que las tonas o animales compañeros de los andreseros viven en las montañas más altas y lejanas del

³¹ Reyes Gómez, "Introducción a la medicina zoque...", pp. 357-363. Desgraciadamente, una gran parte de su información procede del sector protestante del pueblo y el autor no hace una distinción entre los datos obtenidos de tradicionalistas, protestantes o católicos. Afirma que, entre los zoques de Tapalapa, la adscripción religiosa "no necesariamente conlleva un divorcio en la manera tradicional de concebir el mundo circundante" (pp. 357-358), para luego asentar que sus datos proceden de informantes protestantes. En la página 363, Reyes Gómez describe el tipo de lucha que realizan los naguales. Quiero hacer notar que la información contenida en esta página presenta contradicciones que hacen difícil entender el contenido; por ejemplo, se afirma que el *jamo yoye* se desempeña como fiscal, que es la parte acusadora, y un párrafo después, se asienta que el *jamo yoye* es el defensor. Se habla también de varias instancias, las cuales no están claramente señaladas ni descritas.

municipio y son llamadas en tzotzil *ch'iebal*, término con que se designa al patrilineaje o clan de cada individuo; lo que está relacionado con la propiedad de la tierra, pues al elegir tierras vírgenes para cultivo y despejar un área, al establecerse una familia en el lugar, al transcurrir el tiempo y ampliarse el grupo se forma un patriclán que reconoce a un antepasado masculino mítico común. La tierra donde se ha asentado un grupo es considerada sagrada y como herencia de los antecesores. En las montañas sagradas los animales compañeros de las personas forman una sociedad de carácter espiritual que está gobernada por una deidad particular, que "actúa como juez supremo de todo lo que en ella sucede".³²

Concepto semejante recogió Bunzel entre los quichés de Chichicastenango en la década de 1930:

El indígena quiché siempre se refiere a su vivienda como su "monte" (en quiché, *juyup*); voz que hace menos referencia a la topografía que al aspecto sagrado del lugar. Todas las cimas de los montes son sagradas; en todas hay adoratorios; las montañas más elevadas y los volcanes se consideran con el mayor respecto y son visitados solamente por los chimanes iniciados. El pedazo de tierra que un hombre hereda de sus antepasados es sagrado; tiene un altar donde se hacen ofrendas; en su papel como un lugar donde uno puede aproximarse a lo sobrenatural es en efecto un "monte".³³

Estos conceptos nos parecen muy sugerentes acerca de las dos montañas zoques, Jamanas y Norte ipstak. Aunque la tradición recopilada por Wonderly³⁴ sugiere que desde el punto de vista jerárquico, en cuanto al poder de los naguales, el segundo es el más importante, ambos son la "residencia" de las tonas y naguales zoques.

Si hemos dicho arriba que allí viven tanto tonas como naguales, es porque las fuentes no precisan el significado preciso del término *jama* en zoque. Según Wonderly, las palabras *jama* y *kojama* fueron utilizadas

³² Holland, *op. cit.*, pp. 105-107.

³³ Bunzel, *op. cit.*, p. 52.

³⁴ Wonderly, "Textos en zoque...".

por su informante para referirse a nagual; Reyes Gómez traduce *kojama* como tona; Báez-Jorge asienta que *ko'hama* o *iancun* significan nagual según los zoques de Chapultenango. Por otra parte, Wonderly dice que *jama* y *kojama* son sustantivos del verbo *jam*, que significa “acordar” y según los diccionarios zoques de Copainalá y Rayón,³⁵ *jama* significa: “día”, “sol”. El de Copainalá incluye el término “nagual”; sin embargo, el de Rayón registra con este último significado la palabra: *ojsak*, y ambos nos remiten a Wonderly para “aclarar” el concepto.³⁶

Nosotros creemos que *jama* en su significado de “día” y “sol” puede estar haciendo referencia a *tonalli* o a tona, por desgracia no contamos con información acerca del calendario ritual de 260 días entre los zoques. Esta suposición la basamos apoyándonos en el trabajo que con un adivino ixil hicieron Benjamin y Lore Colby.³⁷ Tomando en cuenta los textos de Pap Shas, el adivino, en particular aquellos en los que describe la forma en que el calendario le fue revelado a través de sus sueños³⁸ sugiere que los *jamo yoye*, que realizan los *jamo yoye mabajsi*: sueños retrospectivos, y que pueden saber la suerte que la tona de un paciente ha sufrido, podrían ser especialistas que en épocas anteriores manejaran el calendario ritual, así también lo sugiere la afirmación de los zoques de Tapalapa que dijeron a Reyes Gómez que quienes formaban el tribunal de Ipstec eran 20 brujos o 20 deidades, lo que estaría de acuerdo con el nombre del cerro y la traducción que de él hace Tiburcio Pamplona (“veinte cabezas o veinte casas”), que insinúa la idea de los 20 días del calendario prehispánico con sus respectivas deidades o bien los ancestros de 20 linajes de los zoques. Lamentablemente esto sólo puedo plantearlo como un hipótesis, pues la información de que disponemos no nos permite ir más allá.

³⁵ Harrison, Harrison y García H., *op. cit.*; Roy Harrison, Margaret B. de Harrison, Francisco López Juárez y Cosme Ordoñez, *Vocabulario zoque de Rayón*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1984.

³⁶ Harrison, Harrison y García H., *op. cit.*; Harrison, Harrison, López Juárez y Ordoñez, *op. cit.*; Wonderly, “Textos en zoque...”.

³⁷ Benjamin N. Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

³⁸ Colby y Colby, *op. cit.*, pp. 76-86.

Jantepusi Ilama. Diosa madre; señora del espacio sagrado

Al hablar del cerro de Jayca o San Lorenzo en el valle de Jiquipilas, el documento nos proporciona importante información sobre un proceso de sincretismo religioso, un culto de origen prehispánico dedicado a la diosa Jantepusi Ilama; asociada al Demonio con apariencia cristiana, y que bien podría estar sustituyendo al dios del Inframundo, ambos exigiendo a los iniciados el que renegaran de Cristo y de la Virgen, cuyas imágenes también se encontraban depositadas en la cueva del mismo cerro.

De los testimonios de los inculpados en el culto en el cerro de Jayca se desprende que:

1. El culto en ese lugar tenía una larga tradición, ya que los “antiguos” iban allí a sahumar y la llamada “guarda de Xiquipilas” entraba en figura de coyote.
2. Según Antonio de Ovando, indio de Ocozocoautla, había adentro tres ídolos: a) uno como culebra con el cuerpo espinoso, como natural y que andaba; b) otro en forma de mujer de fierro, representación de Jantepusi Ilama y c) otro en forma de toro.
3. La tradición oral mencionaba que la “Vieja de fierro” fue la causante de la destrucción del pueblo de Copanaguastla, en la provincia de los Llanos.
4. Los días para presentar ofrendas en la cueva eran lunes y martes, Jueves Santo, vísperas de *Corpus* y de año nuevo y la fiesta de Todos Santos (1 de noviembre).
5. Las ofrendas consistían en copal, flores y candelas. Ordinariamente, sin embargo, los testimonios asientan que al Demonio en “figura de español” se le ofrendaban sangre humana y cadáveres, en especial de infantes, lo que recuerda el culto a Tláloc, dios de la lluvia, y que nos remitiría de nuevo a la asociación deidades de la lluvia-Demonio cristiano, de la cual nos hablara el informante de Wonderly.³⁹
6. Sólo se podía tener acceso al cerro después de un proceso iniciático a cargo de uno de los “mayordomos” encargados del culto.

³⁹ *Vid. supra.*

7. A los que iban a ser iniciados para “servir” en el culto primero se les otorgaba o daba a conocer su nagual, al pie del cerro, para lo que se les exigía renegaran de Jesucristo y de la Virgen.

8. La declaración de María Sánchez indica que el culto estaba organizado y en él participaban indios de varios pueblos; ella mencionó que existían dos parejas de “mayordomos” que se turnaban cada semana para atender las visitas a la cueva. El cargo se transmitía de padres a hijos, aunque podía nombrarse también a alguien sin lazos de parentesco.

9. Quienes asistían a ofrendar o a pedir favores debían ir acompañados de su nagual, el que transportaba por el aire a la persona hasta la entrada de la cueva. El tener nagual era pues requisito indispensable para tener acceso.

10. Según los testimonios, iban indios de todos los pueblos a pedir dicha y fortuna; un testigo menciona a un indio de Tecpatán y a otro del lejano pueblo tzeltal de Guaquitepec (en los Altos de Chiapas), además de los zoques de Tuxtla, uno de ellos inculcado y procesado. Esto refleja la importancia que a nivel regional tenía el culto a Jantepusi Ilama, a la que ya vimos aparecer mencionada como responsable de la destrucción del pueblo tzeltal de Copanaguastla.

Analizaremos en primer lugar la cueva o recinto del culto y a la deidad objeto del mismo para después tratar los otros asuntos.

Creemos que la predicación de los párrocos transmitía a los indios, aunque superficialmente, una serie de ideas cristianas que estos últimos interpretaban y adecuaban conforme a su cosmovisión y su realidad material; al respecto, hace falta un estudio sobre sermonarios coloniales en lenguas indígenas que nos proporcione la información sobre los términos en que la nueva doctrina era predicada. Suponemos que los sermones inspirados en el Apocalipsis de san Juan despertaron un gran interés en los indios; este libro contiene imágenes literarias repletas de símbolos, sobre los fenómenos atmosféricos, el fuego, los terremotos, ríos, seres monstruosos, etcétera, representaciones seguramente usadas por los curas para infundir temor en relación con la idolatría y hechicería, ambos temas recurrentes a lo largo del libro, pero que por otro lado no

resultaban chocantes a las cosmovisiones indias, ejemplo de ello sería la visión relatada por san Juan donde después de apuntar que cayó en éxtasis dice haber visto un trono en el cielo, y describe a un dios cuyo aspecto semejaba piedras preciosas, rodeado por un arcoíris. Alrededor de este trono vio otros 24 por ancianos y agrega que había:

En medio del trono, y en torno al trono, cuatro Seres llenos de ojos por delante y por detrás. El primer Ser es como un león; el segundo Ser, como un novillo; el tercer Ser tiene un rostro como de hombre; el cuarto Ser es como un águila en vuelo. Los cuatro seres tienen cada uno seis alas, están llenos de ojos todo alrededor y por dentro.⁴⁰

Según los traductores y anotadores del texto,⁴¹ esos cuatro seres eran ángeles que tenían como función presidir el gobierno del mundo físico, ya que el número cuatro era la cifra simbólica del cosmos, significan además lo más noble, lo más fuerte, lo más sabio y lo más ágil. Considero que la idea contenida en la cita se adecúa fácilmente al concepto indígena sobre el mundo.

Idea igualmente atractiva es la que encontramos en 7:1-4, donde el autor describe haber visto a cuatro ángeles parados en los cuatro extremos de la tierra, quienes tenían sujetos a los cuatro vientos y vio también a un quinto ángel “que subía del Oriente”, el cual gritó a los otros, cuya tarea era causar daño a la tierra y al mar. Tales imágenes bien podrían equipararse a los cuatro tlaloques de los nahuas o a los bacabs y chacs de los mayas y el quinto ángel corresponder a Venus-Quetzalcóatl ascendiendo por el Oriente, o al propio Sol.

Tiene particular importancia el texto que refiere una visión sobre la Mujer y la Serpiente, que acota:

Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta,

⁴⁰ Apocalipsis 4: 2-8.

⁴¹ Biblia de Jerusalén, Bruselas, Desclée de Brouwer, 1967, p. 1645.

y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Apareció otra señal en el cielo: Una gran serpiente roja, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas. Su cola arrastró la tercera parte de las estrellas del cielo y las precipitó sobre la tierra. La Serpiente se detuvo delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su hijo, en cuanto le diera a luz. La Mujer dio a luz un hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro; y su Hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. La Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada.⁴²

A continuación, el evangelista describe la batalla llevada a cabo en el cielo entre san Miguel y sus ángeles contra la Serpiente y sus huestes, cuando esta última fue arrojada a la tierra junto con su ejército; el texto señala con precisión que la Serpiente era el “Diablo y Satanás”. La Serpiente persiguió a la Mujer, que pudo huir al desierto gracias a dos alas de águila que le fueron dadas, entonces el Diablo:

[...] vomitó de su boca detrás de la Mujer como un río de agua, para arrastrarla con su corriente. Pero la tierra vino en auxilio de la Mujer: abrió la tierra su boca y tragó el río vomitado de la boca de la Serpiente. Entonces despechada la Serpiente contra la Mujer, se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos.⁴³

Las visiones contenidas en el capítulo 13 sobre la Bestia y sus discípulos, los falsos profetas, uno de ellos “tenía dos cuernos como de cordero, pero hablaba como una serpiente”, y la descripción de sus poderes, son también atractivas para relacionarlas con nuestro documento.

La comparación de todas estas imágenes con las concepciones de los pueblos mesoamericanos sobre el mundo, los dioses, los poderes de transformación de los naguales, etcétera, arrojan alguna luz sobre la forma en

que éstos pudieron asimilar algunas de las prédicas de los evangelizadores. Compárense, por ejemplo, las representaciones de Coatlicue con las de la serpiente apocalíptica. Relaciónese la lámina 74 del *Códice de Dresde*⁴⁴ en que aparece la diosa Ixchel junto con una serpiente que arroja un torrente de agua por la boca, con la descripción arriba citada de cómo la Serpiente “vomitó” un río para tratar de destruir a la mujer; acerca de la serpiente, recuérdese a Chicomecóatl (“culebra de siete cabezas”).

El texto de san Juan relata la visión que tuvo de la Jerusalén celestial con estas palabras:

Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una voz fuerte que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos y no habrá ya muerte ni habrá llanto ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado”.⁴⁵

En su capítulo 22, el Apocalipsis describe la ciudad, la que pudo ver el evangelista al ser trasladado “por un espíritu a un monte grande y alto”. Toda la ciudad era de piedras preciosas, estaba amurallada y su forma era un cuadrado; la muralla tenía doce puertas, cada tres de ellas orientadas hacia un punto cardinal, en medio de su plaza corría “El río de agua de la Vida”: “a una y otra margen del río, hay árboles de Vida, que dan fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles”.⁴⁶

En nuestra opinión, el Apocalipsis, con todo su simbolismo, resultó de gran atractivo para los indios, por lo menos los zoques del valle de

⁴² Apocalipsis 12: 1-6.

⁴³ Apocalipsis 12: 15-17.

⁴⁴ *Los códices mayas*, introducción y bibliografía de Thomas A. Lee, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.

⁴⁵ Apocalipsis 21: 1-4.

⁴⁶ Apocalipsis 22: 1-2.

Ocozocoautla-Jiquipilas reinterpretaron el texto apocalíptico y consideraron que la cueva del Cerro de Jayca era una duplicación de la Jerusalén celeste, pero acorde con su cosmovisión rindieron culto en ella no al Dios de los cristianos (recordemos que para ser iniciado en el culto se pedía al candidato renegar de Cristo y de la Virgen) sino al Ángel malo, la Serpiente, Satanás, con quien los curas identificaron a la deidad indígena del Inframundo y junto a él, a juzgar por los diferentes pasos en el rito iniciático, a Jantepusi Ilama, la diosa Tierra, como principal divinidad, aquella que presidía un “paraíso” que hacía posible la vida para los pueblos agricultores.

A este respecto, conviene recordar aquí lo dicho por Doris Heyden sobre el Tlalocan de Tepantitla, donde identifica el busto que aparece en él como la representación de una diosa:

Aparece encima de una cueva de la cual mana agua. Una especie de árbol de la vida sube por detrás de la gran figura, y del árbol baja una araña, símbolo de la Diosa Madre, la gran tejedora. Pasztory ha identificado a esta deidad como Xochiquétzal, la diosa del amor, de la tierra y la luna, la joven madre, patrona de las tejedoras. Xochiquétzal vivía en Tamoanchan, un paraíso lleno de flores, agua y diversiones agradables. Tamoanchan realmente era igual que el Tlalocan; los dos deben de haber sido como las escenas de las pinturas de Tepantitla, y los dos eran lugares del nacimiento y de la muerte.⁴⁷

Volviendo a los testimonios de los indígenas y mulatos inculcados en el proceso, es pertinente reproducir la descripción hecha por Nicolás de Santiago, que habiendo llegado a lo profundo de la cueva vio:

[...] sentada sobre una peña una mujer con los cabellos tendidos y sueltos sobre los hombros, de el color el rostro de una india, y que le dijo el dicho

⁴⁷ Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 44), 1983, pp. 68-69.

su padrino era hija de otra mujer que había estado allí y se llamaba Jante-pusilama. La cual había destruido con peste el pueblo de Copanaguastla, y a las espaldas de la dicha mujer estaba una mesa con una sobremesa azul a manera de altar y puesto en él un santo crucifijo de media vara de alto en una cruz de plata, y una hechura de Nuestra Señora a la manera de la advocación del Pilar. Y que le dejo dicho su padrino que aquel lugar había de ser como Jerusalén, y que así había de estar hasta que el mundo se acabase.⁴⁸

Resulta clara la alusión al texto apocalíptico, pero no nos ofrece más datos que el nombre de la diosa, según unos testigos hablaron con ella y les respondió. Roque Martín la llamó “abuela” y la diosa llamó nieta a María Sánchez. Por su parte, el indio de Ocozocoautla, Antonio de Ovando, declaró que en la cueva había tres ídolos, uno de ellos: “en forma de mujer de fierro; que en lengua mexicana le llaman los nagualistas Tamte-pueylama, que en lengua castellana quiere decir: Vieja seca de fierro”.

El texto nos obliga a plantearnos la pregunta sobre la identidad de Jantepusi Ilama. Puede responderse de manera rápida que, según Jacinto de la Serna, era *Ilamatecuhtli*; “la señora vieja”; sin embargo, una respuesta tan parca no me satisfizo, por ello, basándome en las descripciones de las deidades femeninas y sus fiestas,⁴⁹ me pareció que la diversidad de deidades allí mencionada no correspondía al pensamiento indígena mesoamericano, sino que en realidad era una sola diosa con diferentes hierofanías, la Madre de la Tierra y de los dioses. Apoyo tal propuesta en mi particular interpretación de las descripciones de los cronistas coloniales sobre las ceremonias dedicadas a esta deidad. Véamoslas.

⁴⁸ AHD, 1685, f. 45v. Subrayado en el original. Según Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1979, p. 260, en su interpretación del simbolismo de la Jerusalén celeste, lo mineral es lo prevaeciente en la ciudad, lo que correspondería a Jantepusi Ilama, y el paraíso perdido sería un jardín donde lo que prevalece es lo vegetal. Como representación plástica sobre este paraíso en el ámbito mesoamericano me gustaría poner como ejemplo las estelas de Izapa, Chiapas, en varias de las cuales la flora está abundantemente representada, en particular las número 2 y 5, V. Garth Norman, *Izapa Sculpture. Part. 1, Album*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 30), 1973, láminas 3-4 y 9-10.

⁴⁹ Que abordé ya en el capítulo 2.

Si revisamos el calendario festivo y entresacamos de él las fiestas de las “diosas” nos podremos dar cuenta que éstas se iniciaban a mediados de julio y terminaban a mediados de diciembre.

De acuerdo con Durán,⁵⁰ entre la multitud de templos de Tenochtitlan sólo había uno importante dedicado a una deidad femenina, el de Cihuacóatl, cuyo recinto cerrado llamado *tlillan*, “lugar de la negrura”, me parece podría corresponder a la representación arquitectónica de una cueva, la entraña misma de la tierra. Su fiesta, que se celebraba el 18 de julio, empezaba 20 días antes con la preparación de la esclava que iba a ser sacrificada. Esta esclava era llamada Xilonen y representaba a la deidad cuando brotaba la mazorca; el día de la fiesta era degollada y se le sacaba el corazón para ofrecerlo al ídolo.

A mediados de septiembre se celebraba a la diosa en su advocación de Chicomecóatl o Chachihucihuat, que, según Durán,⁵¹ recibía el primer nombre cuando el año era malo desde el punto de vista agrícola y el segundo cuando las cosechas eran abundantes; su fiesta era celebrada en toda Mesoamérica. La divinidad era representada por una joven doncella (12 años) que en actitud de bailar estaba colocada en una pequeña pieza muy adornada en el templo de Huitzilopochtli. Una semana antes de la fiesta se celebraba una especie de carnaval, con consumo abundante de comida y bebida, para continuar con un periodo de ayuno que terminaba el 15 de septiembre. El día de “carnaval” purificaban y vestían a una mujer para representar a Atlan Tonan (“nuestra madre en el agua”), la cual era sacrificada el día de la fiesta. Pero no era la única sacrificada, al día siguiente otra mujer que representaba a Chicomecóatl (con su collar de mazorcas y racimos de ellas en las manos) bailaba en las casas de los señores. Representaba el maíz en sazón y era paseada en andas profusamente adornadas de productos agrícolas y semillas para luego ser recluida en una pieza igualmente adornada, en donde la degollaban sobre las ofrendas, que eran rociadas con su sangre. Después la desollaban; un sacerdote se cubría con su piel y vestidos y ejecutaba un baile.

⁵⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme...*, I, edición de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36), 1984, pp. 125-133.

⁵¹ Durán, *op. cit.*, pp. 135-141.

El mismo día se celebraba a Toci, “madre de los dioses y corazón de la tierra”, cuyo ídolo de madera (a manera de mujer anciana) estaba colocado en el templo de Cihuacóatl, pero que tenía una ermita a la entrada de la ciudad, el Cihuateocalli, arriba descrito. Para su fiesta era sacrificada una mujer madura, de entre 40 y 45 años, que también era degollada y desollada, y cuya piel y vestidos, después de ser usados por el sacerdote, se utilizaban para vestir un bulto de paja en su “ermita”.

Un mes más tarde se festejaba a Xochiquétzal, iniciando el 6 de octubre para concluir 20 días después. El festejo empezaba con el *Xochihuitl*, “fiesta de las rosas”, según Durán.⁵² Había un pequeño templo dedicado a ella junto al de Huitzilopochtli, y ese día el templo, toda la ciudad y sus habitantes se adornaban con exuberancia de flores. En su honor se sacrificaba a dos vírgenes de clase noble que iban en procesión hasta Cuauhxicalli acompañadas de cuatro sacerdotes. Éstos rociaban maíz de cuatro colores hacia los cuatro puntos cardinales, maíz que recogía el pueblo para luego sembrarlo en sus tierras. Las jóvenes eran sacrificadas con las piernas cruzadas para significar su virginidad. Además de ellas, los artistas sacrificaban a su patrona Xochiquétzal a una mujer que recibía el nombre de la deidad y la representaba, cuya piel y vestidos, después de ser degollada, servían para cubrir a un indio que sentado en las gradas del templo fingía tejer y a cuyo alrededor los artistas, con disfraces de animales, bailaban.⁵³

Para finalizar, a mediados de diciembre era celebrada *Ilamatecuhtli*, también llamada Tonan y *Cuzcamiauh*, cuyos nombres traduce De la Serna como “vientre, la señora vieja, la de la gargantilla de culebra y nuestra madre” y “Madre de la tierra y de los dioses”, a quien también se

⁵² *Ibid.*, pp. 151-158.

⁵³ En un encuentro de música y danza zoque celebrado en Tecpatán, Chiapas, en 1986, pude observar una danza llamada “El tigre”, ejecutada por danzantes del pueblo de Ocotepec. Llamó mi atención que dos hombres vestidos de mujeres con indumentaria zoque suspendían la danza para sentarse a tejer con telares de cintura, mientras los “tigres” bailaban a su alrededor. No sé de otra danza similar dentro de Chiapas o en otra región de México, pero podría tener alguna relación con la fiesta prehispánica de Xochiquétzal o la deidad zoque correspondiente.

sacrificaba una esclava, sacándole el corazón antes de degollarla, para bailar con su cabeza asida por los cabellos.

El ciclo de festividades dedicado a la “Madre de la tierra y de los dioses” habla, en mi opinión, no de una diversidad de deidades, sino de una misma divinidad con diversas advocaciones que representaban las diferentes estaciones y etapas del ciclo agrícola, lo que se ejemplificaba en el sacrificio de mujeres cuyas edades muestran los periodos que van de la juventud a la madurez, mismas que correspondían a las manifestaciones de la deidad. Cabe aquí recordar lo que señalan varias fuentes coloniales en el sentido de la adopción que de las deidades de otros pueblos hacían los mexicas, con lo cual la cantidad de dioses resultaba más aparente que real.

Cuadro 1. Ceremonias agrícolas asociadas a deidades femeninas nahuas

Deidad femenina	Sacrificada: nombre de la advocación y edad	Nombre del mes	Fiesta y ritual agrícola
	Niñas	Atlahualco (2-22 de febrero)	Propiciar a dioses de la lluvia
		Tlacaxipehua-liztli (22 de febrero-13 de marzo)	Tlacaxipehualiztli (“desollamiento de hombres”)
Coatlicue o Coatlantona		Tozoztontli (14 de marzo-2 de abril)	Ofrecimiento a los dioses de las primeras flores
Chicomecóatl		Uey Tozoztli (3-22 de abril)	Recogían cañas de maíz y adornadas de flores las ponían delante de sus dioses. Se presentaban mazorcas del año anterior a la diosa y se guardaban para la siembra, y ofrecían en el templo de la diosa: maíz, frijol y chía
		Toxcatl (23 de abril-12 de mayo)	

Continuación. Ceremonias agrícolas asociadas a deidades femeninas nahuas

Deidad femenina	Sacrificada: nombre de la advocación y edad	Nombre del mes	Fiesta y ritual agrícola
		Etzalqualiztli (13 de mayo-1 de junio)	Ceremonias a los dioses de la lluvia
Uixtocíhuatl	Una mujer	Tecuilhuitontli (2-21 de junio)	
Xilonen y Cihuacóatl	Una mujer	Uey Tecuilhuitl (22 de junio-11 de julio)	Época de mazorcas frescas
		Tlaxochimaco (12-31 de julio)	
		Xocotl Huetzi (1-20 de agosto)	
Teteo innan o Toci	Teteo innan una mujer madura de entre 40 y 45 años	Ochpaniztli (21 de agosto-9 de septiembre)	Se arrojaba maíz de cuatro colores y semillas de calabaza al pueblo Limpieza de ríos y fuentes
Todos los dioses		Teotleco (10-29 de septiembre)	Se regalaba maíz. Se enramaban los altares domésticos, los caminos y encrucijadas
Todos los montes	Cuatro mujeres: Tepéxoch, Matlacue, Xochilnáuatl y Mayahuel	Tepeilhuitl (30 de septiembre-19 de octubre)	Se hacían imágenes de los montes con masa de tzoalli, que después se consumían
Xochiquétzal	Dos muchachas vírgenes		Xochilhuitl (“fiesta de las rosas”)
Coatlicue	Una mujer	Quecholi (20 de octubre-8 de noviembre)	
Panquetzaliztli		(9-28 de noviembre)	Se ponían banderas a los árboles frutales

Continuación. Ceremonias agrícolas asociadas a deidades femeninas nahuas

Deidad femenina	Sacrificada: nombre de la advocación y edad	Nombre del mes	Fiesta y ritual agrícola
Dioses de la lluvia		Atemoztli (29 de noviembre-18 de diciembre)	
Ilama tecutli, Tona o Cozcamiauh	Una mujer	Títitl (19 de diciembre-7 enero)	
Matlacueye	Una niña	Izzcalli (8-27 de enero)	Inicio de la siembra en los montes

Fuentes: Sahagún, *Historia general...*, pp. 77-155; Durán, *op. cit.*, pp. 125-292. Conviene señalar que las fechas de los meses fueron tomadas de Sahagún y que este autor utilizaba el calendario juliano, el cual está atrasado 20 días con respecto al actual.

Veamos ahora, brevemente, algunos conceptos sobre las deidades femeninas del área maya a las que varios autores han dedicado trabajos específicos.⁵⁴ He tomado los datos que aquí expongo básicamente de Thompson.⁵⁵

Según este último autor, entre los rasgos característicos de los dioses mayas estaban:

a) Ser representados, en su mayoría, con rasgos mezclados de seres humanos y animales (un ejemplo serían los dioses de la lluvia y los de la tierra, relacionados con serpientes y cocodrilos fantásticos, que con frecuencia incluían elementos característicos de otros animales). Sin embargo, algunos dioses eran representados en forma humana, como Itzam Na en su aspecto creador.

⁵⁴ María Montoliu Villar, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1989; Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, pp. 53-90.

⁵⁵ Thompson, *Historia y religión de los mayas*; Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

b) Había dioses cuádruples, correspondiendo cada uno a un color y rumbo del mundo. En ocasiones se les consideraba místicamente como un solo ser.⁵⁶ Por ejemplo, Ixchel en un conjuro del *Ritual de los Bacabes*.⁵⁷

c) Tenían un doble aspecto: benévolos y malévolos, jóvenes y viejos; masculinos y femeninos.

d) Podían tener diferentes aspectos con diversos nombres.⁵⁸

De acuerdo con el mismo autor,⁵⁹ los mayas compartían con los nahuas la creencia en una pareja creadora de los dioses y el mundo. Ésta presidía el primer día de la veintena (Cipactli entre los nahuas) y vivía en la capa superior del cielo, el nivel 13. Sus nombres más comunes entre los nahuas eran Ome Tecutli, “Dos señor” y Ome Cihuatl, “Dos Mujer”, que el autor identifica con la pareja del Popol Vuh, E Quaholom, “Engendrador de Hijos”, y E Alom, “Concebidora de Hijos”, que también recibían los nombres de Tzacol, “creador” y Bitol, “hacedora”. Otro nombre para el dios creador era Itzam Na, que corresponde en su representación humana al Dios D, y cuya esposa se llamaba Itzam Cab o Itzam Cab Ain, “Itzam Tierra” o “Itzam Cocodrilo de Tierra”.⁶⁰

De acuerdo con las fuentes consultadas por Thompson,⁶¹ la esposa de Itzam Na recibía los siguientes nombres: Ix Chebel Yax (patrona de la pintura, el brocado y el tejido); Ix Hun Tah Dz’ib (“Señora Única Dueña del Pincel”); Ixhun Tah Nok (“Señora Única Dueña de la Tela”) a quien identifica con la vieja diosa roja (O) que aparece en los códices tejiendo o asociada con algodón o tela, representada como anciana; Ix Zacal Nok (“Señora Tejedora de Tela”); Colel Cab, “Dueña de la Tierra”.

Según Thompson, los mayas sintetizaron sus concepciones sobre el cosmos en el concepto de Itzam Na, “Casa de iguanas”. Para sustentar su

⁵⁶ Tlazoltéotl aparece asociada a los cuatro puntos cardinales y al centro de la región inferior en el *Códice Borgia*, láminas 47 y 48, relacionada con las cinco Cihuateteo. Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

⁵⁷ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 302.

⁵⁸ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 247-249.

⁵⁹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 249-251.

⁶⁰ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 254-256.

⁶¹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 256-258.

hipótesis se basa en la iconografía de monumentos del periodo clásico, en que observa una “fusión constante de los aspectos cielo y tierra de Itzam Na, y eso seguramente tiene por objeto recalcar que no son separables. Itzam Cab, superficie de la tierra, tiene los atributos, normales de la tierra y el inframundo, como los símbolos de la vegetación y la muerte, pero combinados con otros atribuidos al cielo”.⁶²

Como diosa de la tierra, ya lo dijimos, recibe los nombres de Itzam Cab e Itzam Cab Ain, y considera que es bajo este aspecto terrestre cuando recibe el nombre de Bolón Dz’acab.

Creo que el texto del Chilam Balam de Chumayel, intitulado “Libro de mes”, que refiere la creación de los días y lo en ellos creado por el dios supremo, está relacionado con esa síntesis de Itzam Na como cielo y tierra, en particular lo escrito en cuatro Ix y cinco Men:

Nacido el Mes, creó el que se llama Día y creó el cielo y la tierra, por escala: agua, tierra, piedras y árboles.

Y creó las cosas del mar y de la tierra.

En el Uno Chuen sacó de sí mismo su divinidad e hizo el cielo y la tierra.

En el Dos Eb hizo la primera escalera, para que Dios bajara en medio del cielo y en medio del agua. No había tierra, ni piedras, ni árboles.

En el Tres Men hizo todas las cosas, la muchedumbre de las cosas de los cielos y las cosas del mar y de la tierra.

En el Cuarto Ix sucedió que se inclinaron uno sobre otro el cielo y la tierra.

En el Quinto Men sucedió que empezó a trabajar todo.

En el Seis Cib sucedió que hizo la primera candela y así fue que se hizo la luz donde no había Sol ni Luna.

En el Siete Aban [Cabán] nació la primera tierra, allí donde no había para nosotros antiguamente.⁶³

⁶² Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 270, ofrece como ejemplos gráficos el panel de la Cruz Foliada de Palenque, fig. 2, p. 259; el panel de la Cruz de Palenque, fig. 3, p. 260, y diversas representaciones de Itzam Na, fig. 4, p. 264.

⁶³ Libro de Chilam Balam de Chumayel, traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, pp. 117-120.

El relato continúa con la creación del inframundo, el viento, las piedras y árboles, el hombre, etcétera. Lo que me interesa destacar es, por un lado, la sacralidad de tiempo y espacio y, por otro, el que al “juntarse” cielo y tierra (Itzam na e Itzam Cab) todo empezó a funcionar en el cosmos, permitiendo así la creación del hombre.

Me parece que lo anterior está relacionado con el signo del decimo-séptimo día de los calendarios mexicanos, *ollin*, “movimiento rodante”. Este signo, combinado con el número 4, significaba, según Seler, “todo se mueve, todo se tambalea”; expresión de “la transición del Cielo a la Tierra, el hundirse en la tierra o el surgir de ella”. Asociado también al cuarto signo *cuetzpalin* “lagartija” o iguana, símbolo de la potencia creadora.⁶⁴

Thompson,⁶⁵ al referirse a la diosa de la Luna, dice que los mayas de las tierras bajas y los de Chiapas la llaman *u* o *uh* (vocablo que remite a “mes” lunar), pero que en kekchí, pokomchí y pokomán la nombran *po*, término que muestra relación con las designaciones en mixe, *po’o* y zoque, *poya*.

Los actuales grupos mayas dan a la Luna los siguientes títulos: Nuestra Madre, Madre Santa, Señora y Abuela.

En Yucatán se consideraba a la Luna, con el nombre de Ix Chel, patrona del parto, la procreación y la medicina. Según Landa,⁶⁶ era celebrada en el mes *Zip*, pero desde el mes anterior, *Uo*, se empezaban los preparativos de su fiesta y durante este tiempo se bailaba la danza llamada *Okotuil* o danza de la Luna. La celebración del mes *Zip* corría a cargo de médicos y hechiceros acompañados de sus esposas, en la casa de uno de ellos que había sido elegido con un año de anticipación; allí sacaban sus envoltorios de medicinas que contenían, entre otras cosas, pequeños ídolos de Ix Chel. Terminada la ceremonia con los envoltorios y con éstos a cuestras, bailaban la danza de *Chan-tun-yab* y a continuación comían y bebían, y sorteaban la fiesta para el año siguiente.

⁶⁴ Seler, *op. cit.*, pp. 12 y 16-17.

⁶⁵ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 296.

⁶⁶ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13), 1973, pp. 92-94.

La Luna, como patrona de las enfermedades, era nombrada Acna. En sus comentarios al *Códice de Dresde*, Thompson⁶⁷ explica las relaciones entre Luna-enfermedad en el concepto de los mayas, así como entre diversos tipos de enfermedades.

Al mismo tiempo, los mayas relacionaban y relacionan a la Luna con el agua. Por ejemplo, los cakchiqueles creen que es dueña del lago de Atilán y que mora bajo sus aguas; los tzotziles de Chenalhó la consideran diosa de los lagos. En un relato sobre el origen del Sol y la Luna recogido por Montoliu Villar en Izamal, Yucatán, se lee:

Señor Iguano y Señora Iguana vivían en un pozo. Por la noche salían a pasear a la orilla del mar. Una noche encontraron en la playa dos huevecillos. Entonces pensaron guardarlos. Para calentarlos los enterraron en la arena. El Sol de aquella época ya estaba muy cansado, la corona le pesaba mucho y estaba muy caliente. Decidió darse un remojón y se zambulló en el mar. El agua que alzó causó un diluvio. Todos murieron, pero los huevecillos enterrados en la arena se salvaron. Un día se abrieron y nacieron dos niños. El niño dormía en un árbol y la niña se metía en un cenote. Desde el árbol el niño vio a Señor Iguano y Señora Iguana como hacían cosas con la arena del mar. Hicieron las montañas, los valles, los árboles y otras cosas. Pero no había sol y la tierra estaba muy mojada. Señor Iguano llamó al niño y le dijo que si quería ser el nuevo Sol. El niño le dijo que sí pero que quería que la niña que dormía en el cenote subiera con él al cielo pues no quería estar solo. Entonces los niños se convirtieron en el Sol y la Luna, Pero la tierra seguía mojada y los hombres comían peces crudos. Entonces el Sol y la Luna alumbraron la Tierra 40 días y 40 noches hasta que ésta se secó y crecieron las plantas comestibles. El Sol le dijo a la Luna que ya no podían seguir juntos porque enviaban demasiada luz y calor a la Tierra. Entonces el Sol comenzó a salir en el día y la Luna en la noche. Cuando no hay Luna es porque la niña se queda dormida en el cenote.⁶⁸

⁶⁷ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde...*, pp. 122 y ss.

⁶⁸ Montoliu Villar, *Cuando los dioses despertaron*, p. 82.

De acuerdo con Thompson, la Luna es también diosa de la Tierra, su día corresponde a *Cabán*, “Tierra”: “su glifo tiene por principal elemento una suerte de signo de interrogación con una cola ondulada, aceptado generalmente como representación de un rizo de cabello, símbolo de las mujeres en general y de la diosa lunar en particular, que era la mujer, la primera mujer del mundo y la madre de los humanos”.⁶⁹

Varios grupos mayas actuales, como los kanhobales y los huastecos la consideran diosa de la Tierra. El autor multicitado dice que la diosa Tlazolteotl de los nahuas, llamada también Toci, “Nuestra Abuela”, o Teteo Innan, “Madre de los Dioses”, que al parecer era una deidad lunar huasteca, era también diosa de la Luna, de la Tierra, patrona del alumbramiento, la medicina y el tejido.⁷⁰ A juicio de Thompson:

[...] la creencia de que la luna era también diosa de la tierra y sus productos es antiquísima y probablemente estaba muy difundida por el horizonte del período Formativo, pero perdió terreno en muchas partes del ámbito maya en favor de los cultos rivales del joven dios del maíz y de las manifestaciones divinizadas del reptil terrestre.⁷¹

El mismo autor la identifica en Ix Chebel Yax, diosa O, esposa del dios creador, la auténtica patrona del tejido que en su glifo tiene una madeja de algodón. En resumen, y en palabras de Thompson:

⁶⁹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 300-302.

⁷⁰ Entre los zapotecas se veneraba a Coquebila, “Señora del Centro de la Tierra”; a Pichinto, tal vez la diosa Huichanatao, esposa de Pitao Cozaana, “El engendrador”, asociada a la medicina, los niños, el parto, diosa de la creación, también asociada con el algodón y el tejido y recibía también los nombres de Pitao Huichaana y Cochana. Joseph W. Whitecotton, *Los zapotecas. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 179-191. Véase también Heinrich Berlin, “Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México”, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, pp. 8-89, textos de H. Berlin, G. Balsalobre y D. de Hevia y Valdés, México, Ediciones Toledo, 1988, pp. 18-25; José Alcina Franch, “Los dioses del panteón zapoteco”, *Anales de Antropología*, IX, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1972, pp. 9-43.

⁷¹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 301.

En las tierras bajas, los mayas creían que la Luna era la esposa del Sol. Era la patrona de las mujeres en general, de la preñez, el parto y la procreación. Diosa de la medicina y las enfermedades también, como tal aparece en almanaques que tratan de enfermedades en los códices de Dresde y Madrid. Estaba relacionada con los lagos, las fuentes y las aguas subterráneas; y es probable que otrora fuera aceptada en un vasto ámbito por patrona de la tierra y sus productos.⁷²

La existencia de un *corpus* cultural mesoamericano, del cual apenas tomé como ejemplo lo relativo a mexicas y mayas, me parece permite interpretar lo relativo a una versión que sobre el mito de la Piombacwe, “Vieja que se quema”, recabé entre los zoques damnificados por la erupción del volcán Chichonal en 1982; volcán en el que la diosa reside. La Piombacwe es descrita como una joven atractiva, provista de un cinturón de serpientes y aretes de coralillo; asimismo, dicen los zoques, empieza el día siendo niña o joven y conforme transcurre éste va envejeciendo hasta convertirse en una anciana al llegar la noche.⁷³

La extensión del culto a Jantepusi llama dentro del territorio mesoamericano habla también de su importancia como deidad principal, la engendradora por excelencia. Preuss⁷⁴ recogió entre los nahuas de Durango en 1907 una serie de mitos y cuentos, en una buena parte de los cuales la protagonista es Tepusilam, identificada como el monstruo de la tierra. En la introducción a esta obra, Elsa Ziehm⁷⁵ hace un detallado estudio de las narraciones y sostiene que Tepusilam puede equipararse a Izpápálotl y a la Vieja Madre de la Tierra bajo la apariencia de Cipactli, y también señala su enorme poder de metamorfosis, por lo que puede aparecerse a los hombres bajo cualquier forma.

⁷² Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 303.

⁷³ Pueden leerse varias versiones del mito de Piombacwe en Báez-Jorge, Rivera Balderas y Arrieta Fernández, *Cuando ardió el cielo...*, pp. 69-85, y Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas...*, pp. 291-321.

⁷⁴ Konrad T. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, edición e introducción de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección INI, 14), 1982.

⁷⁵ Elsa Ziehm, “Introducción”, en Preuss, *op. cit.*, pp. 9-72.

En su trabajo sobre los “Nombres calendáricos de los dioses”, Caso⁷⁶ nos dice que 1 *Cipactli* era el nombre de Ilamatecuhtli y de Mictecacíhuatl, el 7 *Coatl* servía tanto para referirse a Chicomecóatl como al maíz; 9 *Izcuintli* correspondía a la diosa de los lapidarios y a Chantico o Quaxolotl, quien se transformó en lobo y era además compañera de 1 *Cipactli*. Aquí conviene recordar lo declarado en uno de nuestros procesos por Nicolás de Santiago en su primera comparecencia: “la que llaman “guarda de Xiquipilas” la veían entrar [al cerro] en figura de coyote”.⁷⁷

Caso dice también que en 1 *Xochitl* nació la diosa Tlazolteotl en Tamoanchan o Chalchichuacan y que entre los quichés este nombre calendárico correspondía a la pareja creadora Hun Ahpu Vuch y Hun Ahpu Utiu 1 *flor*, “tlacuache”, 1 *flor* “coyote”. Tlazolteotl, como diosa de la Tierra, representaba el *Tlalli yollo*, el corazón, el interior de la Tierra, según Seler, asimismo dice que su insignia era una nariguera en forma de media luna. El mismo autor, al analizar el Tonalámatl, dice:

El tercer cuarto del Tonalámatl significaba para los mexicanos la tercera región del mundo, el Oeste. Lo llamaban el Cihuatlampa, “la región de las mujeres”, pues lo consideraban como morada de las difuntas deificadas, de las *cihuateteo*, las almas de las mujeres muertas en el parto, que según sus creencias formaban la contraparte de los guerreros cautivos y sacrificados. Al mismo tiempo, el Oeste era el reino de la diosa de la tierra —identificada hasta cierto punto con aquellas mujeres divinas— y, además, la región en que el Sol descendía al recinto de los muertos y en la cual se encuentra el agujero en la Tierra, la cueva de la cual surgieron los primeros hombres. Era pues, el Tamoanchan, la casa del descender, la casa del nacimiento, y, precisamente por esta razón, el lugar del origen del maíz, el Cincalli, la casa del maíz: pues la tierra es la que produce el maíz y toda la vegetación.⁷⁸

⁷⁶ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 6), 1967, pp. 187-199.

⁷⁷ AHD, 1685, f. 37v.

⁷⁸ Seler, *op. cit.*, pp. 24-25.

Este texto apoya la idea de que el nombre de “Madre de la Tierra y de los Dioses” cobra sentido si consideramos que en el pensamiento indígena todas aquellas “manifestaciones” de la Tierra, como flora, fauna, fenómenos atmosféricos, terremotos y accidentes geográficos, fueron deificados. Así, por ejemplo, la diosa, bajo la advocación de Centeotl como numen de la agricultura, regía a los Cinteteo, “dioses de las mazorcas”, que eran representados como Iztaccinteotl (maíz blanco), Tlatlauhacinteotl (maíz rojo), Cozauhacinteotl (maíz amarillo) y Yayauhacinteotl (maíz negro o morado), por lo que, en el ritual dedicado a Xochiquétzal, cuatro sacerdotes de Chicomecóatl arrojaban maíz de los cuatro colores hacia los puntos cardinales.

Según Seler, el signo ollin “movimiento rodante”, con que se inicia la columna 17 del *Códice Borgia*, significa:

El hundirse en la tierra, pero que entre los mayas se asociaba directamente con la tierra y, sobre todo, con el terremoto. De acuerdo con ello, vemos en esta columna del *Códice Borgia*, tanto en la división inferior como en la de arriba, a la diosa del fuego, que es al mismo tiempo la diosa de los temblores. En la división inferior sostiene en la mano una sonaja, *ayacachtli* (el temblor suele anunciarse con un trueno subterráneo); en la división superior lleva un hacha de piedra y lleva también un pedernal.⁷⁹

La figura 138 que reproduce Seler del *Códice Nutall* representa a “Nahui ozomatli, 4-Mono, dios de los volcanes y los terremotos, tocando el atabal, Huéhuetl, y blandiendo la sonaja, Ayacachtli”. Aquí conviene volver al documento antes señalado. Nicolás de Santiago dijo que su “padrino”, Juan Sánchez, se convertía en mono en el interior de la cueva y bajo esa forma hablaba con Jantepusi Ilama. Por otra parte, en las versiones del mito de Piombacwe recogidas por Báez-Jorge, se dice:

En *pokocak*, otro cerro encantado vive *tunsawi* (“uno mono”), un hombre “que nadie vio, pero que antes era el patrón del pueblo de Chapultenango”.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 39-40, figs. 138-139.

Tunsawi evitó las insinuaciones amorosas de *piowacwe* (“vieja que se quema”, según la traducción de un informante de Chapultenango), anciana con dientes en la vagina que pretendía casarse con él. Por ello *piowacwe* “se enojó y se volvió volcán; cuando está enojada tiembla la tierra”.⁸⁰

Varias versiones del mito de Piombacwe hacen alusión a sus casas. Además del Chichonal se mencionan como residencias suyas el volcán Tacaná en Guatemala y el Popocatepetl e Iztacíhuatl.⁸¹ Resulta de interés mencionar que Mullerried⁸² reportó la existencia de un cerro volcánico en las inmediaciones de Cintalapa, al noroeste, el “Cerro Baúl”, y en su mapa 6 también señala rocas volcánicas en el cerro de Mispilla, cerca de Venustiano Carranza y Copanaguastla. Me pregunto si existió alguna relación entre estos volcanes ya inactivos y el culto a la Diosa Madre. La existencia de rocas volcánicas en las cercanías de Copanaguastla, el reporte de fray

⁸⁰ Báez-Jorge, Rivera Balderas y Arrieta Fernández, *op. cit.*, p. 62.

⁸¹ En la región de los Tuxtlas, Veracruz, formada por una cadena de volcanes, el más alto de los cuales es el San Martín (que entró en erupción por última vez en 1783), la gente de la zona organizó procesiones y dirigió plegarias a Nuestra Señora del Volcán, venerada todavía en el Lago de Catemaco como patrona de toda la región, y que es una imagen de la Virgen María de la advocación del Carmen. Miguel Covarrubias, *El sur de México*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección INI, 9), 1980, pp. 47-48.

⁸² Federico K. G. Mullerried, *Geología de Chiapas*, 2ª ed., México, Gobierno del Estado de Chiapas (Colección Libros de Chiapas, 5), 1982, pp. 108-109. El autor (pp. 157-158) señala que en el municipio de Cintalapa se había observado magnetita en una hacienda llamada La Razón, a 15 kilómetros al suroeste de Cintalapa. Según este autor, el mismo mineral aflora en las cercanías de Venustiano Carranza. Traigo esto a colación pues en un trabajo arqueológico, llevado a cabo por Pierre Agrinier, *The Early Olmec Horizon at Mirador, Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 48), 1984, justamente en la región del valle de Cintalapa-Jiquipilas, en los sitios Plumajillo, Alianza, San Pedro el Viejo, Ocotlán y Bélgica, se encontraron unos cubos perforados en todas sus caras de mineral de hierro, cuyo análisis mostró que contenían magnetita e ilmanita. Uno de los pozos de prueba de 2 x 2 metros arrojó más de 2 000 pedazos del material; estos cubos metálicos estaban asociados a figurillas del tipo *baby face* del preclásico medio. Hasta ahora no se ha podido determinar su uso, una de las propuestas es que fueron usadas como amuletos por sus propiedades magnéticas. Thomas A. Lee (comunicación personal) sugiere que podrían ser recipientes para taladro de fuego. Cubos de éstos fueron encontrados asociados a ofrendas en los lejanos sitios olmecas de Tres Zapotes y San Lorenzo. Siendo un producto de la Madre Tierra, podría estar asociado a su culto desde las épocas más tempranas de ocupación del área, sobre todo si se recuerda su relación con el nombre de Jantepusi Ilama, “vieja de hierro”.

Domingo de Ara⁸³ acerca de una deidad femenina llamada en tzeltal Alaghon, “la engendradora”, y lo asentado en el proceso con respecto a que Jantepusi Ilama había destruido Copanaguastla, parecen indicarlo.

Respecto al dato de que este último pueblo fue destruido por plagas (que según los dominicos fueron enviadas por Dios como castigo por su idolatría, justamente por venerar a Alaghon, colocando un ídolo que la representaba detrás de la imagen de la virgen del Rosario, patrona cristiana del pueblo), conviene recordar que en el pensamiento indígena algunas enfermedades proceden directamente de los dioses. Los tzeltales de Copanaguastla fracasaron en su intento de sustituir a Alaghon por la Virgen. Y según descubriera Margil de Jesús en la región de Suchitepéquez, Alaghon correspondería a Elmucan o Xmucané.⁸⁴ La engendradora por excelencia, a decir de fray Francisco Ximénez.⁸⁵

Si, a la luz de tales consideraciones, retomamos nuestros documentos, vemos que, al igual que la Ixchel-Acna maya y la Toci-Tlazolteotl nahua, podría pensarse que la Jantepusi Ilama venerada en el cerro de Jayca en Jiquipilas era patrona de la medicina y las enfermedades; así lo sugieren los testimonios de los inculpados que se dedicaban a practicar la medicina: María Sánchez, Nicolás de Santiago y Antonio de Ovando, quien se querelló contra el anterior durante el proceso (por inmiscuirse en su campo de actividad y quitarle los pacientes), acusándolo de ser causante de enfermedades en su pueblo de Ocozocoautla.

Conviene recordar aquí algunas de sus declaraciones; por ejemplo, cuando acusaba a De Santiago por haber dicho en la cárcel que si salía vivo de ella “había de comer mi cuerpo vivo, y digo señor que mas que

⁸³ Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH (Monografías, 2), 1985, pp. 212-213.

⁸⁴ Daniele Dupiech-Cavaleri y Mario Humberto Ruz, “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché en 1704”, *Estudios de Cultura Maya*, XVII, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 1988, pp. 224 y 258.

⁸⁵ Domingo de Ara, *Vocabulario de la lengua tzeltal según el orden de Copanabastla*, edición de Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 4), 1986, pp. 27-28.

me mate por defender a mi pueblo de gente de mal vivir”, añadiendo que, más que curar, dañaba a la gente. En otra parte acotó que él visitaba el cerro en calidad de médico y curandero, y que había hablado con la “Vieja”, quien le dijo que si renegaba de Cristo le ayudaría y puso en su mano una especie de sebo que servía para curar. Tal vez todos los demás curanderos del valle de Jiquipilas-Cintalapa y de otras regiones asistían al cerro tanto a rendir culto como a solicitar ayuda para su profesión, sin embargo, los datos no me permiten más que suponerlo.

De lo que no cabe duda es de que la figura de la diosa no pasó desapercibida ni siquiera para aquellos escritores situados fuera del ámbito de la crónica, aun cuando metamorfoseada en hechicera y dotada de parafernalia occidental. Así, en 1591 Antonio de Saavedra se refería a una bruja mexicana que con el nombre de Tlantepuzylama hacia revelaciones sobre el pasado, presente y futuro; para poder llevar a cabo sus pronósticos preparaba un ungüento que entre otras cosas contenía: uñas de zurdo, caspa de una mujer tísica y lágrimas de una mujer con suegra; una vez que se aplicaba el ungüento y había consumido un trozo de peyote, ordenaba al Diabolo que le revelara el futuro.⁸⁶

Toros y serpientes: otras manifestaciones lunares

El documento de Jiquipilas, recordémoslo, hablaba también, además de la imagen de la Vieja de fierro, de otros dos ídolos: uno en forma de serpiente y otro de figura de toro (que a decir de otros declarantes no serían representaciones sino animales vivos). Abordemos su simbolismo dentro del contexto del documento después de recordar que la serpiente es considerada símbolo de la energía y está asociada con el principio femenino. Las serpientes cornudas se refieren a lo primigenio

⁸⁶ Apud Winston A. Reynolds, *Espiritualidad de la conquista de México. Su perspectiva en las letras de la Edad de Oro*, traducción de Antonio Llorente, Granada, Universidad de Granada-Consejo Superior de Investigación Científica, 1966, p. 182.

y a las fuerzas cósmicas.⁸⁷ En Mesoamérica están directamente vinculadas con el agua.

Entre los pueblos zoques de Chiapas dicha relación serpiente-agua-cueva es evidente. Ejemplo de ello son los relatos recogidos por los Cordry⁸⁸ entre los habitantes de Tuxtla Gutiérrez alrededor de 1940. Apuntan que los zoques tuxtlecos creían en la existencia de una serpiente gigante de siete cabezas llamada Tsahuastan. Ésta habitaba en las cumbres de las montañas y para transportarse de un cerro a otro requería de la ayuda del moyó o bola de fuego, auxiliado por su látigo de serpiente. Cuando la Tsahuastan está en el aire viaja con grandes nubes y emite un sonido agudo. En cualquier lugar que caiga forma un lago. Según los indios de Tuxtla, viaja constantemente entre el Mactumatzá (cerro al sur de la ciudad) y El Sumidero (al norte). Sus ayudantes, los moyó, habitan en las montañas, dentro de las cuevas que comparten con los espíritus de las montañas, que a su vez viven en las pozas que hay en el interior. Se considera que los moyó son muy viejos, sin embargo, parecen niños de unos diez años; se sientan en los árboles porque no pueden pisar el suelo, para volar necesitan de su látigo y se transportan a una velocidad vertiginosa.⁸⁹

Recordemos que en nuestro documento se mencionó la existencia del moyó (aunque no con este término), cuando presentó su denuncia Antonio Elías, que declaró haber oído decir que una noche vieron pasar una bola de fuego desde un toril hacia el río, a la cual perseguía un mulato llamado Mateo de Morales, que iba desnudo.

Báez-Jorge recogió entre los zoques de Chapultenango algunas tradiciones que explican el origen de la lluvia y su relación con serpientes y montañas, ideas muy similares a las de los zoques tuxtlecos. Uno de sus textos dice:

En los cerros hay muchas serpientes grandes, para allá se van cuando hay lluvia, se suben a los árboles. Oíamos a los viejitos [decir] que las serpientes

salen de los árboles y se suben a las nubes, se van subiendo para arriba y llegan al cielo, luego se vuelven rayo y trueno (*neñaksumo*) y van siguiendo la nube: se llaman *nepiowturi*. Andan en las nubes las serpientes como rayo.⁹⁰

Según Thomas, los zoques de Rayón creen en una serie de espíritus de la naturaleza entre los que se cuentan: el dueño del relámpago (Muh hu'but), el del viento (Sawah'but) y el de la lluvia (Tuh'put), los cuales pueden enfermar a la gente, asustándola.⁹¹ En otro trabajo⁹² agrega sobre tales creencias en los espíritus de la montaña que los que pueden vivir en cuevas, en las partes escabrosas o en las montañas son capaces de adoptar alguna forma animal, entre las que menciona: culebra con cuernos, perro o jaguar. Además pueden cobrar forma humana. Estos espíritus poseen "sirvientes" como armadillos, perros, víboras, negros o la imagen de algún santo, y son capaces de manipular los rayos.

Los zoques de Rayón usan el término *ko-suk'put* ("montaña + hombre") para cualquier entidad que esté asociada con un área natural, tales como cuevas, pozos, lagos o cerros. A decir de Thomas: "La asociación de culebras con cuernos con fenómeno-agua y fenómeno-cueva sobrepasa la imagen de correspondencia" y nos ofrece un relato que ejemplifica esto.⁹³

Entre los mixes, parientes lingüísticos de los zoques, y sus vecinos geográficos, existe la creencia en una serpiente cornuda sobrenatural que vive debajo de la tierra, cuando se despierta y se mueve suceden los temblores; también está asociada a los diluvios y las inundaciones; se le asocia con las trombas, que ellos llaman "culebra de agua".⁹⁴

Por lo que hace al toro, según el diccionario de Cirlot⁹⁵ es el símbolo de la Tierra, de la madre y del principio húmedo como del cielo y el padre. En el

⁸⁷ Báez-Jorge, Rivera Balderas y Arrieta Fernández, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁸⁸ Norman D. Thomas, *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 166), 1974, p. 80.

⁸⁹ Norman D. Thomas, "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón", en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975, p. 21.

⁹⁰ Thomas, "Elementos precolombinos...", pp. 234-235.

⁹¹ Walter S. Miller, *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956, pp. 205-206.

⁹² Cirlot, *op. cit.*, p. 445.

⁸⁷ Cirlot, *op. cit.*, pp. 407-411.

⁸⁸ Donald B. Cordry y Dorothy Cordry, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas*, México, México, Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa Librero Editor, 1988.

⁸⁹ Cordry y Cordry, *op. cit.*, pp. 92-93.

próximo Oriente se le asociaba al Sol y a la Luna (pues sus cuernos significan la fase creciente). Los toros negros están relacionados con el cielo inferior y la muerte. Las vacas también están asociadas a la Tierra y a la Luna, apunta el autor, que menciona varias diosas lunares con cuernos, para luego asentar que cuando “ocupa la zona de comunicación entre los elementos del agua y el fuego, parece simbolizar el paso entre el cielo y la tierra”.

En el contexto de nuestro documento, parece referirse a su significado lunar y asociado con los cuernos de la serpiente al agua; aunque hay que tener en cuenta que también podría estar sustituyendo al ciervo, *mazatl*, signo del séptimo día del Tonalámatl, que simboliza la sequía y que es identificado con el Sol;⁹⁶ sin olvidar que en los códices mesoamericanos, generalmente, se le pinta sin cuernos, esto es lo que inclina a pensar más bien en una asociación con la Luna y el agua, desde luego no hay que olvidar que la región de Jiquipilas-Cintalapa fue desde principios de la colonización del área una zona en que la ganadería recibió un fuerte impulso y en donde se establecieron una gran cantidad de estancias.

Así pues, aunque mientras no aparezcan nuevas evidencias documentales no podemos pasar del nivel hipotético, parecería que al mismo tiempo que se mantuvo la antigua asociación prehispánica serpiente-interior de las montañas (y, por ende, serpiente-deidades femeninas), la cosmogonía local se enriqueció al adoptar la imagen del toro —acaso sustituyendo al venado (animal, recordemos que los mayas asociaban a la diosa lunar Ixchel)— como una manifestación más de las fuerzas femeninas constituyentes del Cosmos. Su vinculación con Jantepusi llama resulta clara al recordar que, si bien se imputó a ésta la destrucción de Copanaguastla, varios testimonios de la época e incluso narraciones contemporáneas, hablan de la aparición de un toro —significativamente invadiendo la iglesia— como premonición de la ruina del poblado.⁹⁷

Un bello texto náhuatl resume las ideas aquí presentadas sobre la Diosa Madre Tierra, cuando apunta:

⁹⁶ Seler, *op. cit.*, pp. 84-85.

⁹⁷ Arthur Rubel, “Dos cuentos tzotziles de San Bartolomé de los Llanos”, *Revista de la UNACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, pp. 79-83.

Había una diosa llamada Tlalteu que es la tierra... [Para hacerla fecunda los dioses le dieron su semilla], por su boca entró el dios Tezcatlipoca y un compañero suyo, el llamado Ehécatl, entró por el ombligo y los dos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra... la diosa tenía por todas partes ojos y bocas con las cuales mordía como una bestia salvaje... [Tezcatlipoca y Ehécatl] se transformaron los dos en dos grandes serpientes. Una de ellas cogió a la diosa de la mano derecha y del pie izquierdo y la otra se asió de la mano izquierda y del pie derecho y, la oprimieron tanto, que se rompió por en medio. De la mitad del lado de las espaldas, hicieron la tierra y la otra mitad la llevaron al cielo... Después de esto, para compensar a la diosa del daño que los dioses le había hecho, los otros dioses bajaron a consolarla y ordenaron que de ella brotaran los frutos necesarios para la vida de los hombres. Para esto, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel creció la yerba menuda y nacieron las flores pequeñas; de su ojos los pozos y las fuentes y las pequeñas cavernas; de la boca, los ríos y las grandes cuevas; de su nariz, los valles y los montes; de sus espaldas, las grandes montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres y no se quería callar más que con aquellos que se le habían entregado, ni quería dar fruto si no estaba regada con sangre de hombres...⁹⁸

Aunque carentes de un texto de tal profundidad literaria, los datos arriba esbozados no dejan duda alguna sobre el hecho de que el culto que a la Diosa Madre dedicaban los zoques de los valles de la Depresión Central de Chiapas, aun a fines del siglo xvii, formaba parte de un complejo cultural mesoamericano que muestra la importancia de tal deidad y su arraigo a nivel popular. Arraigo de tal magnitud que hizo infructuosos los intentos de obispos y curas por erradicar el culto; otra muestra más de la tenaz resistencia que ofrecieron los zoques por preservar lo propio, aun cuando para lograrlo tuvieran que centrar sus afanes en el seno amoroso de la Madre tierra.

⁹⁸ Miguel León Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 414.

La transmisión del conocimiento

He mencionado páginas atrás que durante el proceso de conquista uno de los objetivos fue la aniquilación de la alta jerarquía política y religiosa de los pueblos mesoamericanos, asimismo ejemplifiqué cómo fueron perseguidos por los religiosos aquellos sacerdotes indios que trataban de mantener vivos los antiguos cultos. Y si bien esto sucedió principalmente en las ciudades y pueblos grandes, he señalado también que en los pequeños poblados, y en aquellos alejados de los centros de control hispano, sobrevivieron los sacerdotes aldeanos, los especialistas del ritual, quienes tuvieron mayores posibilidades de transmitir sus conocimientos a la comunidad.

Una de las razones por las que los evangelizadores se ocuparon en investigar la religión prehispánica y su práctica fue el conocer, con la mayor precisión posible, aquello arraigado en la mente de los indios que tendrían que erradicar. En las fuentes son constantes las afirmaciones de los obispos en el sentido de haber logrado combatir con éxito las prácticas paganas; lo interesante es que tal afirmación se repite de un prelado a otro, haciendo hincapié en el fracaso de sus predecesores. Cuando se suponía que por fin los indios habían abandonado las prácticas paganas y se habían convertido, no faltaba un caso que procesar que demostrara lo contrario.

Los procesos aquí descritos y analizados son sólo una pequeña muestra de la actividad inquisitorial llevada a cabo por los diocesanos chiapanecos y sus provisos, con toda seguridad hubo muchos más documentos que dieran cuenta de ello en el archivo del obispado, muchos perdidos para siempre por destrucción debida a plagas y otros por el saqueo. A pesar de ser pocos y de tratar diversos tópicos, los que perduraron ofrecen datos de gran interés para comprender las formas de etnorresistencia de los grupos indios de que se ocupan y de cómo lograron conservar algunas tradiciones señaladas por la “ley de sus mayores”.

Es claro que, de acuerdo con la cosmovisión mesoamericana, el cosmos estaba habitado por los dioses, que moraban en los niveles supra e infraterrestres y que se manifestaban en la superficie de la tierra, lugar donde el hombre debía propiciarlos para obtener sus favores.

Diversas fuentes coloniales, en efecto, nos hablan de que prácticamente toda la vida y las actividades humanas requerían de rituales. Los había para todos los periodos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte; para el ciclo agrícola, desde la preparación de la tierra hasta la cosecha; para las actividades comerciales, para la caza y la pesca; para el desempeño de cargos políticos y religiosos; para curar la enfermedad y conservar la salud; para los oficios, etcétera. Algunos se practicaban a nivel individual y familiar, otros colectivamente; unos podían ser dirigidos por el jefe de familia, mientras que otros requerían de una dirección especializada.

Con la represión religiosa llevada a cabo por la Iglesia, la mayoría de tales rituales dejaron de ser públicos y tuvieron que pasar a la clandestinidad, a la vez que otros fueron reelaborados adecuándose a los niveles permitidos y tolerados, ya porque se llevaran a cabo sustituciones de los dioses por santos católicos, ya porque encubrieran a quien iban dirigidos. Los trabajos etnográficos modernos dan buena cuenta acerca de los que han llegado hasta nuestros días; buenos ejemplos de ello son las obras de Ruth Bunzel⁹⁹ sobre los quichés de Chichicastenango y de Evon Z. Vogt¹⁰⁰ sobre los tzotziles de Zinacantan.

Puesto que en el capítulo en que resumimos los documentos objeto de nuestro análisis quedaron descritos los rituales que se practicaban, haremos aquí referencia a ellos sólo en función de la transmisión del conocimiento.

Lo primero que deseamos destacar es que los textos nos proporcionan información muy sugestiva sobre las formas que los indios encontraron, desde los inicios de la época colonial, para mantener el culto a sus deidades, escapando de la vigilancia y la represión eclesiástica. Esto fue aparentemente muy sencillo, ya que se logró insertar dentro de las nuevas estructuras a los especialistas rituales, conservando así la tradición con una apariencia cristiana. A nuestro parecer, las cofradías jugaron en tal proceso un papel de suma importancia.

⁹⁹ Bunzel, *op. cit.*

¹⁰⁰ Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Veamos los documentos sobre el pueblo de Chiapa. En el primero de ellos, el famoso informe del obispo fray Pedro de Feria, queda muy claro que los chiapanecas habían reinterpretado la institución de la cofradía al formar su famosa “Junta”, como la llamaban los indios (con sus 12 apóstoles y Santa María y Magdalena), encabezada por Juan Atonal, que tanto pesar causó al obispo cuando dice que era “de los más principales indios de aquel pueblo, que debe hacer más de cuarenta años que se bautizó y más de treinta que confiesa y comulga cada un año, a quien los religiosos tenían y yo también tenía”, por aventajado cristiano. No era para menos la preocupación del obispo: Juan Atonal había recibido la instrucción cristiana directamente de los primeros dominicos que llegaron a Chiapa. Así, fray Tomás de la Torre, cuando relata los conflictos con Baltasar Guerra, encomendero del pueblo, quien tenía prohibido a los indios ir a la casa de los frailes, apunta:

Sembraron tan gran temor en el pueblo, y persuadieron a los indios tan de veras que el que en nuestra casa entrase le había de cortar la lengua y las piernas, que burlando ni de verás nadie iba a nuestra casa, ni asomaban a ella, si no fueron Juan Atomal y Francisco Nombio y otro su compañero que siempre sirve en casa. Esto jamás dejaron de vernos y de servirnos, desde el día que entramos allí hasta hoy que ha 13 años.¹⁰¹

Así pues, Juan Atonal y otros habían tenido tiempo más que suficiente para aprender los rituales de la religión cristiana, lo que les permitió reorganizar el antiguo culto con una nueva apariencia, hasta ser denunciados.

Es interesante el dato de las dos mujeres incluidas en la “Junta” y su participación en los rituales celebrados, que aunque no se describen en detalle, muestran una relación obvia con los cultos a la fertilidad.

El documento asienta, en efecto, que los “apóstoles” “usaban” con ellas muchas torpedades y hacían muchas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban. Navarrete,¹⁰² al comentar el texto, supone que este trocarse

hacía alusión al nagualismo. Aunque no descarto tal posibilidad, pienso que bien podría estar haciendo referencia a antiguas ceremonias en que se sacrificaran mujeres y luego los sacerdotes se cubrieran con su piel después de desollarlas, como en los rituales atrás descritos para los mexicas. La afirmación de que “se espiritualizaban y se convertían en dioses y las mujeres en diosas” hace tal vez referencia a convertirse en los naguales de los dioses, pues a continuación dice que ya como deidades enviaban las lluvias. De cualquier manera, no podemos ir más allá de la conjetura, pues la escasez de los datos no nos lo permite.

A pesar de la represión contra esta “cofradía”, unos años más tarde, en 1597, se suscitó de nuevo un caso en Chiapa que ameritó investigación por parte de la Iglesia. En él se describen varios rituales relacionados con el agua y la agricultura. Hay datos sobre el tipo de ofrendas que se hacían y se nos proporciona una lista de deidades donde destaca Motovo que, por sus funciones, ayuda a bien parir a las mujeres y a que se den bien las sementeras; podría ser una deidad femenina.

Las confesiones de los llamados a prestar declaración son reiterativas en el sentido de no saber que hacían mal con las prácticas descritas y que seguían cumpliendo con la ley de sus antepasados, ya que de no hacerlo les llegarían males como enfermedades y pérdida de cosechas. También ofrecen información sobre la forma en que el conocimiento se transmitía de una manera organizada. Aquí conviene recordar lo dicho por Juan Domingo Hipanuya, el anciano jefe del calpul de San Miguel (de más de 70 años), quien tenía más de 40 años de practicar la hechicería, explicando por qué lo hacía dijo que “lo hace porque de sus mayores aprendió a ser ministro de calpul i anssi... [el] oficio”.¹⁰³

Y más adelante insiste en que al ser principal de un calpul se participaba del conocimiento y la organización del culto a sus dioses, apuntando: “los naturales saben celebrar las fiestas que el gobernador de los calpules señala con los principales calpuleros”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, p. 491.

¹⁰² Carlos Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, *Anales de Antropología*, XI, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1974, p. 32.

¹⁰³ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, p. 22.

¹⁰⁴ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, p. 23.

Dijo además que no había un jefe de la organización, sino que era asunto de todos los principales, en lo que coinciden los otros testimonios. Y aunque afirmó asistir a misa, manifestó que no daba a ello ninguna importancia porque “los calpuleros recaudan todo el dinero y la ofrenda que se junta en el calpul para las fiestas”, así que prefería continuar practicando la ley propia del pueblo, de los antepasados, tal como había hecho desde su infancia.¹⁰⁵

Casi 80 años después, en 1676, Domingo Metapí fue acusado de brujo y hechicero por haber causado daño a varias personas en Chiapa; todos los testimonios en su contra concuerdan en que tenía fama de tal en el pueblo, al igual que su padre Diego y otros de sus parientes; asimismo, todos manifiestan que cuando Domingo salía a pedir limosna para las cofradías la gente cooperaba, pues le tenían miedo, después de lo cual y al darles la espalda para irse, arrojaban tierra para evitar ser dañados. El documento no nos proporciona datos sobre dónde aprendió el oficio, que él negó categóricamente practicar; sólo podemos suponer que lo adquirió dentro del seno de su familia, transmitido por su padre u otro pariente, o acaso gracias a su calidad de miembro de la cofradía de su barrio, el calpul de Santiago. Por el testimonio de don Pascual de Morales, cacique del calpul de San Jacinto, quien al tratar de pegar de palos al acusado quedó mal del brazo y fue posteriormente curado por Domingo, parece que éste era huesero o por lo menos practicaba la medicina.

El informe sobre las idolatrías en Tuxtla en 1601 especifica que son los “principales” los conservadores del culto al esqueleto del indio anciano, y el dato que proporcionó Pedro Lucas acerca de que tal esqueleto rotaba (a escondidas) entre varios pueblos zoques, cuyos nombres por desgracia no menciona, nos indica que existía una organización no sólo a nivel local sino regional que, además, era financiada por el pueblo. Los dos testimonios presentados refirieron que la cooperación económica se daba porque se temía a los viejos: naguales y “reputados de principales”. El documento también señala que el esqueleto era guardado con unos ídolos en las afueras del pueblo.

¹⁰⁵ *Idem.*

Las tradiciones recogidas alrededor de 1940 entre los zoques de Tuxtla por los Cordry¹⁰⁶ sugieren que el culto a esta osamenta quizá estaba relacionado con Chalucas, un héroe cultural de los tuxtlecos. En una narración se dice que:

[...] fue uno de esos hombres de hace tiempo que conoció muchas cosas que la gente ahora desconoce. Cuando la gente esperaba lluvia, Chalucas hablaba al *moyó* y la lluvia caía. También era amigo de los *wayacú*, los dueños de la cueva del Mactumatzá. En esta cueva guardaban los *wayacú* todo su maíz, plátanos, piñas, cacao, frijol y otras cosas. Todas estas frutas son mejores y más grandes porque la cueva está encantada.¹⁰⁷

Gracias a una de sus hazañas, el haber destruido a los *yukpún* (unos gigantes negros que las noches de Viernes Santo degollaban a los durmientes del pueblo), Chalucas era celebrado todos los años por los tuxtlecos con una fiesta especial, tradición que según informaron a los Cordry había sido abandonada “porque todo ha cambiado”.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Cordry y Cordry, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁷ Aunque los textos no precisan de qué cueva se trata y en el Mactumatzá hay varias, suponemos que puede tratarse de la conocida como Cerro Hueco, de la que brota un manantial que se desliza por el cerro, misma que en un tiempo abastecía a la ciudad. La cueva se encuentra en los terrenos de El Zapotal que actualmente ocupan las instalaciones del Zoológico Miguel Álvarez del Toro. Otra posibilidad sería una cueva (que no he podido localizar, pero que he oído mencionar en varias ocasiones), que supuestamente está en el camino al pueblo de Copoya, subiendo el cerro. Según se dice, es de difícil acceso y está llena de tesoros. Quien entra en ella no vuelve a salir, pues está encantada y “vigilada” por espíritus. En los relatos recogidos por Donald Cordry y Dorothy Cordry, *op. cit.*, pp. 91-92, se habla de los *wayacú*, “dueños de la cueva del Mactumatzá”, y también de que Chalucas era el único amigo de éstos y además conocería las oraciones para abrir la cueva, por ello tal vez se trate de esta última. En la misma cueva vivían la madre del maíz *Mok-mamá*, mazorca de tres, y el padre del maíz *Mok-hatá*, mazorca de dos, los que fueron robados por chamulas, según la informante, y llevados a San Cristóbal; esto causó malas cosechas y la gente padeció hambre. Entonces unos ancianos fueron a recuperar a *Mok-mamá* y *Mok-hatá*, quienes querían volver a su casa del Mactumatzá. Regresaron, pero volvieron a ser robados por gente de Suchiapa y se quedaron con ellos. Sin embargo, *Mok-mamá* y *Mok-hatá* regresan a visitar Tuxtla y por eso en los tallos de algunas milpas nacen dos y tres mazorcas.

¹⁰⁸ Cordry y Cordry, *op. cit.*, pp. 93-95.

Las narraciones sugieren que Chalucas era un héroe cultural, como lo llaman los Cordry; bien un antepasado del grupo, bien un sacerdote antiguo relacionado con el culto a las deidades de la fertilidad. Creo que la narración de las hazañas de Chalucas y la festividad que se hacían en su honor jugaron un papel importante en la conservación de ciertas tradiciones entre los zoques de Tuxtla, por lo menos hasta la época de la estancia de los Cordry en esa ciudad.

En el proceso de 1678 contra Diego de Vera, indio de Santa María Magdalena de la Pita, acusado de brujo y hechicero y solicitado frecuentemente para que curara enfermos, no encontramos mayores evidencias sobre su aprendizaje del oficio que el haber vivido desde los siete años con Martín de Vera, que lo recogió al quedar huérfano y de quien se rumoraba que era hechicero y utilizaba plantas “diabólicas” en sus curaciones. El acusado dijo que Martín de Vera solamente curaba fracturas, y los testimonios de descargo afirman que su fama como hechicero y brujo se debía a eso. Sin embargo, es posible que tanto Martín como Diego de Vera estuvieran relacionados con los acusados de Jiquipilas del proceso que siete años más tarde llevó a cabo el obispo fray Francisco Núñez de la Vega, pues recordemos que el pueblo de la Pita estaba muy cercano a Jiquipilas. Y podría pensarse que las acusaciones en su contra pudieran deberse, en parte, a no ejercer un oficio para el que estaba preparado, pero esto lo discutiremos más adelante.

Asimismo, el caso de la pesquisa llevada a cabo en Ocelocalco en 1721 no nos ofrece más que escasa información sobre la transmisión del conocimiento, lo que acaso corresponda a que, como varios testigos declararon, de ese pueblo se había sacado y castigado a varios nagualistas, entre los cuales se menciona en especial a Sebastián Hernández, al parecer remitido a Ciudad Real por órdenes de Núñez de la Vega. Basados en esta información, los declarantes dijeron que tal vez los acusados Pedro Gerónimo y Gerónimo Pérez habían sido discípulos de los reprimidos con anterioridad.

El documento ofrece un ritual para la recuperación de la tona perdida por susto en el monte. Nicolás de Fabián indicó cómo realizarlo: era

algo que había visto hacer a su madre, además de haberlo escuchado de varios indios.

Luis Reyes García recogió en 1962 un relato en el municipio de Zongolica, Veracruz, en el que se describe el susto causado por un ataque de serpiente en el monte y el ritual para sanar al enfermo, prácticamente igual al recomendado por De Fabián en 1721. Después de haber sido atendido en una clínica de la mordedura de la serpiente, el enfermo dijo:

[...] pero no me levantaba y enflaquecí mucho, me sequé, y además soñaba que veía venir a la víbora y veía venir a la víbora. Pues así, de esta manera soñaba. Eso me sucedió en junio, a fines de junio, y fue hasta diciembre cuando ahí se encontraba un señor cuyo nombre era Anselmo Xalamihua.

Él sabía la manera de gritar a la tona. Entonces lo fueron a ver y mi hermano lo llevó allá donde tuve el accidente. Me quitó mi camisa aquí y se la llevó. Llegó allá. Antes pidió velas, aguardiente, azúcar, y lo que llamamos flores de ofrenda: doce flores de ofrenda llevó, las hojas del naranjo —de ellas toman tres—, y ahí en su centro colocan una flor de *simpualxóchitl*, y de este modo colocada amarran doce atados.

Allá los colocan sobre la superficie terrestre, junto con la cera y el agua bendita. Con incienso allá inciensan. Él sabe cómo lo hace; él sabe gritar a la tona. Va a platicarle a la tierra.

Y llegaron allá, cerca del lugar del accidente dicen, pues, que allá me encontraron. Vio que allá andaba corriendo, entre las matas de *tepejilote*. Entonces, dicen que llegaron allá. Mi hermano le enseñó en dónde exactamente. Entonces hicieron café. Colocó correctamente las cosas. Sobre la superficie de la tierra hizo su adorno; colocó las velas de cera. Allá habló y habló; pero yo no sé cómo es eso, cuál es la forma en que habla, en que le habla a la superficie terrestre. Al regresar me puso mi camisa. Otra vez vino a colocar flores para mí; de la misma manera en que fue a hacerlo allá, lo vino a hacer en casa. Es todo lo que se hizo. Es entonces cuando tocan la botella; gritan mi nombre y tocan la botella.

Así con esto me fueron a traer, vaya, me fueron a llamar. También el agua que contenía tierra. En el lugar donde tuve el accidente, ahí recogió

tierra y la puso con agua en la botella. Al llegar aquí me la roció y me la hizo beber. Me hizo poner la camisa. Otra vez puso flores para mí en la tierra.¹⁰⁹

En ninguno de los dos casos, ni el colonial ni el contemporáneo, contamos con las oraciones usadas para dirigirse a la Tierra, pero Reyes Gómez recogió entre los zoques de Tapalapa una oración para recuperar la tona, de la que lamentablemente sólo reproduce un fragmento, según él mismo afirma:

Aquí hago presente a un hijo de Dios
aquí lo presento a curar,
es tan sólo una reliquia (retoño, botón de flor)
es tan sólo un angelito,
si acaso aquí se espantó,
si acaso quedó aquí parte de sí,
lo vengo a levantar, a reintegrar;
vengo a levantar el polvo, a barrer
para que Jesucristo me ayude.
Aquí (hasta este mismo lugar)
vengo a soplar su sombra, su alma:
¡cuerpo, toma tu alma! ¡Recibe mis súplicas!
¡Alma, toma tu cuerpo!¹¹⁰

El caso tzotzil de los procesos que aquí reseñamos ofrece muy pocos datos sobre la transmisión de los rituales, pero a pesar de su parquedad resultan muy interesantes. Como mencioné páginas atrás, los rituales estaban dirigidos al Dueño de la tierra y trataban de propiciar la fertilidad. Lo importante es que están vinculados a cargos de fiesta del ritual católico (alférez de San Andrés, Pasión y Carnaval, por lo menos), lo que nos hace suponer que tendrían alguna correspondencia con el antiguo

¹⁰⁹ En Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 19), 1984, p. 216.

¹¹⁰ Reyes Gómez, “Introducción a la medicina zoque...”, p. 347.

calendario ceremonial o el de cultivo, ya que las fechas de estas fiestas coinciden con dos momentos importantes del ciclo agrícola: el carnaval, que generalmente cae en febrero y la Semana Santa, que se lleva a cabo alrededor de abril, lo que coincidiría con los preparativos de la tierra para la siembra y la propiciación de la lluvia, mientras que San Andrés es celebrado el 30 de noviembre, época que corresponde a la cosecha.¹¹¹

En este sentido, cobran relevancia las afirmaciones de los acusados, cuando dicen que tales prácticas estaban basadas en la costumbre de los antiguos y mencionan los nombres de varios “maestros” que guardaban tal doctrina y aconsejaban al pueblo.

La tradición en cuanto a curanderismo y nagualismo era conservada en Ostucán y Sayula por, al parecer, un grupo organizado de “brujos”. En Ostucán fueron denunciados cinco “maestros” y tres aprendices, y en Sayula dos “maestros” que, tal parece, andaban en búsqueda de discípulos, según se desprende de lo declarado por Petrona Villarreal. Ésta fue pedida a sus padres por Juan Villarreal para que le sirviera (desgraciadamente no se establece si eran parientes), y a quien empezó a enseñar oraciones tanto para maleficar como para curar y, a decir de ella, realizó en su presencia prodigios al transformar un objeto no descrito en una culebra que cobró vida. Dijo también que Juan Villarreal tenía en una bolsa tres huesos limpios y unos polvos, lo cual sugiere un envoltorio de curandero, pero no dice, o por lo menos no queda asentado, cómo y para qué utilizaba los huesos y polvos, aunque del contexto se desprende que era para causar daño.

Los “brujos” escaparon de la cárcel convertidos en animales, según dijeron los indios guardianes, versión que fray Domingo Gutiérrez echó por tierra al encontrar que los grilletes estaban limados. Desechó entonces la idea del nagualismo, con lo cual no estuvo de acuerdo el provisor Ordóñez

¹¹¹ Al menos así lo sugieren los ejemplos de los calendarios publicados por Marcos E. Becerra, “El antiguo calendario chiapaneco”, en Marcos E. Becerra, *Por la ruta histórica de México, Centroamérica y las Antillas*, 1, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco-Instituto de Cultura de Tabasco (Biblioteca Básica Tabasqueña, 10), 1986, pp. 116-117, cuadros 7, 8 y 9, según los cuales tales fiestas se celebraban en los meses Sisak (4-23 de febrero), Olalti (10-29 de abril) o en los Chaikin (16-20 marzo, el carnaval, que son los “días perdidos”) y Yashkin (16 de noviembre-5 de diciembre).

y Aguiar, quien estaba firmemente convencido de la existencia de los naguales apoyándose sobre todo en los escritos del obispo Núñez de la Vega.

El más tardío de nuestros casos, el de Tiburcio Pamplona (1801), prácticamente no ofrece información sobre la forma en que se transmitía el conocimiento ritual, pero en él se menciona la existencia de otros cinco “brujos” de Quechula, el nombre de otro de Tuxtla y el de un curandero ladino de este último pueblo. Por otro lado, Pamplona declaró que en “sueños” se juntaba con otros naguales compañeros suyos, a quienes veía pero no reconocía, argumentando que porque no eran de Quechula, sino de los pueblos de Tuxtla y Ocozocoautla; tal declaración tiene interés, pues deja entrever relaciones entre especialistas religiosos de esas tres comunidades.

De los documentos que aquí analizamos, el que sin duda ofrece mayor información sobre la manera en que el conocimiento religioso era transmitido de los especialistas a los nuevos discípulos es el proceso de Jiquipilas de 1685. Esto se debe a la participación directa de fray Francisco Núñez de la Vega (experto inquisidor), quien después de recibir la información recogida por el juez comisionado tomó cartas en el asunto y se trasladó con los acusados a Jiquipilas y Ocozocoautla, con el fin de que fueran ratificadas las declaraciones en su presencia y para confrontar a los acusados con sus delatores, así como para profundizar más en el conocimiento de los hechos.¹¹²

¹¹² Este caso es posiblemente el primero al que fray Francisco Núñez de la Vega se enfrentó durante su gobierno. Recuérdese que estaba en el pueblo de Ocelocalco (Soconusco) durante su primera visita diocesana y desde allí, el 8 de enero de 1685, giró las instrucciones necesarias para la investigación. Terminada su visita a la provincia de Soconusco, regresó alrededor del mes de mayo a Ciudad Real (María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, “Estudio introductorio”, en Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición crítica de María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6), 1988, p. 40. El 13 de septiembre escribió al licenciado De Sotomayor pidiendo le remitiera los autos del proceso y a los acusados; el 6 de octubre tomó personalmente confesión, en Ciudad Real, a Nicolás de Santiago (AHD, 1685, ff. 36v-38), y el 18 de febrero de 1686 se encontraba en Jiquipilas (AHD, 1685, f. 57) interrogando a los hijos de De Santiago y a María Sánchez, y confrontando a De Santiago con las declaraciones de éstos. Tales diligencias le tomaron dos días, pero por las fechas del proceso al parecer permaneció

No nos detendremos aquí en la obra de Núñez de la Vega, pues ya León y Ruz han realizado un excelente estudio introductorio a sus textos.¹¹³ Haremos apenas algunas referencias a sus señalamientos sobre el tema que nos ocupa: la transmisión del conocimiento.

Núñez de la Vega manifiesta su sorpresa al descubrir que, después de casi 200 años de haberse empezado a predicar el cristianismo, los indios chiapanecos habían logrado conservar con tanto vigor sus antiguas tradiciones en materia religiosa. Hace referencia a ello no sólo en el “Preámbulo” a sus *Constituciones Diocesanas* y en su “IX Carta pastoral” sino también en otros escritos.¹¹⁴ Menciona entre los principales medios de conservar la tradición: la memorización de los símbolos y significados de los calendarios, el haber aprendido los indios a leer y escribir y los rituales de iniciación.

Entre los calendarios que menciona haber recogido está uno que probablemente procediera de la zona zoque, que describe de la siguiente manera:

Tienen pintada cierta laguna rodeada de los naguales, en figura de diversos animales, y algunos de los maestros nagualistas tienen por señor y dueño de ellos el Cuculcham, y así para darlos le hacen cierta deprecación, con que le piden licencia, la cual está en lengua popoluca (que llaman *baha* en su primitivo gentilismo), y el obispo la hizo traducir en mexicana.¹¹⁵

Supongo que pudiera proceder del área zoque por el parentesco lingüístico entre las lenguas zoque y popoluca. Sobre la elaboración de los calendarios dice:

en la zona una semana, pues el siguiente acto que consta en la documentación, la comparecencia y declaración de Roque Martín, está fechada en Tuxtla el 28 de febrero, de donde volvió a Ciudad Real, llegando alrededor de la primera semana de marzo, concluyendo en este lugar las diligencias asentadas.

¹¹³ Núñez de la Vega, *op. cit.*, pp. 21-188.

¹¹⁴ Núñez de la Vega, *op. cit.* Véanse los apéndices 4, pp. 203-207; 5, pp. 209-213, y 11, pp. 237-238 del “Estudio introductorio” a su obra. Puede compararse con los descubrimientos de idolatrías en la provincia de Suchitepéquez en 1704 por fray Antonio Margil de Jesús: Dupiech-Cavaleri y Ruz, *op. cit.*, pp. 213-267.

¹¹⁵ Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 290, nota 165.

A los que señalan por maestros, en quienes ha de continuarse aquesta supersticiosa idolatría, les enseñan desde su niñez a decorar los tales caracteres y tomar de memoria las palabras y nombres de sus primitivos gentiles con los naguales que tuvieron y todo lo demás comprendido en los instrumentos escritos.¹¹⁶

Por la manera en que se refiere a los documentos escritos que recogió, da la impresión que se trataba de textos similares al *Memorial de Sololá* o al *Título de los Señores de Totonicapán*; así lo sugiere cuando asienta:

También veneran como señor y guarda del pueblo al indio que hasta hoy llaman en algunas provincias Canamlum, aludiendo al parecer al cuarto hijo de Cham. Y en algunos pueblos del Soconusco se ha usado y usa este apellido de Cham o Canan, y por él conocen algunas familias de los indios, y al que llaman león del pueblo y guarda de él significan con el nombre de Cham. De cuyos descendientes primitivos tienen puestos en sus calendarios los nombres y pintados en papel sus figuras, con diferencia de los que fueron totalmente gentiles, con caracteres raros, y de los que se volvieron cristianos.¹¹⁷

Lo mismo podría decirse de algunas referencias que hace a Votán, de quien dice que además de aparecer en los calendarios recogió un cuaderno histórico en que se narraba una peregrinación, pues, según el autor, “va nombrando todos los parajes y pueblos donde estuvo” y más adelante que era “el primer hombre que envió Dios a dividir y repartir esta tierra de las Indias”. Votán ha sido identificado por Seler¹¹⁸ con el tercer signo del calendario mexicano, *calli*, con el significado de “corazón” o “entrañas” relacionado con Tepeyolotli.

Se nos antoja que, en su *IX Carta Pastoral*, Núñez de la Vega hace claramente alusión a datos recogidos durante el proceso de Jiquipilas. Comparemos, por ejemplo, la descripción de los rituales de iniciación del

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 275.

¹¹⁸ Seler, *op. cit.*, p. 73.

capítulo anterior con esta cita de su texto que se refiere a los rituales de preparación para ser hechicero:

Para enseñar tan execrables maldades primero le hace el maestro al cual ha de ser discípulo, renegar de Dios y de sus santos, y le previene que no les invoque, ni a María Santísima, ni tenga miedo alguno, porque si le tiene no aprenderá el oficio de hechicero. con esta prevención le lleva en diferentes días al monte, barranca, cueva, milpa u otro lugar oculto donde hace el pacto con el Diablo (que ellos llaman concierto o dar palabra) y en algunas provincias usan, para aprender aqúeste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes y puesto el maestro encima llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquitas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra y sale por la parte posterior y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente echando fuego por la boca y ojos y abriéndola se traga al tal discípulo y lo vuelve a echar por la parte preposterior del cuerpo, y entonces le dice su maestro que ya está enseñado. Estas ceremonias en diferentes días, se continúan hasta trece, y cumplido el término le pregunta al discípulo con qué hierbas quiere hechizar, y escogiendo las que le parece, se las entrega y le enseña las palabras de que ha de usar en el ejercicio del oficio, con la diferencia que diga: os mando que salgáis del lugar donde estáis, cuando hubiere de deshacer la hechicería, y que para hechizar diga: os mando que os estéis en tal o tal persona, según la intención que tuviere de maleficarle o conseguir con mujeres y hombres el deleite que deseaba, y si no lo consigue con la persona, la hechiza.¹¹⁹

Aunque nuestro documento no describe el ritual sobre el hormiguero, sí menciona a una serpiente que salía debajo de la tierra y que se

¹¹⁹ Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 755.

aparecía a los que estaban iniciándose. Parecido al descrito por el obispo, el ritual con serpientes y hormigas es mencionado para varios grupos étnicos. Por ejemplo, entre los tojolabales Ruz¹²⁰ recogió información respecto a que, cuando alguno desea establecer una alianza con el Diablo para convertirse en brujo, invoca al Demonio durante la noche, en alguna montaña. Si aquél responde surgirán serpientes a su alrededor que incluso pueden introducirse en su boca; de esta manera se sella el pacto. Rituales similares se practican entre los mopanes, k'ekchís, mayas yucatecos y mames,¹²¹ y entre los “culebreros” popolucas de Sayula, Veracruz.¹²² Ceremonia análoga se practica también en Mecayapan, en donde los brujos se revuelcan desnudos el 24 de junio sobre hormigueros en los cuales vive una nauyaca a la que se considera reina de las hormigas y que al bailar se convierte en una bella mujer.¹²³

Entre los brujos de Sayula existe un tabú lingüístico para referirse al chaneco: debe decirse *coatzín* y en algunos pueblos ni siquiera ese nombre debe mencionarse, se usa la palabra hormiga.¹²⁴ Entre los augurios recogidos por De Sahagún hay uno sobre las hormigas en relación con los brujos, que explica tales creencias y la antigüedad de las mismas:

También se tenía por augurio cuando las hormigas, rojas o negras, bullían en la casa de alguno, hacían hormigueros. Daban a conocer los aborrecimientos de la gente. Decían que cuando eran vistas, quizá alguno de nuestros aborrecedores las había venido a enterrar para nosotros. Así se dice, así se tiene por sabido que lo entierra para la gente el aborrecedor se convierte en hormigas cuando pasa el tiempo. Lo enterrado siempre se

¹²⁰ Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, II, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1982, pp. 59-60.

¹²¹ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1984, pp. 303-304.

¹²² Calixta Guiteras Holmes, *Sayula*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952, p. 214.

¹²³ Guido Münch, *Etnología del Istmo Veracruzano*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 50), 1983, p. 208.

¹²⁴ Münch, *op. cit.*, p. 177.

atribuye al aborrecedor, al que proyecta la muerte a la gente, al que intenta grandes cosas contra la gente; a los inhumanos, a los brujos que se llaman dañadores de la gente. Ellos entierran, ponen las hormigas.

Quando bullen en la casa de alguno, [éste] augura que alguien que le es hostil le proyecta la muerte. [El brujo] desea, le desea, desea para él la muerte, que se pierda. Así provoca ira, así indigna, así inquieta. Con esto estaban en pie corazones y rostros de la gente. Así oprime. Con esto [el que recibió el augurio] ya no tiene quien le ayude.¹²⁵

Entre las víboras que viven en hormigueros está el falso coral (*Lampropeltis triangulum*),¹²⁶ que es inofensiva y frecuentemente se confunde con el verdadero coral, los colores de sus anillos, blanco amarillentos entre negros y rojos, correspondería a la descripción de Núñez de la Vega.

Creemos que el ritual presentado por el prelado corresponde al que menciona el documento, pues al parecer no toda la información obtenida de los procesados quedó asentada, por un lado la descripción contenida en el proceso sólo refiere lo sucedido durante tres de las noches de iniciación aunque se afirma que el ritual continuaba (el obispo dice que duraba 13 días). Con toda seguridad el diocesano continuó interrogando a los reos una vez que los tenía recluidos en diferentes conventos de religiosos de Ciudad Real.

La ceremonia de presentación del individuo, con su nagual al pie del cerro de Jayca o San Lorenzo, es muy parecida a la descrita por Núñez de la Vega al marqués de los Veles (prácticamente como aparece en el documento), cuando dice:

Va también incluso un cuaderno donde están pintadas las figuras de algunos animales, de sapos, monos y culebras, que daban por naguales a los niños haciendo el pacto implícito con sus madres al parirlos y después

¹²⁵ Alfredo López Austin, *Augurios y abusiones*, introducción, versión y notas de..., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Textos de los informantes de Sahagún, 4), 1969, p. 49.

¹²⁶ Miguel Álvarez del Toro, *Los reptiles de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Historia Natural, 1982, p. 168.

que tenían algún uso de razón les mostraban en los montes su animal nagual diciéndoles que aquél era su fortuna y habían de llamarle para que les ayudase, y les hacían explícitamente ratificar el pacto para irlos instruyendo en la superstición, y si reconocían al muchacho medroso en a[bra]zarse con su nagual, que por arte diabólica se lo domesticaban a la vista, aunque fuese un tigre o una culebra, le daban de mano y lo dejaban diciéndoles a sus padres que no era a propósito para tener fortuna.¹²⁷

Por otro lado, el obispo señala que los llamados “médicos y curanderos” no son tales, sino que realmente se desempeñaban como “maléficos, brujos, encantadores y hechiceros”, quienes sólo curaban en apariencia, pues lo que en verdad hacían era causar enfermedades y muertes, y que siempre se enseñaba a tres individuos, los que actuaban de acuerdo entre sí y con su maestro. Los conocimientos podían ser memorizados por aquellos que no sabían leer y escribir, sin embargo, algunos sí sabían y recibían por escrito los conjuros y oraciones.¹²⁸ A este respecto apuntó en su carta al presidente del Consejo de Indias, Marqués de los Veles, sobre los nagualistas:

[...] pues ninguno [sin] saber leer y escribir ha sido comprendido en magisterio tan diabólico y sólo por es [...] en un libro que con mucha facilidad se escon[de] puede cundir y cunde superstición tan infernal, y así tiene gravísimo inconveniente el que los indios aprendan a leer y escribir generalmente en escuela pública, sino precisamente aquellos que son necesarios para cantores de la iglesia.¹²⁹

Aunque no hemos podido traducir correctamente el nombre indígena del cerro de San Lorenzo, y por lo menos, hasta donde he indagado con personas de Jiquipilas, nadie recuerda el nombre de Jayca o Hacaynoczacc, parece ser que hace referencia a escribir o escritura. En la lengua

¹²⁷ Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 210.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 755.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 210.

zoque de Copainalá, escribir se dice *jayu*, en popoluca de Sayula *ja'y*, y en mixe de Totontepec *ja'a*. Tal vez podría traducirse como cerro de la escritura o del escritor.¹³⁰ *Cotzac* significa cerro. Lo que no podemos asegurar es si el nombre lo recibió en relación con escritura prehispánica, elaboración de códices, o si se refiere a “escritura” en el sentido de pacto con el Diablo.

Con respecto a esto último, conviene señalar que entre los hallazgos arqueológicos de códices Pierre Agrinier¹³¹ encontró uno en el sitio de Mirador, cercano a Jiquipilas, al excavar tumbas de la época clásica, el que en opinión de Thomas A. Lee¹³² era un libro zoque. Todo lo cual nos remite a los orígenes de la escritura en Mesoamérica y en particular a la participación de los olmecas en su creación (es aquí oportuno recordar que este grupo es de filiación lingüística mixe-zoque). Se atribuye a los olmecas una etapa experimental en la escritura; uno de los sistemas que tuvo que ver con ello fue el istmeño, que incluía el área principal de desarrollo olmeca, así como el norte y oeste del actual estado de Chiapas, también el este y sur de Oaxaca, su base era el zoqueano. Dicho desarrollo se inició en el Protoclásico (300 a. C.-200 d. C.).¹³³

Es claro en nuestro documento que el oficio y el servicio del culto dentro del cerro de San Lorenzo era hereditario de padres a hijos; por lo menos así lo demuestran las declaraciones de María Sánchez,¹³⁴ que al relatar cómo se había iniciado confesó que su padre, Juan Sánchez, que al parecer tenía el control de culto, le había empezado a enseñar desde muy pequeña.

¹³⁰ Véanse Lorenzo Clark y Nancy Davis de Clark, *Popoluca-Castellano, Castellano-Popoluca. Dialecto de Sayula, Veracruz, México*, Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública (Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 4), 1974; Harrison, Harrison y García H., *Diccionario zoque de Copainalá*, y Alvin Schoenhals y Louise C. Schoenhals, *Vocabulario mixe de Totontepec*, México, Instituto Lingüístico de Verano-Secretaría de Educación Pública (Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 14), 1965.

¹³¹ Pierre Agrinier, *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 39), 1975, pp. 62-63.

¹³² Thomas A. Lee, “Introducción y bibliografía”, en *Los códices mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, p. 28.

¹³³ Thomas A. Lee, “La lingüística histórica y la arqueología de los zoques-mixe-populucas”, en *Memorias de la Primera Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*, 1986, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, 1989, p. 19.

¹³⁴ AHD, 1685, ff. 40v-43v.

Interrogada por el obispo acerca de quién había quedado en lugar de su padre “por superintendente en el oficio y cuidado del cerro” [f. 42v], contestó que tenía preparado a un hermano suyo que no pudo tomar posesión por haber fallecido antes de ocupar el cargo. Por ello su padre, estando por fallecer, encargó a Nicolás de Santiago “guardar” el cerro y los rituales, lo que al parecer motivó el enojo de otros indios iniciados. María jugaba un importante papel y fungía como ayudante de De Santiago según sus declaraciones.

Señalamos páginas atrás que el servicio del culto estaba organizado. La misma María Sánchez confesó que había por lo menos cuatro “mayordomos” que servían por parejas, turnándose una semana cada una. Estos “mayordomos” eran oriundos de Jiquipilas, dos eran indios y dos eran mulatos. Uno de los indios era Antonio Marroquín, esposo de la declarante, pero no es posible a partir de los datos del documento saber desde cuándo los mulatos del área tenían participación en el ceremonial. Aunque no es posible conocer el grado de participación de los asistentes de otros pueblos a la cueva, se mencionaron un indio de Tecpatán, otro de Guaquitepec y varios de Tuxtla. De este último lugar se indicó específicamente a Roque Martín y se señaló que era el “dueño” del tesoro que estaba en la cueva, lo cual sugiere que había sido alguien con un papel jerárquicamente importante. Éste confesó que había dejado de asistir desde hacía año y medio y había abandonado las supersticiones entrando a servir como prioste de la cofradía de la Virgen en Tuxtla [f. 50].

Nuestro documento hace alusión a la ceiba en relación con los naguales. Núñez de la Vega¹³⁵ destaca la importancia que este árbol tenía, señalando que lo había en todos los pueblos, en la plaza, y que debajo de él se llevaban a cabo las elecciones de alcaldes y que se le rendía culto. Según Thompson,¹³⁶ la ceiba representaba el centro de la tierra. Sus raíces llegaban hasta el inframundo y su tronco y ramas hasta las varias capas celestiales, por ello se creía que los antepasados eran capaces de subir por sus raíces al mundo y por su tronco y ramas podían llegar los muertos al

cielo superior, de allí su carácter sagrado. Los zoques de Ocozocoautla se opusieron a su cura, Sebastián de Grijalva, cuando éste pretendió derribar la ceiba que estaba junto al curato en 1722,¹³⁷ lo que nos habla de la importancia del árbol dentro de la cosmovisión india.

La relación entre la ceiba y los brujos puede observarse actualmente en Sayula, Veracruz, cuando los brujos llevan ofrendas a la que se encuentra al occidente de las ruinas prehispánicas del poblado. Se cree que a través de ella viajan los chaneques, y para comunicarse con ellos los brujos suben al árbol.¹³⁸

Todos los casos presentados muestran claramente las diversas maneras en que los indios trataron de preservar sus antiguas creencias y resistir a la imposición de la nueva religión predicada por sus párrocos. Algunos casos de ocultamiento de ídolos dentro de las iglesias muestran los intentos indígenas por mantener abiertamente un culto proscrito, encubriéndolo bajo la apariencia del católico. Estos casos sugieren intentos de sustitución de deidades prehispánicas por santos patronos. Su descubrimiento y destrucción por las autoridades eclesiásticas de la provincia probablemente hicieron que el proceso tomara otros rumbos; entre estos casos cabe mencionar el de Copanaguastla, descrito atrás, y los descubiertos por el obispo Núñez de la Vega en Oxchuc (1687), donde se rendía culto a Ik'alajaw y Poxlom.¹³⁹

Es claro que los guardianes de la tradición, llámense nagualistas, supersticiosos o hechiceros, jugaron un importante papel en la etnorresistencia a nivel religioso. Desempeñar tales cargos significaba correr muchos riesgos, pues estaban proscritos y eran perseguidos por la Iglesia, pero el riesgo mayor se daba al interior de la comunidad en que se ejercitaban, ya que algunos miembros se habían convertido al cristianismo y eran aliados también de los detentadores del poder civil.

¹³⁷ Archivo General del Estado de Chiapas, “Motín indígena de Ocozocoautla, 1722”, notas de Fernando Castañón Gamboa, *Documentos Históricos de Chiapas, Boletín*, 2, Tuxtla Gutiérrez, 1953, pp. 55-66.

¹³⁸ Münch, *op. cit.*, p. 177.

¹³⁹ Núñez de la Vega, *op. cit.*, pp. 203 y 756.

¹³⁵ Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 275.

¹³⁶ Thompson, *op. cit.*, pp. 243-245.

Como defensores o protectores de sus pueblos en contra de los de otras comunidades actuaban también los naguales, según el decir de Antonio de Ovando de Ocozacoautla, quien declaró estar dispuesto a morir por defender a su gente.¹⁴⁰

Los tradicionalistas, los conversos y el liderazgo de los brujos

Según López Austin,¹⁴¹ lo que daba mayor cohesión al *calpulli*, la unidad en que se basaba la organización social, política y económica de Mesoamérica y a la que se pertenecía por lazos de parentesco, era la creencia en el *calpultéot*, dios tutelar o, como lo llamaron los españoles, dios abogado. Creencia a la que ya hicimos alusión páginas atrás.

El dios patrono era uno de los tantos dioses que se veneraban en todo el territorio mesoamericano, pero, por el hecho de ser origen del grupo, protector de un *calpulli* y establecerse una relación con él dados los vínculos de parentesco que tenía con la comunidad, recibía particular y especial culto. Se creía que estos dioses al establecerse el grupo (después de la migración en un territorio) tomaban como residencia una montaña cercana al sitio elegido para poblar; acerca de esto hemos visto ya un ejemplo de los quichés en el apartado anterior, en donde quedó evidenciado que:

Su fuerza concentraba en una imagen y en el interior de un bulto de extraño contenido que portaban sus sacerdotes, bulto que sólo ellos podían tocar. Los pueblos consideraban estos bultos sagrados y protectores como sus legados, sus depósitos (*intlápial*), y estaban obligados a rendirles culto, por ser la herencia de sus dioses.¹⁴²

¹⁴⁰ Ideas similares a éstas conservan los tzeltales de Pinola, Ester Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya*, pp. 33-42, no sólo en lo referente a la defensa, sino también en lo que concierne a la comunicación entre naguales de diferentes pueblos, como declaró Tiburcio Pamplona, de Quechula.

¹⁴¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 77-79.

¹⁴² López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 77-78.

Aunque la forma más típica de la presencia de estos dioses era la de la imagen o el envoltorio, en las fuentes se relata que también se hacían presentes en forma humana, como “fantasmas” o bajo apariencia animal.¹⁴³

La comunicación entre los miembros del grupo y el dios patrono era posible a través de los que López Austin¹⁴⁴ ha llamado hombres-dios, que fungían como guías del pueblo, como representantes del dios o como sus cargadores, es decir, por su papel dirigente en la migración; los hombres-dioses eran los representantes del dios a través de quienes dirige al pueblo, por medio de ellos se reforzaba la alianza entre la divinidad y la comunidad.

Los hombres-dioses eran electos dentro del grupo señalados de alguna forma, o entre hombres especializados en el ámbito de lo religioso. Éstos pasaban por procesos de iniciación y recibían instrucción al respecto. Los hombres-dioses se convertían en los naguales de las deidades. Acerca de ello, el autor que venimos citando dice:

[...] *nahualli* —que en sentido general es la persona que tiene poder de transformarse o la persona o animal en que se transforma diciendo que podía traducirse como “lo que es mi vestidura”, “lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor”. [...] En muchas ocasiones se refieren los textos nahuas al hombre-dios afirmando que es *ixiptla* del dios protector [...] palabra que ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “reemplazo”, “sustituto”, “personaje” o “representante”.¹⁴⁵

López Austin, partiendo del análisis lingüístico de varios textos y comparando con lo dicho por otros autores, concluye que el hombre dios es, además de cobertura, semejante al dios, pues es poseído por él, es receptor de una fuerza divina que los trastorna, fuerza que recibía al momento de su nacimiento.¹⁴⁶

¹⁴³ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 57-62.

¹⁴⁴ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 106-142.

¹⁴⁵ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 118-119.

¹⁴⁶ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 119-121.

Al morir, los hombres-dioses iban a habitar al mundo divino, junto al dios protector, desde donde podían seguir aconsejando y dirigiendo a su pueblo, incluso podían volver a la tierra bajo diferentes formas; esto era posible porque habían adquirido el poder del dios, eran sus naguales. Estas características también las tuvieron algunas mujeres. Recibían el mismo nombre que las fallecidas en su primer parto: *mocihuaquetzque*, “aquellas mujeres en quien se yergue [el numen]”.¹⁴⁷ Al incorporarse al mundo divino con su fallecimiento, los restos de los hombres-dioses eran motivo de veneración y culto.¹⁴⁸

Estos conceptos permiten explicar algunos datos proporcionados por los documentos en análisis. Así, por ejemplo, se puede comprender más claramente la participación de mujeres en los casos reseñados, la “sacerdotisa” que encabeza las tropas chiapanecas, que nos refiere Bernal Díaz del Castillo, podría tal vez ser una de estas mujeres-diosas y lo mismo podría decirse de las llamadas Santa María y Magdalena (en advocación evidentemente aculturada), del informe de fray Pedro de Feria de 1585, y se aclara el sentido de la afirmación acerca de que se divinizaban y convertían en diosas. A través de dichos conceptos se explica también el importante papel de María Sánchez en el culto del cerro de Jiquipilas y se entiende lo referido por Núñez de la Vega¹⁴⁹ acerca de que el cuidado de la cueva de Tlacoaloya, cercana a Huehuetán, hubiera sido encomendado a una “india señora” encargada de cuidar los restos enterrados en tinajas.

Asimismo, tales conceptos permiten explicar el culto a los antepasados del grupo, como aparece en el caso de Tlacoaloya, y el uso ceremonial y culto rendido a una calavera por los chiapanecas (1597) y a un esqueleto por los zoques de Tuxtla (1601); si consideramos que tales restos óseos pertenecieron posiblemente a antepasados de grupo que se desempeñaron como hombres-dioses, y otro tanto vale en el caso del ceremonial de la cueva de Sacumchen, llena de entierros de antepasados tzotziles.

¹⁴⁷ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 126-129.

¹⁴⁸ López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 137-142.

¹⁴⁹ Núñez de la Vega, *op. cit.*, pp. 137 y 275.

En los documentos (a excepción del caso de Larráinzar), hay la mención constante a naguales y a los daños provocados por ellos; así es que parece necesario abundar en el concepto del nagualismo, para lo cual aprovecharemos de nuevo los estudios realizados por López Austin, sin duda el autor que más ha profundizado en el tema:

Quienes podían cruzar a voluntad los umbrales del mundo invisible, viajar hacia zonas vedadas al resto de los mortales, rechazar o atraer las influencias, violentar o manipular las fuerzas de lo sagrado, recibir en su cuerpo el fuego divino o exteriorizar libremente sus entidades anímicas para actuar por medio de ellas, había obtenido sus poderes de distintas formas, frecuentemente combinadas. Unas derivaban de la voluntad de los dioses, que marcaban a quienes sobre la tierra estarían más próximos a ellos para cumplir sus designios. La fuerza del *tonalli* capacitaba a los hombres que en su vida adulta actuarían con lo sobrenatural. El signo *ce ehécatl*, perteneciente a Quetzalcóatl, otorgaba poderes especiales que dependían de la posición del individuo: si el niño ofrecido al agua en ese día era noble, sería nagual, esto es, estaría capacitado para tomar formas animales y actuar en ellas; si era plebeyo y varón, podía llegar a ser *temapacilitotiqui*, hechicero que con la energía irradiada por el brazo robado del cadáver de una mujer muerta en su primer parto adormecería a sus víctimas para violarlas y saquear sus casas; si era *macehualli* y mujer, estaría facultada para obrar como *mometzcopinqui*, desprendiéndose la parte inferior de las piernas para cambiarlas por patas de ave y volar por los aires.¹⁵⁰

El citado autor señala que los defectos físicos eran y son considerados como marcas divinas y algunos de los individuos que las poseían se dedicaban a tareas como el sacerdocio o participaban en ciertos ceremoniales. Otras formas utilizadas por los dioses para atraer a los hombres a su servicio eran los accidentes y las enfermedades. De cualquier forma, los “elegidos” necesitaban pasar por largos periodos de instrucción, de

¹⁵⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 412-413.

prácticas penitenciales (ayunos, abstinencia sexual, etcétera), tenían que aprender las plegarias y todo lo indispensable para practicar el oficio. Oficio en que, según las fuentes, existía una variada especialización, pues los había buenos y malos. De acuerdo con el *Códice Florentino*:

El *nahualli* es sabio, consejero, depositario
[de conocimientos], sobrehumano,
respetado, reverenciado,
no puede ser burlado, no se le puede
hacer daño,
no hay levantamiento frente a él.
El buen *nahualli* es depositario de algo,
hay algo en su intimidad;
Es conservador de las cosas, observador.
Observa, conserva, auxilia.
A nadie perjudica.
El *nahualli* malvado es poseedor de
hechizos, embrujador de la gente.
Hace hechizos, hace girar el corazón de
la gente,
hace dar vueltas el rostro de la gente,
invoca cosas [maléficas] en contra de la gente,
obra contra la gente como *tlacatecólotl*,
se burla de la gente, turba a la gente.¹⁵¹

Según su especialidad, recibían diferentes nombres y conforme a sus acciones eran reverenciados y apreciados o temidos. Las diferencias entre unos y otros no son claras en nuestros documentos, lo que podría corresponder, como afirma López Austin,¹⁵² a que quedaran disminuidas con la

¹⁵¹ Citado por Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1968, p. 97.

¹⁵² López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 415.

síntesis hecha por los españoles. En efecto, al considerar que tales especialistas habían adquirido sus poderes gracias a un pacto diabólico, las diferencias carecían de importancia, lo cual hizo que a los ojos del pueblo quedaran unificados como “defensores de la antigua fe, de opositores a la invasión europea y al adoctrinamiento cristiano”. Bajo esta óptica se entiende el que el obispo Núñez de la Vega, aunque señaló diferencias entre los especialistas que apresó durante su gobierno, los haya englobado a todos bajo el término de naguales, ya que era esta cualidad la que permitía unificarlos; este concepto del nagualismo le permitió compararlos con las brujas europeas y combatirlos con lo dictado por la doctrina de la Iglesia contra todos aquellos que hubieran pactado con el Demonio.

Los testimonios de los documentos que he descrito en el capítulo anterior coinciden en la definición dada de nagual: aquel que puede convertirse en animal, en rayo, en pelota de aire, bolas de fuego. Queda claro que podían adoptar diversas formas y no exclusivamente una. El principal problema que presenta la información de que disponemos es que muestra prácticamente apenas aquellas acciones malévolas de los naguales, no sólo porque los inquisidores de estos procesos buscaban aquello contrario a la fe cristiana, sino también porque los delatores denunciaban lo que les afectaba directamente.

Es por ello que se destaca el cómo podían fácilmente dañar aun sin necesidad de un ataque físico a la persona o a su nagual. Bastaba una mirada o un deseo, habiendo de por medio un pleito grave, un disgusto leve o la negativa a sus requerimientos de cualquier índole, para que, como se creía, emitieran o dejaran salir ese “algo” poderoso que poseían y que podía causar enfermedades o la muerte. Veamos algunos ejemplos de los casos presentados.

De Domingo Metapí se afirmaba que era brujo y hechicero. Se le acusó de enfermar a personas con quienes tuvo conflictos (a unos por pegarles, a otros porque le pegaron, a dos mujeres por no aceptar relaciones sexuales con él). Todos sus acusadores coincidieron en que cuando pedía limosna para las cofradías la gente cooperaba por temor y luego buscaba protegerse de él. Aunque durante su proceso no se hace referencia a que

fuera nagual, las acusaciones sugieren que se reconocía en Metapí a alguien de quien emanaba “algo” que podía dañar.

Lo mismo puede afirmarse de Esteban de Mesa, el indio de Tecpatán en quien se reconocía un poder tanto para dañar como para curar, y de Diego de Vera, que gozaba de la misma fama que los dos anteriores y negó saber de nagualismo a pesar de que dos de sus acusadores dijeron haberlo visto transformado en “vieja”, gato o “león” (puma), o ver entre sueños cómo colocaba una piedra sobre la cabeza de uno de ellos. ¿Y qué decir de los numerosos ejemplos en contra de Nicolás de Santiago, el mulato de Jiquipilas, acusado, entre otras cosas de causar enfermedades, amarrar naguales o matarlos a palos? Iguales poderes se atribuían a Gerónimo Pérez y Pedro Gerónimo en Ocelocalco, Soconusco y Acacoyagua, en la costa del Pacífico, y lo mismo se declaró contra los acusados de Sayula, Ostuacán y Quechula.

¿Qué era ese “algo” tan poderoso que podía emanar de ciertos individuos y causar daño? La respuesta nos la ofrece López Austin al estudiar los tres principales centros en que residían las entidades anímicas que se consideraba poseían todo ser humano.¹⁵³ Se creía que en el hígado residía el *ihíyotl*, que:

[...] era concebido como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres, en particular de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaba. Hoy lo imaginan los nahuas como un gas frío durante la vida y tras la muerte, informe y difuso, y del “hijillo” dicen los chortíes que es como un aire, pero diferente al aire ordinario, pues es tan denso que casi se hace visible. Este gas es maloliente según los tojolabales; lo que hace recordar que los antiguos nahuas daban también el nombre de *ihíyotl* al vaho que se desprende del cuerpo como pedo.

Una de las características más interesantes del *ihíyotl* en la antigüedad era su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o malintencionadas ocasionaban daños.¹⁵⁴

Según este mismo autor, el término nagual se aplica no sólo al individuo y a aquello en que se transforma, sino también a “algo” que se encuentra dentro del cuerpo; ese “algo” descansa de día pero de noche sale y enviado por su dueño, vaga; ese “algo” que sale es el *ihíyotl*, que es llamado “nahual” por los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y por los cuicatecos de Oaxaca. La facultad de exteriorizar el *ihíyotl* o *nahualli* era propia de los naguales y no de otros individuos.¹⁵⁵ López Austin concluye: “Por *nahualli* en sentido estricto, debemos entender: a) el ser que puede separarse del *ihíyotl* y cubrirlo en el exterior con otro ser, b) el *ihíyotl* mismo, y c) el ser que recibe dentro de sí el *ihíyotl* de otro”.¹⁵⁶

Hemos visto el aspecto maléfico del nagual, pero sin duda los naguales buenos tuvieron una gran importancia para los pueblos mesoamericanos. El problema es que, como expresamos atrás, los documentos no hablan mucho de ellos. Sin embargo, hay algunos datos que nos permiten suponer que algunos a los que hacen referencia caerían en la categoría de buenos naguales y que jugaron un papel importante en el mantenimiento de la antigua religión al ser portavoces de las deidades, manteniendo la cohesión del grupo y ofreciendo resistencia a la fe cristiana.

En tal rubro podrían inscribirse, nos parece, todos esos “principales” considerados naguales, que acaso lograron sobrevivir gracias a su inserción en las nuevas instituciones impuestas por los conquistadores: el cabildo y la cofradía; además de seguir jugando un papel destacado en la organización y gobierno de los barrios o calpules, así parecen sugerirlo los documentos que analizamos. En nuestra opinión, estas instituciones no funcionaron únicamente como zonas de refugio para mantener un estado de cosas, como tanto se ha repetido, sino que fue a través de ellas que los pueblos de Mesoamérica lograron —además de reforzar la identidad del grupo, y darle cohesión— participar activamente dentro de las nuevas normas impuestas, pues, como dijo Carrasco, “la forma española de administración municipal y las cofradías católicas se re-

¹⁵³ Véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 223-262.

¹⁵⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 260.

¹⁵⁵ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, pp. 425-428.

¹⁵⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, p. 430.

constituyeron y canalizaron según los rasgos principales de la estructura ceremonial y política indígena”.¹⁵⁷

Como señala este autor, una de las consecuencias de la introducción del sistema español de gobierno en los pueblos indios fue la existencia de un “gobierno dual”, en el que los miembros del grupo dominante continuaron en el poder simultáneamente con los funcionarios que eran elegidos para los nuevos cargos; por ejemplo, los cargos de gobernador y cacique se asignaban a miembros de la antigua clase dirigente o “noble”. Aunque es sabido que en ocasiones tanto frailes como civiles trastocaron el sistema preexistente para colocar en tales cargos a sus leales, creemos que en los pequeños poblados, o en los que estaban lejanos de los centros de control español, las elecciones para el desempeño de los cargos de Cabildo siguieron recayendo en los descendientes de los viejos dirigentes.

El documento de Chiapa de 1597¹⁵⁸ sugiere una particular organización del pueblo a través de los calpules, dentro de los que había una jerarquía específica. Allí se señala que cada calpul estaba bajo un calpulero mayor y éstos eran a su vez coordinados por un gobernador de calpules. Según los testimonios, eran estos calpuleros, en acuerdo con el gobernador, quienes disponían la celebración de las fiestas de los antiguos dioses y dirigían el ceremonial, además de hacer las colectas entre el pueblo para financiar las festividades. Pese a que no se precisa en el manuscrito, es de suponerse que eran también los encargados de organizar las celebraciones a los santos patronos de sus barrios. Aunque no poseemos datos para saber si en cada uno de ellos había una cofradía, es de suponerlo, ya que ésta era la forma establecida. Así pues, al menos para esta época, dichos personajes tenían a su cargo tanto el mantener, subrepticamente, las antiguas celebraciones, así como llevar a cabo la realización de las nuevas.

Sobre el mismo pueblo de Chiapa, conviene recordar al buen cristiano Juan Atonal, que presidía la “gran junta” o “cofradía de los doce

¹⁵⁷ Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica y desarrollo colonial”, en José R. Llobera (ed.), *Antropología Política*, Barcelona, Editorial Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 12), 1979, p. 334.

¹⁵⁸ Navarrete, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”.

apóstoles” y que como vimos había recibido una larga instrucción cristiana en manos de los evangelizadores dominicos. Destaquemos la importancia de ser —o por lo menos parecer— “buen cristiano” para poder optar a los puestos de gobierno dentro de la nueva estructura. Así por lo menos quedó señalado en el “Código Penal u Ordenanza para el gobierno de los indios” de 1546, que asienta:

Item: si alguno no quisiere ser cristiano, que no le admitan ni reciban a oficio alguno ni dignidad en el tal pueblo, ni en otro, y si dejare de serlo por tenerlo en poco, dando mal ejemplo a los que lo son o quisieren ser, que le azoten y tresquilen, y si contra nuestra religión cristiana algo dijere o publicare, sea traído preso ante nos, con la información, para que sea gravemente castigado.¹⁵⁹

La aplicación de esta ley motivó a los indios a cambiar la actitud de una resistencia abierta y directa contra la imposición de la nueva religión: era necesario cristianizarse para recuperar el poder dentro del pueblo y continuar con las antiguas prácticas religiosas. La oportunidad se daba participando en los nuevos cargos como alcaldes, regidores, alguaciles, fiscales de doctrina, cantores de iglesia, etcétera. Era necesario mostrarse públicamente como cristiano y era importante que al cura le constara esta calidad, pues, como señala Camelo:

Las elecciones de gobernadores y cabildos indígenas fueron también un importante punto en los enfrentamientos entre curas y alcaldes mayores. Estaba dispuesto que ambos debían vigilar el buen éxito de esas elecciones sin que por ello se entremetieran a favor de alguno de los candidatos. Es notorio que muchas veces tanto el cura como el alcalde mayor o su teniente trataron de imponer a sus favoritos en función de sus propios intereses, que trataban de defender esgrimiendo la bandera de la legitimidad

¹⁵⁹ “Código Penal u ordenanza para el gobierno de los Indios”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías...*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 411.

y del derecho que asistía a su protegido de acuerdo con las antiguas costumbres de la población.¹⁶⁰

Aunque no hemos podido localizar libros o documentos de elecciones de pueblos chiapanecos (y hasta donde sabemos tal tema no ha sido estudiado en Chiapas), los curas hacían valer su derecho a intervenir en ellas o defender a los que ocupaban cargos. Hay registros de que entraron en conflicto con las autoridades civiles españolas, como sucedió al poco de llegar los dominicos a Chiapas, cuando fueron destituidas algunas autoridades indias de Zinacantan y Chiapa, y donde los dominicos lucharon hasta lograr su restitución en los puestos.¹⁶¹

Según Aguirre Beltrán,¹⁶² la política seguida a partir de la Conquista para designar a quienes ocuparían los puestos en la nueva estructura de gobierno fue elegirlos entre aquellos que habían ocupado cargos en la estructura prehispánica. Los pueblos indios se organizaron en lo que se llamó “común” o república, que era gobernada por el cacique, que debía probar su ascendencia noble; además del gobernador, los alcaldes y regidores, escribanos, alguaciles y otros funcionarios de menor categoría, quienes duraban en su encargo teóricamente un año, pero que en la práctica muchas veces eran reelectos por varios periodos. Durante mucho tiempo los electores fueron los ancianos y quienes habían ocupado cargos con anterioridad, situación que cambió hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se concedió al común el derecho a elegir y ser electos. El mismo autor señala que las disposiciones legales que se dictaron en ese tiempo muestran cómo:

[...] la derrota de los indios principales, la mayor democratización del gobierno indígena con la elección de los *macehuales* en los oficios de la República y la presencia de individuos de mezcla en los pueblos de indios,

¹⁶⁰ Rosa Camelo, “El cura y el alcalde mayor”, en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie Historia Novohispana, 33), 1985, p. 158.

¹⁶¹ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros I y II, pp. 452-453 y 498-499.

¹⁶² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981, pp. 29-52.

destruyó las viejas formas consanguíneas y permitió, en casos aislados, la elección de mestizos y mulatos.¹⁶³

Aunque se consolidara hasta el siglo XVIII —si es que aceptamos lo propuesto por Aguirre—, no cabe duda que tal conflicto se venía gestando desde tiempo atrás. El caso de Santa María Magdalena de la Pita, por ejemplo, nos habla de una disputa intergeneracional por el poder, aunque en este caso se recurrió a la acusación de hechicería y brujería (en contra de Diego de Vera) para dirimir diferencias.

Recordemos que el proceso se inicia con una denuncia presentada por los alcaldes del pueblo, en la que se habla de un “cajoncito de dineros” que como señalamos nunca más se vuelve a mencionar (suponemos que podría tratarse de dinero de cofradías, alguna colecta especial o bienes del común). Algunas de las acusaciones mencionan pleitos con el acusado y enfermedades y muerte como consecuencia de ellos, pero otras, y éstas parecen ser las de más peso, hacen referencia a otro tipo de conflictos, derivados de la ejecución de las funciones de algún cargo. Son problemas surgidos dentro de la cofradía de Santo Domingo mientras Vera era mayordomo o cuando como escribano del Cabildo mandó llamar al regidor pidiendo se presentara a una junta para organizar una fiesta religiosa. Entre los acusadores, conviene recordar, se encontraban un alcalde, un regidor, un alguacil eclesiástico y otro principal; este último retiró su acusación cuando se les pidió ratificaran sus testimonios.

Los dos alegatos de inocencia tuvieron por objeto demostrar que el acusado era, además de buen cristiano, un ciudadano modelo. Así, se enumeraron los cargos que había desempeñado tanto en el servicio de la iglesia (como cantor, alguacil doctrinero, y alcalde prioste de calpules y cofradías), como el servicio civil (como regidor y por dos veces escribano del Cabildo). Había sido enseñado a leer y escribir por uno de sus defensores, don Pedro Rodríguez, cuando éste se había desempeñado como maestro de capilla; por otro lado, queda claro que disponía de

¹⁶³ Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, pp. 50-51.

recursos económicos gracias a sus oficios como agricultor, zapatero y cerero, recursos que, según los testigos de descargo, le permitían practicar la caridad con los necesitados. En su defensa, así lo pidió él, se presentaron como testigos tres principales y dos sujetos mayores de 40 años. Todos coincidieron en señalar que las acusaciones se debían a la enemistad entre Vera y sus detractores por los conflictos surgidos en el seno de la cofradía, siendo mayordomos.

En tratar de demostrar quién era mejor cristiano Diego de Vera llevó las de perder, pues hay que recordar que para perder un juicio por hechicería o brujería bastaba sólo la sospecha y la fama de que tales artes se practicaran. De nada sirvió al acusado señalar que los hechizos que le endilgaban eran enfermedades naturales, comunes y corrientes en la región, designándolas con sus nombres conocidos, alegando que unas eran hereditarias y otras por contagio. Su caso fue manejado con tal meticulosidad legal, con tal despliegue de burocracia, que recuerda el de las brujas de Zugarramurdi. Hace obvio, asimismo, que sus detractores, más que dar muestras de buenos cristianos al delatar a un hechicero, buscaban una revancha política al tener acceso a los puestos de poder dentro del pueblo.

En los otros procesos podemos observar también la misma mecánica: principales denunciando como nagualistas, hechiceros o idólatras a otros principales, lo que refleja los conflictos internos por el poder. Mención aparte merece el caso de Ocelocalco y Soconusco, en el que, además de describirse los conflictos personales entre autoridades de estos dos pueblos y con algunos de Acacoyagua, vemos que el proceso fue manipulado por el cura del partido, Francisco de Oliver. Debido a sus dificultades con Pedro Gerónimo, alcalde de Ocelocalco, De Oliver se atrevió incluso a modificar las declaraciones de algunos testigos. Más tarde, en la investigación llevada a cabo por el provisor Juan de Santander, se desdijeron y corrigieron sus declaraciones asentando por un lado que sólo habían declarado en contra de Pedro Gerónimo basándose en lo dicho por Nicolás Fabián. Por otro lado, destacaron que el cura había asentado datos falsos en su contra, razón por la que el provisor exoneró de culpa a

Pedro Gerónimo y repelió por delator falso a Nicolás Fabián, que, según se desprende, estaba coludido con el cura en el proceso.

No sabemos si las dificultades internas de los pueblos donde sucedieron los casos descritos trataron de ser resueltas por otros mecanismos legales, ni si se recurrió a las instancias de gobierno correspondientes. Sin embargo, los acontecimientos que hemos presentado dan muestras evidentes de que la denuncia por idolatría, hechicería, brujería o superstición podía ser otro recurso usado a lo largo del periodo colonial para equilibrar las fuerzas de poder al interior de las comunidades, lo que sin duda fue aprovechado también por las autoridades eclesiásticas y civiles para colocar en los cargos a aquellos individuos que se mostraran más fieles a las instituciones y sus representantes.

Se puede apreciar que los “tradicionalistas” desempeñaban un importante papel a nivel ideológico conservando la antigua cultura. Se les ve como líderes dentro de la comunidad y como guardianes de conocimientos tan importantes como la medicina nativa. Insertos en las instituciones impuestas, continuaron manteniendo la cohesión de las comunidades y defendiendo los intereses de sus pueblos.¹⁶⁴ Algunos de ellos, como Roque Martín, acusado en el proceso de Jiquipilas, llegaron incluso a encabezar motines y a perder la vida luchando en contra de la opresión.

El de Martín es un ejemplo elocuente. En 1689, tres años después de haber sido recluido en el convento de la orden dominicana en Ciudad Real por su participación en el culto a Jantepusi Ilama, encontramos que fue capturado junto con Manuel González, acusado de haber organizado un motín en Tuxtla.¹⁶⁵ Eran las primeras manifestaciones del descontento popular que estalló en 1693 en contra del alcalde mayor, Manuel de Maisterra y Atocha; su teniente, Nicolás de Trejo, y el gobernador indio

¹⁶⁴ En los archivos hay bastante información sobre la defensa de los derechos de los pueblos, sobre tierras, quejas contra abusos, económicos y políticos, denuncias contra curas, etcétera; más adelante veremos un caso respecto a cómo las autoridades de Tuxtla defendieron sus derechos recurriendo a todas las instancias y vías legales.

¹⁶⁵ “El común de Tuxtla expone cómo aconteció la captura de Manuel González y Roque Martín, acusados de ser los autores de un motín. Año 1689”, AGCA, A1, 15-979-129.

del pueblo, Pablo Hernández, por los abusos y explotación económica de que hacían objeto a los zoques tuxtlecos.

En los relatos del motín se aprecia que el común no quería al gobernador indio, al parecer designado contra la voluntad popular, y un excelente aliado, además, del alcalde mayor. Los indios recurrieron a los mecanismos legales, llegando incluso hasta Santiago de Guatemala a presentar su queja a la Audiencia. Ante la tardanza en la solución del problema (se pedía la destitución del gobernador), la desesperación hizo presa de los indios y, al presentarse Maisterra en el pueblo y mandar a azotar a algunos cabecillas del movimiento, el motín estalló y a pedradas dieron muerte a sus opresores. Después vino la represión y ejecución de 21 presos, incluidas cinco mujeres. Fueron ejecutados por garrote, después decapitados y descuartizados. Sus cabezas se colocaron en la plaza de Tuxtla y sus cuartos en las calles que conducían a las afueras del pueblo; allí fueron dejados, a pesar de la solicitud del cabildo y el párroco para darles cristiana sepultura. Otros presos fueron condenados a trabajos forzados y azotados. Una vez puesto el orden y retornada la paz, las condiciones de explotación continuaron.¹⁶⁶

Brujos, naguales y principales encabezaron o por lo menos participaron en otros movimientos en contra del sistema que se les había impuesto. Así, los vemos aparecer en la gran rebelión tzeltal de 1712, contra los españoles, cuando —a decir del cronista dominico— convocaban a todos los pueblos a enviar a sus mejores brujos para luchar. Éstos provocaron tempestades que fueron conjuradas por los frailes, y se decía también que los brujos provocarían un terremoto que les permitiría ganar la batalla. La labor de estos especialistas era el último recurso que tenían los

¹⁶⁶ Algunos documentos sobre el motín fueron publicados en Archivo General del Estado de Chiapas, “Motín indígena de Tuxtla. 1693”, notas de Fernando Castañón Gamboa, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 2, Tuxtla Gutiérrez, 1953 (hay una reedición de 1983). Sobre la participación del obispo Núñez de la Vega posterior a los hechos, véase León y Ruz, “Estudio introductorio”, en Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas...*, pp. 64-67. El asunto fue más ampliamente tratado por Murdo J. MacLeod, “Motines y cambios en las formas de control económico y político: los eventos de Tuxtla en 1693”.

indios.¹⁶⁷ Según Ximénez, una vez que fue tomado Cancuc, se congregaron muchos indios en Guaquitepec:

Para hacer resistencia a los españoles criaron muchos capitanes y hicieron lanzas y armaron un nuevo escuadrón de brujos y nagualistas y todo con especial estratagema de los principales, haciendo a los macegales mandones en todas las operaciones conducentes a la guerra y entre éstos hacían capitanes a muchachos de diez y doce años. El fin se discurre que era para que si los cogían, quedarse ellos libres.

Ya con estas muchas disposiciones y nuevo escuadrón de brujos quisieron probar la eficacia del arte y así salieron 400 indios de los pueblos de adentro con dos viejas del pueblo de Yajalón y dos muchachas acunadoras del pueblo de Tila y un viejo ciego de dicho pueblo que se intitulaba rey de brujos de este cerro de Vaquitepeque, porque habían ofrecido volver al pueblo de Cancuc y matar a todos los españoles, pero con condición de que en todo el camino no los viese nadie y así los traxeron cargados en silla cubierta con sus petates.¹⁶⁸

Cubiertos con petates; tal y como se transportaba desde antiguo a las deidades protectoras de los pueblos; tal y como se transporta hoy a los santos patronos de los poblados.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Y no sólo ellos, a un brujo de Chiapa de Indios recurría también nada menos que un visitador real de la Audiencia de Guatemala, buscando vencer al ejército hispano durante un enfrentamiento en el Soconusco, María del Carmen León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Cuadernos, 18), 1988, p. 34.

¹⁶⁸ Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libro VI, p. 307.

¹⁶⁹ La descripción de la rebelión tzeltal aparece en Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libro VI, pp. 249-358; véase también Antonio Porro, *O Messianismo Maya no Período Colonial*, São Paulo, 1977, tesis (doctorado en Antropología Social), Universidad de São Paulo, pp. 83-117; Severo Martínez Peláez, “La sublevación de los zendales. Primera parte: Carácter general y causas económicas”, *Economía*, XI-3, 37, Guatemala, Universidad de San Carlos, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1973, pp. 79-113, y Martínez Peláez, “La sublevación de los zendales. Segunda parte: Desarrollo y represión”, *Economía*, XI-4, 38, Guatemala, Universidad de San Carlos, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1973, pp. 105-173.

En 1727, 15 años más tarde, se gestaba otro movimiento en el norte de Chiapas y sur de Tabasco. En esta ocasión participaban en la conjura zoques, tzeltales y choles, y en la organización concurrían principales y fiscales de Teapa, Solosuchiapa, Chilón, Bachajón, Tila, Ocosingo y Huitiupán, entre otros pueblos. Se pretendía que la revuelta abarcara un área mucho mayor que la de 1712, estaban por enviarse convocatorias a provincias del centro de Nueva España, a la península de Yucatán y a Guatemala. Corría la voz de que la Virgen había vuelto a aparecer como había profetizado. La conjura fue descubierta y aniquilada sin llegar al enfrentamiento armado, los cabecillas fueron apresados y cautelosamente se investigó en los demás pueblos de la provincia,¹⁷⁰ recogiendo las armas y evitándose la revuelta.

En los tres movimientos encontramos actuando como líderes a principales y en los mismos hay ejemplos de autoridades indias dispuestas a colaborar con los opresores. A estos últimos son a los que llamo “convertidos”, los cuales realmente aceptaron los nuevos sistemas económico y político, y la nueva religión, actuando a menudo en forma oportunista y cuya acción al interior de las comunidades se reveló desestructurante; se convirtieron en aliados de amos que predicaban una salvación eterna que hacían pagar a un alto costo en la tierra. Del otro lado estaban los que conservaban la fe en sus dioses y que si se adaptaron al sistema colonial fue para seguir luchando en favor de su pueblo. Así, aprendieron a manejar las nuevas estructuras, los recursos legales y la nueva religión; participaron activamente en instituciones que les permitían mantenerse unidos y organizados ante la situación cambiante; llevaron a cabo sustituciones de dioses por santos y mantuvieron su culto adecuándolo a nuevos conceptos y rituales pero manteniendo su función original, conservando la coherencia de su cosmovisión. Desde el hogar, el cargo y el oficio supieron ofrecer denodada resistencia para salvaguardar los valores de su identidad cultural.

¹⁷⁰ Véase Antonio Porro, “Un nuevo caso de milenarismo maya en Chiapas y Tabasco, México, 1727”, *Estudios de Historia Novohispana*, VI, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1978, pp. 118-127, y Porro, *O Messianismo Maya...*, pp. 109-117.

Colofón

La continuidad del fenómeno: estudio de un caso

Al finalizar el capítulo precedente esbozábamos cómo los indígenas emplearon el mecanismo de las “sustituciones” para apuntalar ese mundo propio que la nueva religión amenazaba con echar abajo. De uno de tales casos de sustitución trataremos en este breve espacio, cuyo objetivo final es mostrar la eficacia de tal mecanismo, que permitió a los indios coloniales trascender hasta la contemporaneidad.

Aunque poco, si es que algo, se ha hecho en tal sentido en los estudios chiapanecos, no pretendemos en manera alguna exclusividad en el enfoque. Varios autores han hablado ya de sustituciones señalando que se dieron desde los albores del proceso colonial americano, aprovechándose del paralelismo cultural: los dioses abogados de los pueblos prehispánicos por los santos patronos impuestos por los evangelizadores.

El proceso ha sido ejemplificado por Aguirre Beltrán¹ a través de su estudio sobre la región de Zongolica, Veracruz. Partiendo de las fuentes que tratan de las migraciones prehispánicas y el asentamiento de los grupos en el área y analizando los toponímicos, traza la relación con el dios abogado de cada uno y examina después los orígenes de la evangelización de la zona y la imposición de santos patronos para ofrecernos una visión del proceso de sustitución y de sincretismo que se llevó a cabo. A la vez, Aguirre Beltrán destaca el importante papel de la fiesta como mecanismo que permite sobrevivir el culto popular, que crea una

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

nueva forma de organización social (cofradías y sistema de cargos), actúa como reguladora de reciprocidades y otorga identidad étnica, ya que permite recrear su cultura.

Por su parte, Báez-Jorge² analiza sobre la manera en que el culto a las deidades femeninas continuó durante la Colonia y el siglo pasado, así como el proceso de transformación que sufrieron, estudiando cómo los indígenas indianizaron el culto católico, y el proceso por el cual las deidades y rituales indígenas fueron cristianizados. Al igual que Aguirre Beltrán, Báez-Jorge propone que las manifestaciones de religiosidad popular desempeñan “funciones de cohesión social, integración económica regional, articulación y adscripción étnica, así como de identificación comunitaria”. Veamos lo relativo a nuestra área.

Al relatar el grado de instrucción cristiana en que los primeros dominicos encontraron a los indios de Chiapas, fray Antonio de Remesal³ dice que éstos poco sabían sobre Cristo porque poco se les había predicado, y muchos creían que el dios de los españoles era Santiago apóstol, cuya imagen, montado a caballo, a manera de retablo portátil, transportaban los curas de un lugar a otro antes de tener iglesias, y apunta el cronista que no fueron sacados de su error, aunque no se les predicó que sí lo fuera. En igual concepto tuvieron a la Virgen, pues dice el fraile:

Sin saber el indio si era hombre o mujer, porque oía al español que la nombraba muchas veces, y aunque pocas o ninguna vían su imagen concibieron grandes cosas de Santa María, principalmente en esta provincia de Chiapa, en que como se ha dicho la iglesia principal de Ciudad Real estuvo al principio dedicada a Santa María. De ahí vinieron a bautizar todas las casas de religión con nombre de Santa María: la iglesia, casa de Santa María; la misa, cosa de Santa María; el agua bendita, agua de Santa

² Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, pp. 141-176.

³ Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, I, Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 175 y 189), 1964, pp. 422-423.

María, y el sermón, palabra de Santa María, sin formar concepto ninguno verdadero qué cosa era Santa María, porque no se lo habían dicho, y si les habían dicho algo, era como lo de Santiago.⁴

De la cita anterior se desprende que, si bien los indios no se habían formado una idea acerca de la Virgen de acuerdo con el dogma católico, entendían sobre la importancia que ésta tenía para los españoles como objeto de culto, lo que seguramente los llevó a una identificación con deidades femeninas prehispánicas. Estas ideas confusas trataron de ser aclaradas por los dominicos y seguramente uno de los métodos que consideraron más adecuados fue el de la fundación de cofradías para rendirle culto bajo diferentes advocaciones, entre ellos sin duda favorecieron a la del Rosario, ya que esa orden tenía el privilegio, otorgado por el papa Pío V en su breve *Inter desiderabilia* del 28 de junio de 1569, de que las cofradías del Santo Rosario sólo las pudiera establecer o erigir el maestro general de la orden de Santo Domingo.⁵ Una de las más antiguas fundaciones fue la de Copanaguastla en 1561, cuya fiesta se celebraba el 2 de febrero, día de su fundación, ya que la solemnidad del Rosario no fue instituida hasta diez años después, el 7 de octubre.⁶ Es precisamente de una cofradía de la virgen del Rosario acerca de la que trataremos aquí.⁷

La cofradía fue fundada en el pueblo de Tuxtla desde la época colonial, y su fiesta aún sigue celebrándose todos los años, con cambio de priostes y mayordomos, para dos advocaciones: la Purificación o Candelaria, el 2 de febrero, y la del Rosario, el 7 de octubre. Con tal motivo tres imágenes de la Virgen bajan del cercano pueblo de Copoya, situado en

⁴ Remesal, *op. cit.*, p. 422.

⁵ Sobre el Breve de Pío V y las cofradías del Rosario véase Juan B. Ferreres, *Las cofradías y congregaciones eclesíásticas según la disciplina vigente*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, 1927, pp. 10-11; sobre la intervención del obispo en su establecimiento, pp. 24-25.

⁶ Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia...*, Libros IV y V, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca de Goathemala, II), 1930, p. 197.

⁷ Acerca de cofradías chiapanecas y su funcionamiento véase Murdo J. MacLeod, “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas”, *Mesoamérica*, 5, Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1983, pp. 64-86.

cerro Mactumatzá, al sur de Tuxtla, a la ciudad, para el cambio de cargueros y para rotar en casas particulares por los diferentes barrios, así como en poblaciones cercanas como Terán, al poniente.

No hemos podido precisar con exactitud la fecha de fundación de la cofradía ni saber cómo se constituyó, aunque tal vez su origen date de fines del siglo XVI o principios del XVII y sus fondos hubieran principiado con limosnas de los vecinos. Sin embargo hemos podido localizar suficiente información de los siglos XVIII y XIX que permite esbozar parte de su historia.

Un libro de la cofradía⁸ iniciado en 1731 por el entonces párroco de Tuxtla, fray Pedro Márquez, nos da acceso a algunos de los cambios más significativos en cuanto a su manejo. Así nos enteramos que en ese año de 1731 se elegían un sacerdote y dos mayordomos, que las elecciones eran anuales y que su principal era de 77 pesos. 45 años después los cargos habían aumentado, se elegía un sacerdote más. En 1787 su capital había aumentado a 202 pesos con 2 reales, del cual se encargaban 90 pesos a cada sacerdote y 11 pesos con un real a cada mayordomo, con el fin de que se encargasen de acrecentarlos.

Las elecciones de los cargueros eran realizadas fuera de las instalaciones religiosas. No sabemos si en las casas de los sacerdotes salientes o en el cabildo, pues en 1797, al visitar la cofradía, el obispo Fermín José Fuero mandó que se llevaran a cabo en la sacristía de la iglesia y que se enterara de ellas al subdelegado del partido para que asistiera.

Al parecer las reelecciones se habían hecho comunes. Por ejemplo, Cristóbal Velázquez aparece como sacerdote tres años seguidos, de 1779 a 1781; el obispo Salvador Samartín ordenó en 1818 que se trataran de evitar. Cambios importantes sucedieron en 1834. Por primera vez se eligió como sacerdote a una mujer, Juana Sapoteco, y ese mismo año no hubo quienes quisieran servir como mayordomos, por lo que se decidió que el dinero que se repartía entre éstos se dividiera entre los sacerdotes, hasta que volviera a haber candidatos para ese cargo, lo que no sucedió, por lo menos hasta 1873, cuando terminan los asientos de actas de elecciones.

⁸ AHD, 1731.

Otro cambio importante ese mismo año fue que empezó a exigirse que los cargueros garantizaran el capital con “sus casas y bienes habidos y por haber”, y a partir de entonces los fiscales empiezan a firmar las actas. El último asiento fue hecho en 1873 y para entonces el capital había disminuido a 102 pesos con 5 reales.

Por las listas de los cofrades que integraban la asociación sabemos que en 1731 había inscritos como miembros 330 personas, entre ellas todo el cabildo indígena. En 1783, año en que la parroquia fue secularizada por fallecimiento de su cura propietario, fray Pedro Márquez, se inscribieron cinco indígenas y éste es el último asiento de inscritos, aunque suponemos que continuaron agregándose otras personas, pero por alguna razón los curas seculares no asentaron sus nombres.

A partir de 1838 el libro contiene un dato muy interesante, pues además del nombre de los sacerdotes se asienta a qué barrio pertenecían. Aparecen allí los barrios de San Miguel, San Andrés, San Roque, San Jacinto y Santo Domingo. El dato es muy revelador, pues creemos que indica que las cofradías de los barrios habían venido a menos o desaparecido y sus miembros se integraron a servir como sacerdotes en la del Rosario, ya que en general los sacerdotes corresponden a barrios diferentes. Sólo hay unos cuantos casos, como en 1850, en que ambos son de San Roque, o en 1852, en que lo son de San Andrés.

Otro dato sugestivo es que desde 1852 se empiezan a anotar los nombres de las esposas de los sacerdotes, lo cual sugiere que a partir de entonces el papel de la mujer dentro de la estructura ceremonial cobró importancia.

En cuanto a los gastos, el libro reporta los comunes a este tipo de asociaciones: lavado de ropa de las imágenes, vino, cera, etcétera. El libro no registra como bienes de la cofradía ninguna propiedad. Hasta aquí la información que nos ofrece el libro, sin embargo, hay otros documentos que nos permiten ir más allá.

Gracias a un informe parroquial de 1794 del cura Dionisio José Canales⁹ sabemos que entre las 13 iglesias que correspondían a la parroquia

⁹ AHD, 1794.

había una capilla chica en la hacienda de Copoya dedicada a Nuestra Señora del Rosario; que la cofradía de indios de la misma advocación tenía un principal de 204 pesos con 2 reales y que sus priostes financiaban cinco misas mensuales, celebraban la fiesta y los gastos de cera sin tocar el capital. El cura anota en su informe:

Ninguna cofradía de estas tiene hacienda de ganado, pues aunque hay dos haciendas chicas, la una llamada Copoya, que tiene ciento y setenta cabezas de ganado vacuno, y la otra llamada Santo Domingo, que tiene ochenta cabezas de yeguas, éstas son comunes de los indios de este pueblo.¹⁰

Queda claro que las haciendas mencionadas eran del común de indios, suponemos que el cura había investigado en el archivo parroquial acerca de los bienes de su curato. Sin embargo, entre 1798 y 1809 de alguna manera los indios fueron despojados de las mencionadas estancias, pues en la última fecha escriben al obispo una interesante carta, que se encuentra integrada a un expediente¹¹ sobre la reparación del templo parroquial. En ella los justicias de Tuxtla solicitan la autorización del obispo Ambrosio Llano para arreglar su iglesia, ofrecen su trabajo para la obra y acusan de negligencia al párroco. La carta fechada el 30 de octubre de 1809 consigna:

Nosotros postrados a tus pies, tus hijos, gobernador y alcaldes y demás justicias de Cabildo y todos los principales de este pueblo de Tuxtla, pedimos por el amor de Dios y los dolores de María santísima que nos haga favor, en merced de justicia por su licencia, ilustrísima señoría, pidiendo licencia para el templo sagrado, para componerlo porque este temporal que pasó hizo mucha gotera, todas las bóvedas se llueven hasta en la capilla mayor [donde] estaba nuestra madre santísima del Rosario, se mojó el vestido de la Virgen santísima; esas mismas horas fuimos nosotros

¹⁰ AHD, 1794, f. 3v.

¹¹ AHD, 1809.

justicia[s] a verlo como estaba aquello, el templo sagrado. Quedamos nosotros espantado[s] [de] verlo, mirándolo, muy bien como estaba porque nos mandó llamar nuestro padre vicario y no les dijo nada, poco cuidado tiene, por eso nosotros justicias y todo[s] los demás justicias del cabildo como somos cabeza[s] principales, por eso doy parte a mi ilustrísima señoría, por eso venimos nosotros gobernador y justicias a tomar parecer a mi ilustrísima señoría para componer nuestra santa madre iglesia antes que vaya abajo, en cayendo ya no hay remedio, porque está toda la madera pudriéndose, hasta las tablas que están por dentro, por las muchas goteras se hace laguna tenemos miedo no va[ya] a caer cuando está lleno [de] gente oyendo misa [en] día de fiesta. Hasta donde podemos componer de este año porque todavía se va a tumbar la madera, por eso pedimos licencia ilustrísimo señor en otro nuestro escrito para que nos vuelva nuestra haciendita de Santo Domingo de Nuestra Señora de la Candelaria y el otro haciendita de la Virgen, nuestra señora del Rosario Copoya, porque de aquí venderemos algún ganado y lleba [¿yeguas?] por lo cual el dicho dinero se va a gastar para ayudar a componer nuestra santa madre iglesia.¹²

La carta tuvo como consecuencia el que se iniciara una investigación respecto a la fecha en que los indios habían sido despojados de la administración de las mencionadas haciendas, pues los justicias informaron que desde siempre el cabildo había nombrado a dos cuidadores para la de Santo Domingo, y vaqueros y caporal para la de Copoya. Los nombramientos de éstos se llevaban a cabo después de las elecciones de cabildo, de manera que el ayuntamiento en funciones designara a los encargados. Los indios dijeron que en enero de 1809 su cura, Manuel Figueroa, había nombrado un caporal de su confianza para administrar la hacienda de Santo Domingo y les había pedido cuentas de la de Copoya.

El prelado también quiso saber cuál era la ayuda que iban a prestar para la reparación del templo. Los indios respondieron que no podían

¹² AHD, 1809, ff. 1-1v. El escrito a que hacen referencia solicitando la devolución de las haciendas no está incluido en el expediente ni fue posible localizarlo.

fijar una cantidad, ya que ambas haciendas eran muy pequeñas, pero que se comprometían a colaborar con los materiales de construcción y con su trabajo personal.

Por otro lado, el diocesano escribió al cura pidiéndole un informe acerca de la necesidad de reparar la iglesia, el costo de la obra y sobre la producción anual de los ranchos. Figueroa respondió que efectivamente la iglesia necesitaba reparación y que desde diciembre del año anterior había citado a una junta al cabildo para tratar exclusivamente ese asunto, pues el despojo de la hacienda de Santo Domingo tenía a los indios muy molestos. Durante la reunión les explicó en lengua zoque que ellos tenían obligación de reparar la parroquia, a lo cual los justicias le respondieron que no lo consideraban así; que sería responsabilidad del párroco o del rey, pues ellos además de proporcionar los alimentos al cura:

[...] sus funciones no las celebraban en balde. Que al rey le pagaban también su tributo, y que así, si los hijos del pueblo gastaban el tiempo en reparar la iglesia ¿qué tiempo tendrían para buscar el tributo y demás emolumentos? Que si el juez y el cura conseguían de la Audiencia el que se les perdonaran siete años de tributo, estarían prontos al reparo del templo.¹³

El vicario se queja en su escrito de la manera en que los naturales lo tratan, de que no le obedecen, y argumenta en contra de ellos diciendo que la obra no debía quedar en sus manos, pues al hacerla por tequio realizarían puros remiendos sin ningún cuidado. Sobre las cuentas de las haciendas informó que el gobernador del pueblo había reconocido tener 400 pesos del ganado de Copoya, cantidad con la que él no estaba de acuerdo pues, según las cuentas que les había tomado, entre 1804 y 1809 habían vendido 74 vacas, 90 toros, 1 caballo y quesos, que arrojaban la suma de 867 pesos con 4 reales, y que había averiguado que habían vendido otras 23 cabezas de ganado en 184 pesos, lo que aumentaba la cifra a 1 051 pesos con 4 reales, y que en la hacienda quedaban todavía 138 cabezas.

¹³ AHD, 1809, f. 3v.

Agrega en su escrito que no le convenía aclarar esas cuentas, pues en el pueblo tenía muchos adversarios:

En especial los indios justicias, que con el menor insurgente que encuentren, ya los puso a todos en movimiento; y sí por desgracia mía me llego a ver precisado a implorar el auxilio de la jurisdicción real y me encuentro con un juez que balancee la justicia y nunca la ponga al fiel, por precisión se han de reír de mí.¹⁴

Él suponía que la animadversión de que era objeto se debía a que era nativo de Tuxtla y lo conocían desde pequeño y porque sus padres habían sido pobres y como sabía la lengua zoque no podían engañarlo, haciendo hincapié en esta última razón.

Se contradice en su escrito negando haberles tomado cuentas acerca de la hacienda de Copoya, cuando antes lo había reconocido, e informa al obispo que el cabildo indígena administraba la hacienda desde hacía unos ocho o nueve años y que no permitían su intervención, pero que continuaban sacando recursos de ella para financiar algunos gastos de la iglesia, como ornamentos, palios y corporales.

El diocesano ordenó al vicario que dejara de quejarse y que le presentara un presupuesto y mandó que la obra se financiara con dinero de las haciendas, pues pertenecían “no a cofradía alguna ni al común de indios, sino a las santas imágenes de Nuestra Señora del Rosario, la una llamada Copoya y la otra a la de Santo Domingo, que se venera en la iglesia parroquial de dicho pueblo y por consiguiente al cuidado, dirección y gobierno del párroco”.¹⁵

Así, de un plumazo, el obispo Llano despojó a indios y cofradías de sus bienes, pero las cosas no iban a terminar allí, pues fue el inicio de una larga lucha de los indios por conservar sus tierras y ganados; veamos cómo se desarrolló ésta.

¹⁴ AHD, 1809, f. 5r.

¹⁵ AHD, 1809, f. 7r.

Según Figueroa, las obras de reparación tendrían un costo de 4 000 pesos y los recursos de que disponía la parroquia eran: 200 pesos de la cofradía de San José, vender en 300 pesos 50 yeguas de la hacienda de Santo Domingo y en 500 pesos 50 reses de la de Copoya, los 400 pesos que tenía en su haber el gobernador indio, más las limosnas recolectadas (que ascendían a 370 pesos con 6 reales) y algún otro dinero que se adeudaba a la parroquia, todo lo cual arrojaba un total de 2 070 pesos con 6 reales.

El vicario trató de recuperar los 400 pesos que tenía el gobernador y para ello recurrió a solicitar ayuda al subdelegado del partido, Tiburcio Farrera, quien le respondió por oficio lo dicho por el gobernador indio, quien negándose a devolverlos dijo que “ha retenido en su poder los cuatrocientos pesos de que se trata porque son del común del pueblo, que se han producido de bienes de comunidad, como es la hacienda de Copoya y que por eso los tiene en su poder; también dijo que no hay pico ninguno, que sólo son cerrados cuatrocientos pesos”.¹⁶

El expediente contiene también las cuentas de la hacienda de Copoya, que nos ofrecen interesantes datos sobre los compradores del ganado. La mayor parte eran priostes y mayordomos de las otras cofradías que lo adquirían para sus fiestas, por ejemplo, el prioste del Santo Calvario y los mayordomos de San Jacinto y de la Santa Vera Cruz; asimismo, se vendió ganado para la celebración del Rosario-Copoya y para pagar los tributos, aunque también aparecen como compradores el intendente y otros particulares.

La venta de ganado en 1807 permitió financiar la fiesta de San Marcos, patrono de Tuxtla, la de la octava de *Corpus Christi*, la cera de San Juan, la fiesta de Navidad y también los gastos de la escuela. Parte de los 867 pesos con 4 reales de las ganancias obtenidas entre 1804 y 1809 fueron utilizados por los indios para adquirir una capa de terciopelo negro, papel, pólvora, financiar el viaje de los justicias a Ciudad Real y 400 pesos se destinaron a la compra de unas tierras para el común, llamadas Tusipac.

Con lo hasta aquí expuesto podemos darnos cuenta de que el cabildo indígena, al quejarse del despojo de sus haciendas, estaba luchando

por defender por un lado parte de su territorio y por el otro las fuentes de recursos que les permitían enfrentar una serie de gastos que involucraban a todo el pueblo, a la vez que adquirir nuevas tierras ampliando territorio y recursos, todo lo cual tenía un importante papel a nivel de la cohesión social y la identidad étnica.

La disputa por la hacienda de Copoya continuó. Así, en 1811¹⁷ Manuel Linguno, promotor fiscal del obispado, informa por oficio al obispo Ambrosio Llano que debía pedirse al subdelegado del partido, Tiburcio Farrera, que recogiera información de personas de edad acerca de a quién correspondía la administración de la hacienda, para poder aclarar el conflicto.

Siete años más tarde,¹⁸ el subdelegado escribió a la diócesis, entonces gobernada por Salvador Samartín, informándole que desde que había tomado posesión de su puesto se preocupó por conocer los fondos que correspondían a su administración, encontrando que la hacienda de Copoya era mixta en sus inversiones: unas se hacían a favor del común y otras a favor de la Iglesia y por tal razón le solicitaba los documentos de su fundación para poder intervenir en la contienda entre el vicario y los justicias, pues la hacienda se estaba perjudicando. El prelado ordenó que se diera respuesta a la carta y se enviaran testimonios de las resoluciones dadas por el obispo Fuero y por el gobernador intendente, en las cuales se demostraban los derechos de la Iglesia, y que se pidiera a Farrera ayudar al cura a tomarles cuentas a los indios, ya que de Copoya no debería extraerse ganado más que por estricta necesidad de la parroquia, por causa de indigencia pública o calamidad, previa autorización suya.

En 1820,¹⁹ el vicario Figueroa seguía tratando de reconstruir el templo parroquial e informaba al diocesano que los indios se negaban a trabajar en la obra si no se les liberaba del repartimiento y se les pagaba jornal. Argumentó que ni 10 000 pesos alcanzarían para jornales y que si no se les eximía del repartimiento ni en cinco años se concluiría la reparación. Ignoramos lo sucedido, pero un gran cambio se había operado en el cura,

¹⁷ AHD, 1811.

¹⁸ AHD, 1818a.

¹⁹ AHD, 1820.

¹⁶ AHD, 1809, f. 11r.

pues en su escrito no sólo no se quejaba de los indios sino que se había convertido en su defensor en contra de los hacendados y nos ofrece una versión sobre la voracidad de éstos diciendo que sólo se preocupaban por enriquecerse explotando a los indios aun en tiempos de hambre, viéndose estos últimos forzados a obedecer los mandamientos de trabajar en las haciendas, en virtud de que los jueces llevaban comisión por cada trabajador.

Para arreglar tal situación, el gobernador intendente ordenó que el cabildo determinara la gente necesaria para las labranzas y que la sobrante se repartiera entre los particulares y la obra, pagándoseles oportunamente su jornal; pero que si algunos quisieran trabajar voluntariamente y gratis en la iglesia, los justicias deberían estar pendientes de que no fueran “tequiados”.

Vinieron los años de la Independencia, para los cuales no obtuvimos información sobre los conflictos de Tuxtla; época de movimientos y luchas por el poder en una provincia que después de agregada a México, continuó presa de efervescencias políticas y luchas armadas entre centralistas y federalistas, conservadores y liberales.²⁰

En 1821 la hacienda de Copoya, considerada propia del común del pueblo, pasó a ser administrada por el primer ayuntamiento constitucional, instalado el primero de enero de ese año;²¹ de esa manera se pretendió acabar con el conflicto. Sin embargo, en 1839 el nuevo vicario de Tuxtla, Manuel José Vila, insistía en reclamar los derechos de la Iglesia sobre el rancho.

Las tierras y el ganado de la cofradía de la Candelaria de Santo Domingo²² fueron arrendados durante los años de revueltas a don Manuel Zebadúa, pero al tratar de vendérselos resultó que las tierras ya habían sido medidas y reclamadas por otra persona, José Palacios Corona, quien ganó el pleito y obtuvo escritura de propiedad. En opinión del cura Manuel

²⁰ Sobre los primeros años de la política chiapaneca después de la agregación a México, véase Manuel B. Trens, *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio* (¿...1867), México, s. e., 1957, pp. 257-426.

²¹ Archivo General del Estado de Chiapas, “El Ayuntamiento Constitucional de Tuxtla informa haber quedado organizado, Año 1821”, *Documentos Históricos de Chiapas, Boletín*, 11, Tuxtla Gutiérrez, 1961, pp. 135-138.

²² AHD, 1838.

José Vila, la venta del ganado reportaría una cantidad muy pequeña, pues como precio máximo se podrían obtener entre 4 y 5 pesos por cabeza. Las pocas tierras que aún existían de la antigua propiedad de la cofradía, incluyendo la ermita y las casas viejas del rancho, habían quedado en medio de otras propiedades, por lo que no tenían salida ni agua.

El cura informa que desde el momento en que se arrendó la hacienda a Zebadúa, los indios dejaron de nombrar mayordomo y diputados para el cuidado de los bienes y el culto a la virgen de la Candelaria en su capilla o ermita, pero que a pesar de ello “por devoción a la misma señora la asisten hasta hoy estos indígenas con especial esmero, sin tener en su poder medio real siquiera de principal para costearse en los gastos que en la relatada ermita tienen”.²³

Por esta razón don José Vila citó a una junta a la que asistieron muchos indios, todos principales, quienes estuvieron de acuerdo en volverse a encargar del cuidado del ganado, como lo hacían antiguamente, poniendo como condición el que la parroquia denunciara el terreno que quedaba para que ningún particular se metiera en él. Los indios se comprometían además a nombrar vaqueros y mayordomos que dieran cuentas al párroco. Tal propuesta no fue aceptada por el provisor ni por el promotor fiscal del obispado, quienes ordenaron que se vendiera el ganado y el dinero obtenido se depositara en uno o dos mayordomos elegidos “legalmente”, si los indígenas no se hacían cargo de ellos.

El cabildo indígena, que seguía funcionando paralelamente al ayuntamiento constitucional, se hizo cargo del ganado, 150 cabezas, en 1839. Sin embargo, algunas yeguas eran muy viejas y empezaron a morir, lo mismo que algunas crías; a decir del cura, muchas de las muertes las provocó la falta de agua; éste propuso entonces que se vendieran y se estableciera la cofradía, pero ya sin ganado. El promotor fiscal ordenó la venta.

El remate²⁴ se llevó a cabo en noviembre de 1842. Se vendieron 55 yeguas a 5 pesos cada una, 10 caballos a 9 pesos, 8 crías a 3 pesos y 1 caballo

²³ AHD, 1839, ff. 22v-23r.

²⁴ AHD, 1843.

viejo a 4 pesos con 2 reales, obteniéndose un total de 393 pesos con 2 reales. Mientras los indios se hicieron cargo murieron 94 cabezas de ganado. Estos dineros, otros de cofradías y algunos más de diferentes rubros serían utilizados para componer el campanario del templo. Con este remate terminaron los bienes de la cofradía de Santo Domingo.

Los bienes de la cofradía de Copoya corrieron otra suerte. Hacia 1839²⁵ el vicario Vila seguía peleando los derechos de la Iglesia sobre el ganado. Sin embargo, durante la lucha federalista encabezada por Joaquín Miguel Gutiérrez, parte de ese ganado fue utilizado para financiar su revolución para el sostenimiento de las tropas del gobierno, y el restante vendido a particulares. Las casas del rancho fueron destruidas durante la guerra y ya no quedaba nada que recuperar. A pesar de ello, Vila, en un intento desesperado, propuso al provisor que se reclamara la devolución del ganado vendido para auxiliar a Gutiérrez, a quien consideraba un faccioso, solicitando su pago a los herederos de don Joaquín. No intentó que se devolvieran las tierras, pues éstas habían quedado incluidas, ese mismo año, dentro de los ejidos de Tuxtla.²⁶

La inclusión de las tierras de Copoya en los ejidos del pueblo parece una hábil maniobra de los indios para evitar perderlas, como había sucedido con las de Santo Domingo, de esa manera seguían perteneciendo al común, librándolas de la aplicación de las Leyes de Reforma.²⁷

Aunque a partir de ese momento ya no hay enfrentamientos entre el vicario y los indios por los bienes de la cofradía, sí lo hubo en otro campo: el del culto tradicional. En 1846²⁸ los principales dirigieron un escrito al provisor del obispado pidiéndole no les cambiaran a su cura interino, Vicente Suásnavar, pues acusan al que lo había sustituido de codicioso

²⁵ AHD, 1839 y 1853.

²⁶ Archivo General del Estado de Chiapas, "Títulos de los ejidos de Tuxtla, 1848", *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 9, Tuxtla Gutiérrez, 1958, pp. 128-129.

²⁷ Sobre tales leyes véase Álvaro Matute (comp.), *México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Lecturas Universitarias, 12), 1973, pp. 154-156.

²⁸ AHD, 1846.

y de no mostrar interés en las festividades. 31 años después, en 1877,²⁹ vuelven a quejarse, esta vez en contra del cura Daniel Escobar, que pretendía modificar las tradiciones, lo que no estaban dispuestos a permitir, argumentando que "desde luengos años, cuya memoria se ha extinguido en la oscuridad del tiempo, se ha venido transmitiendo hasta nosotros la costumbre que norma y ha normado el modo y manera con que celebramos los actos religiosos".³⁰

Además agregan que ellos son los únicos que sostienen el culto y que, si se dirigen al obispo, es con el fin de seguirlo manteniendo, pero sobre los bases que les fueran enseñadas por sus primeros evangelizadores y no con las que se les pretendían imponer y que consideraban contrarias a su fe.

Acusaban al padre Escobar de establecer obligaciones imposibles de cumplir como, por ejemplo, el que las velas para los altares fueran de cera de castilla en vez de las acostumbradas de cera de la tierra y lo denuncian de haber convertido la misa en mero objeto mercantil, pues dicen que si le pagaban dos o tres misas para varios difuntos sólo oficiaba una embolsándose el pago de las otras. Le imputan, asimismo, el tener amontonadas en el coro a las imágenes de los santos más venerados por ellos, los que no sacaba de allí a menos que alguien les pagara una misa, "entonces sale del olvido (porque el timbre del peso fuerte se lo hizo recordar), y baja al altar a oír la santa misa a guisa de las almas que esperan su santo advenimiento".³¹

Terminan su escrito pidiendo al obispo la sustitución de Escobar por otro párroco que respetara sus costumbres tradicionales, pues de continuar éste en el cargo y con sus pretensiones, no se hacían responsables de las consecuencias.

Mientras tanto, el culto a la virgen del Rosario continuaba en Copoya. En 1852³² los indios habían solicitado la intervención del gobierno del estado ante la diócesis para que el obispo concediera la licencia para bendecir la nueva ermita que allí se había construido y poder celebrar

²⁹ AHD, 1877.

³⁰ AHD, 1877, f. 1r.

³¹ AHD, 1877, f. 1v.

³² AHD, 1852.

misas. El permiso fue negado después de consultar con el vicario, José Vila, que informó que la construcción era de adobes con techo de tejas, pero que carecía de ornamentos, misales y todo lo necesario y que dada la pobreza de su parroquia no podía proveer a la ermita; argumentaba además que había muy pocos pobladores en Copoya, sólo cuatro casas ocupadas por los cuidadores.

El padre Vila informó también al obispado que se había enterado, a través de la priosta María Cundoqui y otros indígenas, que no era el pueblo el que solicitaba la habilitación de la ermita, sino el gobernador indio Prudencio Fonseca y otros principales, cuyo interés era que ese año se celebrara la fiesta de la Virgen en la ranchería de Copoya, disposición esta que tanto la priosta como otros indígenas no estaban dispuestos a cumplir, ya que según el cura “si a la Señora la bajan, como es costumbre, desde luego están de llano a pagármela”.³³

El escrito de Vila deja entrever que él era el principal opositor a la celebración en el rancho. Suponemos que ha de haber elevado bastante los honorarios por sus servicios para que la priosta se negara a pagar la fiesta si no era en Tuxtla.

La fiesta no se celebró en Copoya ese año, pues en noviembre el gobernador del estado insistía en un oficio al secretario del obispado sobre la petición de los indios; ignoramos cuándo empezó a celebrarse la fiesta en la ranchería, pues la imagen sigue siendo bajada a Tuxtla todos los años; acaso la ermita haya sido habilitada hacia finales del siglo XIX. Lo que es claro es que la organización del culto y sus festividades estaba en manos de los indios, sin control del cura al que se solicitaban sus servicios apenas para el oficio de misas y la administración de sacramentos. Esto queda corroborado por un documento de 1886³⁴ en que el entonces párroco de Tuxtla informó al obispo Miguel Mariano Luque sobre el estado de la parroquia y sus cofradías. En él apunta que había muchas cofradías y que celebraban las fiestas principales de Jesucristo, la Virgen, los apóstoles y

³³ AHD, 1852, f. 4r.

³⁴ AHD, 1886.

de otros santos; que sus capitales estaban en manos de diputados y mayordomos, pero que ignoraba a cuánto ascendían, pues:

[...] el temor de que los sacrílegos raptos de bienes sagrados quisiesen desamortizar esos pequeños capitales ha obligado a los indígenas a excusar la publicidad de esos fondos, y hacer ellos solos sus elecciones de mayordomos y recoger documentos específicos y manejar las riendas de estas cofradías sin intervención del cura.³⁵

Copoya siguió poblándose. Cada vez más indígenas, despojados seguramente de sus propiedades urbanas, fueron migrando hacia la ranchería, de tal manera que el 3 de octubre de 1892, siendo gobernador de Chiapas Emilio Rabasa, se decretó la erección en pueblo de la congregación de familias establecidas en la antigua hacienda de la virgen del Rosario.³⁶

¿Cómo está relacionada la historia de la cofradía del Rosario de Tuxtla con los casos de indios idólatras atrás analizados? Si bien es cierto que no hemos podido localizar los documentos sobre la creación de la hacienda de Copoya, en el proceso seguido en Jiquipilas en donde aparece señalado Roque Martín, ex gobernador indio de Tuxtla, éste declaró que su participación en el culto había sido breve, durante ella había pedido a la “vieja” del cerro, a quien llamó “abuela”, unas vacas para fundar una estancia, las que le fueron concedidas. Y dijo también que arrepentido de sus prácticas supersticiosas se había dedicado a servir de prioste de la cofradía de su pueblo dedicada al culto a la Virgen. No se antoja tan aventurado suponer que tal petición a Jantepusi llama la hiciera cuando ocupaba el cargo de gobernador, y que desempeñándose en él fundara la hacienda como propiedad del común.

¿De dónde procedió el ganado para la fundación de Copoya? No tenemos la certeza, pero puede sospecharse que fuera sacado de la

³⁵ AHD, 1886, ff. 15v-16r.

³⁶ “Decreto de erección en pueblo de la congregación de Copoya. Año 1892”, en Juan Morales Avendaño, *Pequeña monografía del municipio de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Editorial Fray Bartolomé de las Casas, 1980, p. 54.

hacienda de Soyatengo en el valle de Jiquipilas, pues en las declaraciones que constan en el mismo proceso se apunta que Nicolás de Santiago, que había sido mayordomo de la cofradía de Jiquipilas, se vengaba del cura De Sotomayor por haberlo destituido del cargo y al hacerle las cuentas lo encontró deudor. Queda esta suposición en espera de ser probada, cuando alguien emprenda el estudio de las cofradías del valle de la vicaría de Ocozocoautla a la cual pertenecían los curatos de Jiquipilas y Cintalapa.

Mencioné al principio de este capítulo que son tres las advocaciones de la Virgen y tres las imágenes que veneran los habitantes de Copoya (en donde está el santuario) y los tuxtlecos, particularmente aquellos que se identifican como zoques y que controlan los cambios de los cargos de sacerdotes y mayordomos. Una de las imágenes corresponde obviamente al Rosario y con toda seguridad es la misma que estaba depositada en la ermita de la hacienda y que se “bajaba” a Tuxtla para su fiesta. Otra era la perteneciente a la cofradía de la Candelaria del barrio de Santo Domingo de Tuxtla, cuya hacienda se llamaba santo Domingo Hueczá, y que se encontraba al poniente de la ciudad. Y la tercera, conocida como la virgen de Olachea, parece proceder de la región de Cintalapa, probablemente de la hacienda de Soyatengo, que perteneció en el siglo XIX a la familia de los Esponda y Olachea. A este respecto cabe señalar que en 1807 los indios de Tuxtla vendieron ganado de la cofradía de Copoya al sacerdote de la Purificación de Cintalapa,³⁷ patrona de ese pueblo, lo que muestra una relación estrecha entre ambas cofradías.

La tradición zoque ha creado mitos alrededor de la historia de las imágenes. Así, por ejemplo, Jiménez Pozo recogió una versión que asienta que la Virgen se apareció en un extremo del pueblo de Copoya, mientras que el origen de la hacienda le fue explicado así:

Los pocos habitantes de Copoya, con el fin de tener carne suficiente para celebrar anualmente las fiestas en honor de sus vírgenes, compraron una

becerrita la cual, según la leyenda, era fecundada por un gigantesco toro con cuatro cachos y que únicamente se aparecía en las noches y cuando se quería agarrar se huía vertiginosamente, para desaparecer en el roblar al pie de la loma del Zanate. Este gigantesco toro semental y aquella prodigiosa vaca dieron para aquellas personas cantidad de crías que servían para hacer comidas en cada fiesta, en abundancia. Según personas viejas cuentan que hace unos cuarenta años atrás vieron aquel toro, que les produjo pánico por su tamaño y por sus cuernos.³⁸

De nuevo el toro —acaso aquel mismo toro que los denunciados de Xiquipilas asentaron residir en la cueva junto a la imagen de Jantepusi llama—, y de nuevo su asociación con la fecundidad.

Sobre la aparición de las tres imágenes, doña Simonita Chandoquí de Montesinos nos proporcionó en febrero de 1975 la siguiente versión, que habla también sobre su culto y el origen de los cargos:

Hace aproximadamente 145 años, en un pueblecito de nombre Copoya, en cierta ocasión vieron unas luces los señores Eligio Jiménez, Valentín Jiménez y Pedro Escobar. Estas personas se acercaron más a las luces y lograron distinguir a tres caballos, de los cuales uno era de color alazán, otro amarillo con manchas blancas y el tercero blanco con manchas negras, llevando consigo unas señoras montadas y ellas a su vez tenían en brazos a un niño cada una. Esta visión se les presentó a estas personas varias veces, hasta que en cierta ocasión dos de ellos, Eligio y Valentín, tuvieron el mismo sueño: miraban que estas personas recorrían todo el pueblo y les pedían les edificaran un templo, dando por señal un cerro que tenía en la punta un árbol kuket [¿?]. Estos señores se reunieron y fueron al lugar indicado y por cierto encontraron la señal. Llegando a un acuerdo pidieron ayuda a los habitantes y dieron comienzo a la obra.

Al cabo de algunos meses, el templo fue terminado y nuevamente en sus sueños se les presentaron las tres señoras, dándoles otra orden; que

³⁷ AHD, 1809.

³⁸ Gaspar Jiménez Pozo, “Monografía de Copoya”, Chiapas, IV, 25, Tuxtla Gutiérrez, 1951, pp. 44-45.

dejaran las puertas abiertas del templo, indicándoles al mismo tiempo el nombre de cada Virgen: Copoya, Olachea y Teresa; que se les hiciera fiesta dos veces al año, una en el mes de febrero y otra en octubre. Pasaron varios días y una mañana uno de los señores se presentó como de costumbre a curiosear y cuál va siendo su sorpresa al encontrar en el altar a las señoras que en sueños le hablaron en días anteriores.

Estas personas cumplieron al pie de la letra el mandato de las vírgenes y pedían al sacerdote Belisario Trejo celebrara misa, el cual a complacencia de los feligreses según tradición junto con ellos acordó en bajar las imágenes a la ciudad para conocimiento de todo aquel que quisiera brindarles un lugar en su casa, en la cual eran recibidas con fiestas. Para el cuidado de las vírgenes se encargaron [nombraron] seis personas: un albacea, dos mayordomos, dos sacerdotes y una madre, esta última encargada de organizar la fiesta.

Estas versiones nos muestran la reelaboración de la historia a nivel de tradición popular, que rodea de misterio los hechos y los explica por intervención sobrenatural y por revelación.

No podemos dar aquí una descripción completa de las fiestas que los zoques tuxtlecos organizan alrededor de las tres imágenes, ni hablar sobre el sistema de cargos, pues desviarían un poco este trabajo de su objetivo. Sin embargo, resulta de interés ofrecer una muy resumida explicación sobre tales festividades.

Antes de que las imágenes sean transportadas a Tuxtla, los vecinos de esta ciudad que desean celebrarlas se anotan en la lista de espera que maneja la junta de festejos de Copoya. Bajan a Tuxtla para el día de la fiesta y el cambio anual de mayordomos, generalmente el domingo anterior al día de la celebración. Quedan depositadas en casa del mayordomo saliente, quien las entrega al nuevo después de que toma el cargo; a partir de entonces, y bajo la vigilancia de sacerdotes y mayordomos, empiezan a ser llevadas a casa de los devotos que las han solicitado; cada uno de ellos organiza un fiesta con grandes gastos en comida, bebida y música. Las imágenes son colocadas en la sala el cuarto principal de

la casa en un altar profusamente adornado de flores, hojas y velas. En este recinto se interpreta música ceremonial, alabados a la Virgen, con tambor y flauta de carrizo o con “jaranitas” (guitarras y violín). Los sacerdotes se encargan de repartir reliquias (flores y hojas) y de “ramear” a los devotos que lo solicitan, tanto para curar de espanto como para alejar a los malos espíritus o “influencias”. Junto al altar hay una charola para recolectar las limosnas para el culto, e independientemente se lleva a cabo una colecta para ayudar a financiar la fiesta.

Para bajarlas y subirlas de Copoya a Tuxtla, y viceversa, las imágenes son colocadas en unos camarines de madera que, debidamente envueltos en petates y adornados con hojas y flores, son cargados con mecapal por los devotos. Para el traslado dentro de la ciudad de Tuxtla, de una casa a otra, las imágenes se envuelven en mascadas y son llevadas en brazos, con acompañamiento de música y danzas.

Su estancia en Tuxtla dura hasta después del carnaval, antiguamente permanecían nada más el mes de febrero. En octubre estarán allí aproximadamente 30 días.

El regreso a Copoya, una peregrinación realmente impresionante, se hace también a pie. Además de los tuxtlecos y copoyereros se integran a ella personas procedentes de Chiapa de Corzo, Suchiapa, Terán, San Fernando, San Cristóbal de Las Casas, Venustiano Carranza, Copainalá, Tapilula y otros pueblos zoques de la zona norte. Incluso han llegado peregrinos desde Villahermosa, Tabasco, lo que indica que el culto ha rebasado las fronteras de lo local. Éste sigue estando fuera de las manos y control de la Iglesia, pues la organización entera reposa en los albaceas, sacerdotes y mayordomos de Tuxtla y de la junta de Copoya. Los sacerdotes católicos son requeridos sólo para el oficio de misas y la administración de sacramentos en la iglesia de Copoya.

Hace unos 30 años, cuando las imágenes bajaban a Tuxtla iban a la iglesia parroquial de San Marcos (ahora catedral) a “oír” su misa, ignorándose desde cuándo esto fue prohibido. En los últimos años la jerarquía eclesiástica no ha visto con buenos ojos esta manifestación desbordante de religiosidad, por lo que se acusa a los celebrantes de borrachos y de faltar al respeto

a las imágenes, cosa inexacta, según nos consta, ya que el orden en el cuarto-altar en que son colocadas es estrictamente vigilado, aunque afuera se bebe, se fuma y se baila sin restricción. Consideramos que lo que resulta molesto a la jerarquía eclesiástica es el estar excluida de la celebración.

Ahora bien, ¿dónde se entrecruzan los hilos sobre los que se urde la trama simbólica que, a nuestro juicio, habla de la continuidad entre la antigua deidad tutelar zoque y las actuales imágenes de Copoya? Para empezar, recordemos que algunas advocaciones de la Madre de la Tierra y de los Dioses tenían también un carácter lunar, por ejemplo, Tlazoltéotl, cuya característica iconográfica era la nariguera en forma de media luna.

Báez-Jorge³⁹ dice que los zoques de Chiapas identifican a la Luna con la Virgen María, nombrando a ambas *mama cwe* o *nana cwe*, “madre vieja”. La Luna está relacionada con la fertilidad humana y de la tierra, sus fases afectan de diversa manera tanto a los hombres como a los animales y las plantas, conceptos que comparten con otros grupos étnicos. En el caso de la virgen del Rosario de Tuxtla-Copoya, existe también tal relación, según puede colegirse de los toponímicos de ambos pueblos.

Co, en zoque, es un prefijo que hace referencia a la cabeza y que aparece en muchos términos dando un significado de superioridad (*comi*: jefe, patrón, amo, dueño, imagen; *cowiná*: jefe, patrón); *poya* es Luna o mes. Tuxtla se llama en zoque Coyatocmo, “lugar de conejos”, y recuérdese que el glifo correspondiente a la luna entre los nahuas es un conejo dentro de la luna. Por otro lado, el nombre del cerro Mactumatzá en que está asentado el poblado de Copoya es traducido por los tuxtlecos como “once estrellas”, lo que estaría haciendo alusión a niveles celestes. Por desgracia no contamos con información sobre las concepciones zoques al respecto, pero cabe señalar que en la misma lengua, 13 es *mactuca’y* y nueve, *macstujta’y*, si la raíz numeral proviniera de 13 seguiría aludiendo al cielo, pero si proviniera del segundo haría referencia a los niveles del inframundo. A reserva de investigar sobre esto, consideramos que los toponímicos de la región están relacionados de alguna forma con la deidad telúrico-lunar.

³⁹ Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas...*, pp. 245-260.

Si lo anterior no pasa del nivel de mera conjetura, a nadie escapa, en cambio, la íntima vinculación que existe entre la agricultura y la Luna. Veamos ahora cómo se trasluce tal correspondencia, en nuestra opinión, en dos de los rituales que se llevan a cabo en asociación con las vírgenes de Copoya.

La danza propia de la fiesta de la Candelaria es la llamada *yomoetzé*, “baile de mujeres”, que también se baila en octubre. Como su nombre lo indica, es ejecutado por mujeres, que danzan alrededor del *Notectoc*, “casa de manta”, instalada en el patio de la casa del mayordomo en Tuxtla o frente al templo en Copoya. En el *Notectoc* se colocan las tres imágenes de la Virgen y a su alrededor parcelas en miniatura, compuestas de cebollines, plántulas de tomate, de chile, etcétera, mientras que sobre el altar se recargan plantas de plátano, caña de azúcar y de maíz con mazorcas. Al cesar la música se lleva a cabo la “robadera”, que consiste en que los espectadores y las danzantes “hurtan” las siembras y las mazorcas en la creencia de que al transplantarlas a sus sementeras y el utilizar el maíz de este ritual, por la influencia derramada sobre ellas por la Virgen, las cosechas serán mejores y más abundantes.

Este ritual recuerda en alguna medida el que se ejecutaba en la fiesta en honor de Xochiquétzal, cuando los sacerdotes arrojaban maíz de cuatro colores hacia los puntos cardinales, mismo que era recogido por el pueblo y guardado como reliquia de la diosa para sembrar en sus parcelas de cultivo.

La otra ceremonia que deseamos describir se lleva a cabo el 8 de diciembre, día consagrado en el calendario católico a celebrar la concepción de la Virgen. En la casa de los cargueros y en la del presidente de la Junta de Copoya (así como en todos los hogares zoques) se lleva a cabo la ceremonia de la “siembra”.

En el patio de la casa se construye una pequeña cabaña cuyas paredes y techo están formados por hojas de plátano. En su interior se encuentra un tronco ahuecado a manera de gran batea, con el hueco lleno de tierra.

Dentro de la casa los mayordomos, sus esposas e invitados “a sembrar” rezan ante el altar y se escucha música “de la Virgen”, alabados.

Al pie de la mesa del altar se encuentran unas jícaras que contienen semillas de maíz, frijol y calabaza. Llegada la hora de sembrar, las mujeres forman una fila por parejas frente al altar, y devotamente, al son de la música, van avanzando y recibiendo cada una su jícara antes de salir al patio rumbo a la cabañuela. Cuando todas han entrado, se cierra la puerta. Entonces se empieza a sembrar por hileras, intercalando las semillas en la tierra contenida en el tronco.

Mientras tanto, los hombres rodean la cabaña y armados de recipientes con agua empiezan a arrojarla sobre el techo, de manera que se inicia una lluvia que pasado un rato se convierte en fuerte aguacero. Cuando se ha sembrado la última semilla y las mujeres están empapadas, se abre la puerta y se les permite salir, para seguir las mojando, ahora en son de broma, con grandes carcajadas. A continuación se pasa de nuevo al interior de la casa, en donde frente al altar se forma una fila pero ahora por parejas de hombre y mujer y se bailan alabados en honor a la Virgen. Terminados los sonos se ofrece una copa de aguardiente a todos los asistentes.

Cuando el techo de la cabaña ha dejado de gotear se colocan dos velas encendidas en los extremos del tronco y tras él una cruz de madera. La “siembra” se vigila todos los días, ya que según brote así será en las sementeras reales. Si sale inclinada es pronóstico de vientos fuertes; si rala, de lluvias escasas.

A nivel familiar, la “siembra” se hace en latas vacías, en pequeños trastos que se colocan frente al altar doméstico y en ella participa toda la familia.

El 23 de diciembre se elabora el “Belén”, otra cabaña con techo de paja y paredes de tela, que se coloca en el interior de la iglesia de Copoya. Es de suponer que en Tuxtla también se ponían antes en algún templo, pero sólo lo hemos observado en casa de uno de los albaceas. Dentro de éste se colocan las imágenes de la Virgen y el día 24 el tronco con la siembra se ubica a un costado del “Belén”, quedando así bajo la influencia de la Virgen hasta el 6 de enero, cuando se retira.

La ceremonia descrita corresponde por su fecha de celebración con las fiestas del mes mexicano *Títlil* (19 de diciembre a 7 de enero) en que

se festejaba a la diosa *Ilamatecuhtli*, *Tona* o *Cozcamiauh*. De Sahagún⁴⁰ relata, al describir esta fiesta, que después de sacrificada la mujer que había representado a la diosa había un baile en que se dirigían a la “troje” de *Ilamatecuhtli*, “una casilla como jaula, hecha de teas, y lo alto tenía empapelado como *tlapanco*” que era quemada como parte del ritual. No proporciona más información sobre la troje, sin embargo, podría estar relacionada con la siembra y el “Belén” de los zoques de Tuxtla y Copoya, aunque la ceremonia de estos últimos está evidentemente cristianizada.

Hasta aquí es claro que lo que estamos proponiendo es una sustitución de *Jantepusi Ilama* por la Virgen María, proceso que habría empezado a llevarse a cabo en la cueva de *Jiquipilas*.

En nuestra opinión, tal cosa sucedió siguiendo un patrón prehispánico. De acuerdo con la información que el multicitado documento de *Jiquipilas* nos ofrece, parece ser que *Jantepusi Ilama* era la deidad patrona de los zoques, independientemente de los dioses abogados de los diferentes pueblos. Su culto rebasaba las fronteras étnicas.

Según López Austin,⁴¹ en las reliquias del dios patrono, los envoltorios que las contenían y sus imágenes residía el poder de la deidad, y la deidad patrona incluso proporcionaba su poder a los enemigos si destruían el templo y se apropiaban de las reliquias para colocarlas en sus propios templos. Según este autor:

Los casos de destrucción, pero más frecuentemente de robo, que hacen los vencedores, son numerosas en las fuentes. Y el robo es frecuente precisamente porque el poder de la imagen y de la reliquia podrá ser utilizado si se les conserva en una relación grata al dios, propiciándolo con ofrendas. Los mexicas habían construido un templo, donde tenían en calidad de cautivos —y hemos de creer que bien tratados— a los dioses de los

⁴⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 300), 1975, pp. 148-150.

⁴¹ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15), 1977, pp. 58-62.

pueblos vencidos y sujetos. Una imagen famosa por la fuerza que proporcionaba a los suyos debía por lo mismo ser cuidada, aunque para ello tuviera que ser enterrada en el lodo, ante el peligro de que los poderosos se la adjudicaran. La mejor manera de mostrar sumisión a los vencedores era perdiendo, aunque fuese en forma transitoria, la independencia, por medio de un acto de entrega de reliquias, y si la situación era grave, si el pueblo había de someterse definitivamente, podía de una vez por todas renunciar a su numen de origen y aceptar el culto del ajeno.⁴²

No fue así, desde luego, la situación creada por la conquista por los españoles. Antes que apropiarse de las deidades indias, éstos querían destruirlas conforme a los dictados de su religión monoteísta. ¿Qué hacer ante esta situación? En el caso que tratamos, hubo que apropiarse del dios de los vencedores. Así, en la cueva de Jiquipilas encontramos un crucifijo y una imagen de la Virgen; aunque se pidiera a los novicios que renegaran de ellos, más valía tener las imágenes encerradas, y sin duda eran propiciadas y recibían ofrendas.⁴³

Después de descubiertos, la solución obvia parece haber sido vestir de ropajes cristianos a las diosas y de esa manera poder continuar rindiéndoles culto. En mi opinión Roque Martín desempeñó un importante papel en el proceso de sustitución de la deidad, era un “*hombre-dios*” que no

⁴² López Austin, *Hombre-Dios...*, pp. 59-60.

⁴³ En un caso de idólatras mixtes de 1768, la denunciante, una mulata llamada María Candelaria, declaró que: “La subió el referido Vicente Nicolás a un cerrito que está arriba de la iglesia en donde vio muchos indios, y entre ellos a una india llamada Antonia, mujer de Antonio Pedro (a quien tienen por la Virgen y la consulta en todo) a la que pusieron encima de sus petates y mantas, sentada y a su lado dos ídolos de piedra, uno en figura de perro y otro de zorro de alto de media vara, a quienes como también a la india hincaban la rodilla y cantaban, pero que la denunciante no entendió lo que cantaban, que llevaban un perrito y unos guajolotes a los que cortaron las cabezas, que enterraron con hojas de ocote verde y rajas de encino seco, pinole de maíz, tepache y tamal de frijol, y que con la sangre rociaron aquel lugar, todo lo cual vio por las muchas lumbradas que había y conocido al marido de la nominada Virgen”. Víctor de la Cruz, *La educación en las épocas prehispánica y colonial en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS/Grupo de Apoyo para el Desarrollo Étnico (Cuaderno 2), 1989. El fragmento es obvio en cuanto a la sustitución de una deidad femenina prehispánica por la Virgen y nos hace recordar la sustitución y actuación de la llamada “Virgen” de la revuelta tzeltal de 1712.

había abandonado a sus dioses, que mantuvo la esperanza de libertad; por ello se rebeló en 1693 junto con otros principales en contra de la opresión; fue uno de aquellos hombres sobre los que López Austin asienta: “Tal vez mañana, tal vez pasado, en uno o en veinte lugares, continúen encabezando movimientos libertarios hombres que crean hablar por su dios y llevarlo en el corazón”.⁴⁴

Él puso las bases de un pedazo de tierra sagrada, la hacienda de Copoya, en beneficio de su pueblo, para aligerar las pesadas cargas económicas que el común soportaba, y lo hizo de tal manera que su pueblo las defendió a toda costa contra la voracidad de autoridades eclesiásticas. Los zoques vencieron y fundaron un pueblo que religiosamente gira en torno a su deidad principal, la misma, a nuestro juicio, en torno a la cual giraba desde antiguo una tradición milenaria. Y si, como apuntara De la Serna,⁴⁵ Tonan-Ilamatecuhtli, deidad asociada a conejos y venados, pervivió en el culto a Guadalupe, Jantepusi-Ilama, se pasea aún en el territorio zoque bajo su triple advocación de las vírgenes de Copoya, y hace incluso oír su voz —esa que pretendieron acallar los frailes— desde la boca del volcán donde reside bajo otra de sus advocaciones.

La obra de Roque Martín se reveló, pues, de excelente factura; permanece hasta nuestros días posibilitando la cohesión entre todos aquellos que se identifican como zoques y que se reconocen en un pasado común.

Las palabras que Italo Calvino pone en boca de Moctezuma en un diálogo imaginario, bien podría haberlas dicho Roque Martín:

También tú superpones tus dioses a los hechos. ¿Qué es eso que llamas la historia? Quizá sólo es la falta de un equilibrio verdadero, dices que la historia se ha detenido. Si con vuestra historia hubierais conseguido llegar a ser menos esclavos, ahora no vendrías a reprocharme que no os haya

⁴⁴ López Austin, *Hombre-Dios...*, p. 185.

⁴⁵ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, pp. 315-316.

detenido a tiempo. ¿Qué buscas de mí? Te has dado cuenta de que ya no sabes qué es vuestra historia, y te preguntas si no hubiera podido seguir otro curso. Y según tú, ese otro curso hubiera debido dárselo yo, a la historia. ¿Y cómo? ¿Poniéndome a pensar con vuestra cabeza? También vosotros necesitáis clasificar bajo los nombres de vuestros dioses cada cosa nueva que perturba vuestros horizontes, y no estáis nunca seguros de que sean verdaderos dioses o espíritus malignos, y no tardáis en caer prisioneros de ellos. Las leyes de las fuerzas naturales os parecen claras, pero no por eso dejáis de esperar que detrás de ellas se os revele el destino del mundo. Si, es cierto, en aquel comienzo de vuestro siglo dieciséis quizá la suerte del mundo no estaba decidida. Vuestra civilización del movimiento perpetuo no sabía aún a dónde iba —como hoy no sabe más a donde ir y nosotros, la civilización de la permanencia y el equilibrio, podíamos todavía englobarla en nuestra armonía.⁴⁶

⁴⁶ Italo Calvino, “Diálogo con Moctezuma”, *Vuelta*, 1, México, 1981, p. 9.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRINIER, Pierre, *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 39), 1975.
- , *The Early Olmec Horizon at Mirador, Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 48), 1984.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- , *Formas de gobierno indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- , *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.
- ALCINA FRANCH, José, “Los dioses del panteón zapoteco”, *Anales de Antropología*, IX, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1972.
- ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael, *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la Legislación Indiana*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM (Serie C, Estudios Históricos, 23), 1987.
- ÁLVAREZ DEL TORO, Miguel, *Los reptiles de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Historia Natural, 1982.
- ARA, Domingo de, *Vocabulario de la lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, edición de Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 4), 1986.
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores, “Juan de Oliver, primer alcalde mayor de Tuxtla”, *Revista de la UNACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- ARCHIVO GENERAL DE CENTRO AMÉRICA, “El común de Tuxtla expone cómo aconteció la captura de Manuel González y Roque Martín, acusados de ser los autores de un motín. Año 1689”, A1. 15-979-129, 1689.

- ARCHIVO GENERAL DEL ESTADO DE CHIAPAS, “Producción y comercio de la grana en 1784 entre los pueblos zoques de la Provincia de Chiapas”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 1, Tuxtla Gutiérrez, 1953.
- , “Decadencia de la industria de la grama en 1807”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 1, Tuxtla Gutiérrez, 1953.
- , “Motín indígena de Tuxtla. 1693”, notas de Fernando Castañón Gamboa, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 2, Tuxtla Gutiérrez, 1953.
- , “Motín indígena de Ocozocoautla. 1722”, notas de Fernando Castañón Gamboa, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 2, Tuxtla Gutiérrez, 1953.
- , “Diario del Alcalde Mayor de Tuxtla, 1783-1789”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 2, Tuxtla Gutiérrez, 1953.
- , “Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepic, Las Pitás, Coneta, Suchitepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtpillá y Sacualpa. 1733-1734”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 4, Tuxtla Gutiérrez, 1954.
- , “Hambre y explotación indígena en 1771”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 4, Tuxtla Gutiérrez, 1955.
- , “El capitán Diego de Mazariegos ordena correr información contra Pedro de Guzmán, alcalde de la villa de Coatzacoalcos, por las depredaciones que cometió en 1528 en varios pueblos de la provincia de Chiapas”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 7, Tuxtla Gutiérrez, 1957.
- , “Títulos de los ejidos de Tuxtla, 1848”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 9, Tuxtla Gutiérrez, 1958.
- , “El Ayuntamiento Constitucional de Tuxtla informa haber quedado organizado, Año 1821”, *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín, 11, Tuxtla Gutiérrez, 1961.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, *Procesos contra indios idólatras y hechiceros*, México, Tipográfica Guerrero Hnos., 1912.
- , *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, edición de Eusebio Gómez de la Puente, reproducción facsimilar de la edición de 1910, Guadalajara, Edmundo Aviña Levi, 1968.
- ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO, Boletín, 5, San Cristóbal de Las Casas, 1983.
- BAÉZ-JORGE, Félix, “El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas”, en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.

- , “La mujer zoque: pasado y presente”, en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- , *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.
- BAÉZ-JORGE, Félix, Amado Rivera Balderas y Pedro Arrieta Fernández, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1985.
- BALSALOBRE, Gonzalo de, “Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca”, en Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y estudio de Fernando del Paso y Troncoso, II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- BASAURI, Carlos, “Zoques”, en *Población Indígena de México*, III, México, Secretaría de Educación Pública, 1940.
- BECERRA, Marcos E., “Breve noticia sobre la lengua e indios tzoques”, *Memorias y Revista de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, 43, México, 1924.
- , *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1985.
- , “El antiguo calendario chiapaneco”, en Marcos E. Becerra, *Por la ruta histórica de México, Centroamérica y las Antillas*, 1, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco-Instituto de Cultura de Tabasco (Biblioteca Básica Tabasqueña, 10), 1986.
- BENAVENTE, Toribio de, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España: relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición y estudio crítico de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 129), 1971.
- BENNASSAR, Bartolomé, “El poder inquisitorial”, en Bartolomé Bennassar et al., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1981.
- BENNASSAR, Bartolomé et al., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1981.
- BERLIN, Heinrich, “Las antiguas creencias en San Miguel Sola, Oaxaca, México”, en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, textos de Heinrich Berlin, Gonzalo de Balsalobre y Diego de Hevia y Valdés, México, Ediciones Toledo, 1988.

- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967.
- BRAULT-NOBLE, Catherine y Marie José Marc, "La unificación religiosa y social: la represión de las minorías", en Bartolomé Bennassar et al., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1981.
- BUNZEL, Ruth, *Chichicastenango*, traducción de Francis Gall, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, Seminario de Integración Social Guatemalteca (Publicación, 41), 1981.
- CALVINO, Italo, "Diálogo con Moctezuma", *Vuelta*, 1, México, 1981.
- CAMELO, Rosa, "El cura y el alcalde mayor", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie Historia Novohispana, 33), 1985.
- CAMPBELL, Lyle y Terrence Kaufman, "A Linguistic Look at the Olmecs", *American Antiquity*, 41, 1, Washington, 1976.
- CANCIAN, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1976.
- CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, Barcelona, Ediciones Península, 1982.
- CARLSON, Ruth y Francis Eachus, "El mundo espiritual de los kekchies", en Helen L. Neuswander y Dean E. Arnold (eds.), *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, Dallas, Instituto Lingüístico de Verano, Museo de Antropología (Publicación, 3), 1977.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo, 12), 1969.
- , *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo, 114), 1970.
- CARRASCO, Pedro, "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica y desarrollo colonial", en José R. Llobera (ed.), *Antropología Política*, Barcelona, Editorial Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 12), 1979.
- CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1967.
- , *Tratados*, 2 vols., facsímil de la edición de Sevilla, 1552, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de

- Juan Pérez de Tudela Bueso, trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana, 41-42), 1974.
- , *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 137), 1975.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 6), 1967.
- CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando, *Tuchtlán: documentos y datos históricos para la historia particular de Tuxtla Gutiérrez*, Tuxtla Gutiérrez, Publicaciones de la Gaceta Municipal, 1941.
- CERDA SILVA, Roberto de la, "Los zoques", *Revista Mexicana de Sociología*, II, 4, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 1940.
- CIRLOT, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1979.
- CIRUELO, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 6), 1976.
- CLARK, Lorenzo y Nancy Davis de Clark, *Popoluca-Castellano, Castellano-Popoluca. Dialecto de Sayula, Veracruz*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública (Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 4), 1974.
- CÓDICES MAYAS, Los, introducción y bibliografía de Thomas A. Lee, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- "CÓDIGO PENAL u ordenanza para el gobierno de los Indios", en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 269), 1980.
- COLBY, Benjamin N. y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- CÓRDOBA OLIVARES, Francisco R., "Cambio de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- CORDRY, Donald B. y Dorothy Cordry, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas*, México, México, Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa Librero Editor, 1988.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 2), 1963.
- COVARRUBIAS, Miguel, *El sur de México*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección INI, 9), 1980.
- CRUZ, Víctor de la, *La educación en las épocas prehispánica y colonial en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS/Grupo de Apoyo para el Desarrollo Étnico (Cuaderno 2), 1989.
- CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, colegidos y anotados por..., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 62), 1975.
- CHILAM BALAM DE CHUMAYEL, Libro de, traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- DAHLGREN, Barbro, "Sobre algunos aspectos de la etnología prehispánica de Chiapas", en *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 5), 1969.
- DUPIECH-CAVALERI, Daniele y Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché en 1704", en *Estudios de Cultura Maya*, xvii, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1988.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, I, edición de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36), 1984.
- DURAND, Edouard Joseph y Jacqueline de Durand-Forest, "Nagualismo y chamanismo", *Revista de la UNACH*, 2, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- EIMERIC, Nicolau y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik Editores (Colección Archivos de la Herejía, 4), 1983.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés, "Notas sobre las mayordomías zoques de Tuxtla Gutiérrez", *ICACH*, 2-3 (20-21), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1970-1971.
- , "Las transformaciones del poder entre los zoques", *ICACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1987.

- FALCÓN MARTÍNEZ, Constantino et al., *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, Alianza Editorial (Libro de Bolsillo, 791 y 792), 1981.
- FALLA, Ricardo, "Desmitologización por el mito: fuerza de denuncia de la lucha de los héroes contra Wukub Caquix en el Popol Vuh", en Robert M. Carmack y Francisco Morales (eds.), *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1983.
- FERIA, Pedro de, "Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristiano", en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías...*, notas y estudio de Fernando del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- FERRERES, Juan B., *Las cofradías y congregaciones eclesiásticas según la disciplina vigente*, Barcelona, Gustavo Gili Editor, 1927.
- FOSTER, George M., *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- , "The Mixe, Zoque, Popoluca", en *Handbook of Middle American Indians*, vii, Austin, University of Texas, 1962.
- FLORES RUIZ, Eduardo, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1528-1978*, Tuxtla Gutiérrez, Área de Humanidades-Universidad Autónoma de Chiapas, 1978.
- GAGE, Tomás, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España, Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, xvii), 1948.
- GARCÍA-BÁRCENA, Joaquín y Diana Santamaría, *La Cueva de Santa Marta Ocozacoautla, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 11), 1982.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición española en Valencia. 1530-1609*, Barcelona, Ediciones Península, 1980.
- GARCÍA, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 58), 1982.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía*, I, Ediciones Era, México, 1985.
- GARZA, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1984.
- GASCO, Janine, *Cacao and the Economic Integration of Native Society in Colonial Soconusco, New Spain*, Santa Bárbara, 1987, tesis (doctorado en Antropología), Universidad de California.

- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, "Bartolomé de las Casas en 1552. Prefacio", en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, I, facsímil de la edición de Sevilla, 1552, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso, trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana, 41-42), 1974.
- GODOY, Diego, "Relación hecha por... a Hernán Cortés", en *Historiadores primitivos de Indias*, I, Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, XXII), s. f.
- GOSSEN, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección Antropología Social, 58), 1979.
- GREENLEAF, Richard E., *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- , *Zumárraga y la Inquisición mexicana. 1536-1543*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- GUI TERAS HOLMES, Calixta, *Sayula*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952.
- , *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- HARRISON, Roy, Margarita Harrison y Cástulo García H., *Diccionario zoque de Copainalá*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1981.
- HARRISON, Roy, Margaret B. de Harrison, Francisco López Juárez y Cosme Ordoñez, *Vocabulario zoque de Rayón*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1984.
- HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 363), 1983.
- HERMITTE, Ester, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya*, México, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 57), 1970.
- HEYDEN, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 44), 1983.
- HOLLAND, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas. (Un estudio de cambio sociocultural)*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- JIMÉNEZ POZO, Gaspar, "Monografía de Copoya", en *Chiapas*, IV, 25, Tuxtla Gutiérrez, 1951.
- KRAMER, Heinrich y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum. (El martillo de los brujos)*, Buenos Aires, Ediciones Orión, 1975.

- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13), 1973.
- LEE, Thomas A., "Cuevas secas del río La Venta, Chiapas. Informe Preliminar", *Revista de la UNACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- , "Introducción y bibliografía", en *Los códices mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- , "La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas", en *Memorias de la Primera Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*, 1986, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, 1989.
- LEÓN CÁZARES, María del Carmen, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Cuadernos, 18), 1988.
- LEÓN CÁZARES, María del Carmen y Mario Humberto Ruz, "Estudio introductorio", en Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6), 1988.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción, paleografía, versión y notas de..., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1958.
- , *Toltecóyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1968.
- , *Augurios y abusiones*, introducción, versión y notas de..., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Textos de los informantes de Sahagún, 4), 1969.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 15), 1973.
- , "Notas sobre la fusión y fisión de los dioses del panteón mexica", *Anales de Antropología*, XX, II, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1983.

- _____, *Textos de medicina náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 19), 1984.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1984.
- LOWE, Gareth W., “Los olmecas, mayas y mixe-zoques”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Brigham Young University, 1983.
- MACLEOD, Murdo J., “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas”, *Mesoamérica*, 5, Antigua Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1983.
- _____, “Motines y cambios en las formas de control económico y político: los eventos de Tuxtla en 1693”, conferencia en el Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, organizado por el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Campeche, agosto de 1987.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, “La sublevación de los zendales. Primera parte: Carácter general y causas económicas”, *Economía*, XI-3, 37, Guatemala, Universidad de San Carlos, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1973.
- _____, “La sublevación de los zendales. Segunda parte: Desarrollo y represión”, *Economía*, XI-4, 38, Guatemala, Universidad de San Carlos, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1973.
- _____, *Motines de Indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1976.
- MATUTE, Álvaro (comp.), *México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Lecturas Universitarias, 12), 1973.
- MC QUOWN, Norman A. y Julian A. Pih-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970.
- MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.
- MEMORIAL DE SOLOLÁ. *Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana, 11), 1950.

- MILLER, Walter S., *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956.
- MIRANDA, Faustino, *La vegetación de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Departamento de Prensa y Turismo del Gobierno del Estado, 1952.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44), 1977.
- MONTOLIU VILLAR, María, “La diosa lunar Ixchel. Sus características y funciones en la religión maya”, *Anales de Antropología*, XXI, 1, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1984.
- _____, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1989.
- MORALES AVENDAÑO, Juan, *Pequeña monografía del municipio de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, 1980.
- MULLERRIED, Federico K. G., *Geología de Chiapas*, 2ª ed., México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Chiapas (Colección Libros de Chiapas, 5), 1982.
- MÜNCH, Guido, *Etnología del Istmo Veracruzano*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM (Serie Antropológica, 50), 1983.
- NAVARRETE, Carlos, “La relación de Ocozocoautla”, *Tlalocan*, v, 4, México, 1968.
- _____, “Fuentes para la historia cultural de los zoques”, *Anales de Antropología*, VII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1970.
- _____, “Un documento sobre el mal trato dado a los indígenas zoques en 1676”, *Tlalocan*, VI, 3, México, 1970.
- _____, “El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco”, *ICACH*, 7-8 (25-26), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1973.
- _____, “La religión de los antiguos chiapanecas, México”, *Anales de Antropología*, XI, México Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1974.
- _____, “El complejo escultórico de Cerro Bernal, en la costa de Chiapas, México”, *Anales de Antropología*, XIII, México Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1976.
- NAVARRETE, Carlos y Thomas A. Lee, *El postclásico en la región de Quechula, Chiapas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, en prensa.

- NORMAN, V. Garth, *Izapa Sculpture. Part. 1, Album*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 30), 1973.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición crítica de María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6), 1988.
- OCHIAI, Kasuyasu, “Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el Popol Vuh y la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo”, en R. M. Carmack y F. Morales Santos (eds.), *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1983.
- , *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH (Monografías, 3), 1985.
- OLAY, Ma. de los Ángeles, “El asentamiento prehispánico de El Sumidero”, *ICACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1987.
- OROZCO Y JIMÉNEZ, Francisco, *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Imprenta de la Sociedad Católica a cargo de Efrén Morales, 1911.
- OTS CAPDEQUI, J. M., *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid, en la Oficina de Pedro Marín, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1771.
- PÉREZ BRAVO, Silvia y Sergio López M., *Breve historia oral zoque: Ocotepéc, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Subsecretaría de Asuntos Indígenas, 1985.
- PEYRE, Dominique, “La inquisición o la política de la presencia”, en Bartolomé Bennassar et al., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1981.
- PIÑA CHAN, Román, *Atlas arqueológico de la República Mexicana 3. Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967.
- PONCE, Pedro, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías...*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 1, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

- PORRO, Antonio, *O Messianismo Maya no Período Colonial*, São Paulo, 1977, tesis (doctorado en Antropología Social), Universidad de São Paulo.
- , “Un nuevo caso de milenarismo maya en Chiapas y Tabasco, México, 1727”, *Estudios de Historia Novohispana*, VI, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1978.
- PREUSS, Konrad T., *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, edición e introducción de Elsa Ziehm, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección INI, 14), 1982.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, edición facsímil, Madrid, Editorial Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, v, Diccionarios, 3), 1984.
- REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols., Ediciones Atlas, Madrid (Biblioteca de Autores Españoles, 175 y 189), 1964.
- REYES GARCÍA, Luis, “Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial”, *La Palabra y el Hombre*, 21, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- REYES GÓMEZ, Laureano, “El tribunal de I'ps tojk”, *México Indígena*, 10, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- , “Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística”, en Susana Villasana y Laureano Reyes Gómez, *Estudios recientes en el área zoque*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, 1988.
- REYNOLDS, Winston A., *Espiritualidad de la conquista de México. Su perspectiva en las letras de la Edad de Oro*, traducción de Antonio Llorente, Granada, Universidad de Granada-Consejo Superior de Investigación Científica, 1966.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RÍOS, Eduardo Enrique, *Fray Margil de Jesús. Apóstol de América*, México, Editorial Jus, 1955.
- ROYSTON PIKE, Edgar, *Diccionario de religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RUBEL, Arthur, “Dos cuentos tzotziles de San Bartolomé de los Llanos”, *Revista de la UNACH*, 1, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, “Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España”, en Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de la idolatrías...*,

- notas y estudio de Fernando del Paso y Troncoso, II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y estudio de Fernando del Paso y Troncoso, II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- RUZ, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, II, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1982.
- , “Aproximación a la cosmología tojolabal”, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe zoques y mayas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Brigham Young University, 1983.
- , *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH (Monografías, 2), 1985.
- , *Chiapas Colonial: dos esbozos documentales*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Cuadernos, 21), 1989.
- , *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*, 1, *Lenguas mayenses: tojolab'al, cabil, mochó, tzotzil y tzeltal*, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 7), 1989.
- , “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en Mario Humberto Ruz, María del Carmen León Cázares y José Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Serie Regiones), 1992.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, “Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús”, *Revista de Indias*, 165-166, Madrid, 1981.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 300), 1975.
- SAINT-LU, André, “Colons et missionnaires en Amérique au XVI^e siècle. Un conflit tragi-comique: Baltasar Guerra, Las Casas, et les dominicains de Chiapa”, *Cahiers des Amériques Latines*, 2, París, 1968.

- SALER, Benson, *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, Guatemala, Ministerio de Educación, Seminario de Integración Social (Cuadernos, 20), 1969.
- SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, “Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán”, en Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de las idolatrías...*, notas y estudio de Fernando del Paso y Troncoso, II, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- SÁNCHEZ, José M., *Gramática de la lengua zoque. Formada por el presbítero... para que sirva de texto en el Colegio Tridentino de la Diócesis de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Imprenta de la Sociedad Católica, 1877.
- SCHOENHALS, Alvin y Louise C. Schoenhals, *Vocabulario mixe de Totontepec*, México, Instituto Lingüístico de Verano-Secretaría de Educación Pública (Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves, 14), 1965.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- SELVAS, Eduardo J., “Música y danzas indígenas de Chiapas”, *Ateneo*, 5, Tuxtla Gutiérrez, Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas, 1954.
- SERNA, Jacinto de la, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías...*, notas y estudio de Fernando del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- SERNA, Jacinto de la, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, I, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977.
- SOTELO SANTOS, Laura E., *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México (Cuadernos, 19), 1988.
- STRATMEYER, Dennis y Jean, “El nawal jacalteco y el cargador del alma”, en Helen L. Neueswander y Dean E. Arnold (eds.), *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, Dallas, Instituto Lingüístico de Verano, Museo de Antropología (Publicación, 3), 1977.
- THOMAS, Norman D., “La posición lingüística y geográfica de los indios zoques”, *ICACH*, 1 (19), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1970.

- , “Demografía y distribución moderna de los zoques”, *ICACH*, 2-3 (20-21), Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1970-1971.
- , *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 166), 1974.
- , *The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation (Papers, 36), 1974.
- , “Elementos precolombinos y temas modernos en el folclore de los zoques de Rayón”, en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- THOMPSON, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1975.
- , *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- TORRE, Tomás de la, *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas*, prólogo y notas de Frans Blom, México, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1974.
- TRENS, Manuel B., *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio (¿...1867)*, México, s. e., 1957.
- UBILLA, Andrés de, “Un informe sobre idolatrías en Tuxtla. Año de 1601”, en Carlos Navarrete, “Fuentes para la historia cultural de los zoques”, *Anales de Antropología*, VII, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1970.
- VELASCO TORO, José M., “Perspectiva Histórica”, en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- VILLA ROJAS, Alfonso, “Notas sobre los zoques de Chiapas”, *América Indígena*, XXXIII, 4, México, Instituto Interamericano Indigenista, 1973.
- , “La configuración cultural de la región zoque de Chiapas”, en Alfonso Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- VILLA ROJAS, Alfonso et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Vos, Jan de, *Catálogo de documentos históricos que se conservan en el fondo llamado “Provincia de Chiapas” del Archivo General de Centroamérica*, Guatemala, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, 1985.

- WHITECOTTON, Joseph W., *Los zapotecas. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- WONDERLY, William L., “Textos en zoque sobre el concepto de nahual”, *Tlalocan*, II, 2, México, 1946.
- , “Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainalá”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, IX, 1-3, México, 1947.
- XIMÉNEZ, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libros IV y V, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, II), 1930.
- , *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libro VI, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, XXIV), 1971.
- , *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libro VII, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, XXV), 1971.
- , *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libros I y II, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, XXVIII), 1977.

Documentos

Archivo General de la Nación Ciudad de México

Real cédula al obispo de Chiapa, que dé favor a las cosas del Santo Oficio y a los Inquisidores y oficiales de aquel partido. Madrid, agosto 16 de 1570.

Real cédula al obispo de Chiapa para que remita las causas tocantes al Santo Oficio a los inquisidores apostólicos de aquel partido a Madrid, agosto 16 de 1570. Inquisición, caja 1555, exp. 18, ff. 40-41.

Real cédula al Consejo, Justicia y Regimiento de la ciudad de Chiapa de la Nueva España, para que den y hagan dar todo el favor y ayuda que los inquisidores y oficiales de aquellas provincias hubieren menester para ejercer libremente el Santo Oficio de la Inquisición. Madrid, agosto 16 de 1570. Inquisición, caja 1555, exp. 36, f. 62.

Archivo Histórico Diocesano San Cristóbal de Las Casas*

Fondo Diocesano

Cedularios del Archivo Eclesiástico, t. 2, 1626-1710.

Cedularios del Archivo Eclesiástico, t. 3, 1626-1710, ff. 281-282v.

* Para la localización de los manuscritos se consultó la *Base de datos del catálogo del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas*, segunda entrega, 2013.

- 1672 Concurso a los curatos de Tila, Ayutla, Cuilco y Jiquipilas, carpeta 264, expediente 1.
- 1676 Autos criminales contra Domingo Metapí, indio del calpul de Santiago del pueblo de Chiapa de Indios de la Real Corona, por brujo y hechicero. Juez, su señoría el ilustrísimo señor doctor don Marcos Bravo de la Serna Manrique, obispo de este obispado de Chiapa y Soconusco, del Consejo de su majestad, entendiendo su señoría ilustrísima en la visita de este dicho pueblo. Notario, Nicolás de Reies, carpeta 184, expediente 1.
- 1678 Autos criminales contra Diego de Vera, natural y vecino del Pueblo Nuevo de la Magdalena, por haber hecho mal alguno con hechicerías y otras cosas semejantes. Juez, su merced el licenciado don Nicolás Fernández de Montes de Oca, juez provisor y vicario general de este Obispado. Notario, Luis de Cuenca, carpeta 962, expediente 1.
- 1685 Las dos cuevas de Jiquipilas. Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de las Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él, y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos, carpeta 268, expediente 1.
- 1690-1696 Testamento del licenciado Andrés Joseph de Sotomayor, carpeta 1260, expediente 1.
- 1696 Autos criminales contra Esteban de Mesa, indio natural de Tecpatlan por haber hechizado a Catharina Pérez, mujer de Tomás Muñoz, naturales del dicho pueblo. Juez, el Dr. don Joseph Varón de Berrieza, deán, juez provisor y vicario general de Ciudad Real, [y] visitador de dicha provincia de Zoques. Notario, Juan de Alcántara, carpeta 1580, expediente 1.
- 1721 Criminales contra Nicolás Fabián por hechicero, carpeta 2463, expediente 1.
- 1772 Copia del cuadrante del pueblo de Tuxtla, carpeta 3320, expediente 1.
- 1778 Sobre idolatrías. Pueblo de Chamula, carpeta 777, expediente 1.
- 1783 Testimonio de las diligencias que se practicaron en el pueblo de Tuxtla sobre la entrega [secularización] de aquel beneficio por orden del venerable deán y cabildo, carpeta 3293, expediente 1.

- 1784 Lista de las cofradías, con sus capitales, de Tuxtla, carpeta 3298, expediente 1.
- 1794 Informe presentado por Dionisio José Canales, cura de Tuxtla, al obispo Gabriel de Olivares, en respuesta a la cordillera de 13 de noviembre de 1793, carpeta 3301, expediente 3.
- 1798 Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura de citado pueblo, carpeta 1165, expediente 1.
- 1801 Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula, por brujo, carpeta 1409, expediente 1.
- 1804a Informe sobre cofradías y hermandades de Tuxtla, que presentó el vicario Dionisio José Canales, carpeta 3310 y 3298, expediente 1.
- 1804b Informe del P. Feliciano Antonio Vivero sobre cofradías de Ocozacoautla, carpeta 1234, expediente 1.
- 1809 Expediente sobre la reparación del templo parroquial de Tuxtla y cuentas de la hacienda de Copoya [no catalogado].
- 1811 Solicitud de Manuel Linguno al obispo sobre arreglar el expediente de la hacienda de Copoya, carpeta 3322, expediente 1.
- 1818a Tiburcio Farrera informa al obispo que las inversiones en la hacienda de Copoya eran mixtas, carpeta 3322, expediente 5.
- 1818b Expediente sobre la reedificación del templo parroquial de Tuxtla, carpeta 3322, expediente 6.
- 1820 Exposición del vicario de Tuxtla, Manuel Antonio Figueroa, sobre que los indígenas se rehúsan a prestar su trabajo para la reedificación de su templo, carpeta 3308, expediente 1.
- 1838 Reclamos hechos a don Manuel Zebadúa sobre la entrega de la cofradía de Hueczá, perteneciente a la iglesia de Tuxtla, carpeta 3310, expediente 12.
- 1839a El párroco de la ciudad de Tuxtla solicita licencia para vender, a don Manuel Fernando Bustamante, 50 yeguas pertenecientes a la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, carpeta 3309, expediente 9.
- 1839b Expediente sobre la entrega de la hacienda de Copoya de Nuestra Señora del Rosario de Tuxtla, carpeta 3322, expediente 13.
- 1842 Solicitud del vicario de Tuxtla, Manuel J. Vila, para vender las yeguas de la cofradía de Santo Domingo y reparar el templo parroquial, carpeta 3298, expediente 10.

- 1843 Solicitud de licencia para reparar la portada o campanario de la iglesia parroquial de Tuxtla, carpeta 3308, expediente 4.
- 1846 Petición de los indios de Tuxtla para que no remuevan a su vicario interino Vicente Suásnavar, carpeta 3302, expediente 5.
- 1851 Informe del párroco de Tuxtla, Manuel José Vila, carpeta 3310, expediente 10.
- 1852 Sobre licencias para habilitar la ermita de Copoya en la parroquia de Tuxtla Gutiérrez, carpeta 3289, expediente 4.
- 1853 Informe del cura de Tuxtla, Manuel José Vila, al provisor del obispado, sobre las causas por las que las cofradías del Rosario y de Hueczá perdieron sus propiedades, carpeta 3310, expediente 12.
- 1877 Los principales y mayordomos de Tuxtla se quejan de su párroco y solicitan se los cambien, carpeta 3296, expediente 6.
- 1855 Estadísticas de la parroquia de Tuxtla, presentada al obispo por el cura Alfonso Ma. González [no catalogado].
- 1886 Informe rendido al obispo Miguel Mariano Luque durante la visita que hizo a la parroquia de Tuxtla, presentado por el cura Alfonso Ma. González, carpeta 3320, expedientes 115 y 183.

Fondo Parroquial

- 1693 Libro de difuntos de este pueblo de San Marcos Tusta, lo [roto] el R.P. predicador General y calificador del Santo Oficio, fray Miguel Preciado, en 1º de enero de este año de noventa y tres, caja 382, libro 2.
- 1731 Libro de la cofradía del Rosario fundada en este pueblo de San Marcos Tuxtla de la Real Corona, comienza este año de 1731, dividido en tres partes: de recibo, gasto y catálogo de los hermanos que se asientan en dicha cofradía. Dispuesto por fray Miguel de Mendoza, provincial de Chiapa y Guatemala [de la orden de predicadores], caja 388, libro 3.

Reconocimientos

Durante la preparación de este trabajo conté con la amistad y el apoyo intelectual de Mario Humberto Ruz. Sin duda esta investigación no se habría llevado a cabo sin su constante insistencia y su acertada asesoría, que la enriqueció; por ello le expreso mi más profundo agradecimiento.

Agradezco, asimismo, las sugerencias formuladas por la maestra María del Carmen León, que mejoraron el trabajo, y el apoyo de la doctora Carmen Viqueira.

Thomas A. Lee me abrió las puertas de su excelente biblioteca, me orientó sobre varios tópicos y me animó constante y entusiastamente en mi labor.

La mayor parte de este estudio fue realizado como investigadora del Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, en donde recibí apoyo constante. En particular de parte de María Elena Fernández Galán, documentalista de esa institución, que me procuró cuanta información consiguió sobre mi tema; César Trejo resolvió toda clase de problemas administrativos y facilitó la adquisición de los materiales requeridos. Especial mención merece Higinia del Rayo Gómez, que tuvo la ingrata tarea de convertir en escritura legible mis enredados y desordenados manuscritos, tarea que realizó con la eficiencia que la caracteriza. Raúl Perezgrovas y Antonio Gómez ayudaron a corregir los discos de computadora. El dibujo del mapa se debe a Manuel Ramos Martínez. A todos ellos mi agradecimiento.

Facilitaron mi trabajo en el Archivo General del Estado doña Esther Pozo (q.e.p.d.) y en el Histórico Diocesano, Angélica Inda, Isabel Retier y Guadalupe Muñoz.

Antonia López Girón facilitó enormemente mi tarea y me ofreció su inapreciable amistad más allá de las fronteras étnicas.

El doctor Aniceto Aramoni, con quien siempre ha sido posible y fructífero el diálogo, y su familia, me han brindado su afectuosa hospitalidad en la ciudad de México.

Enrique Aramoni Ramírez, por su parte, me auxilió con la impresión del texto. El diseño del formato y las correcciones finales del texto se deben a la generosa ayuda de Juan Pedro Viqueira, cuyos conocimientos en computación echaron por tierra múltiples obstáculos.

Varios amigos y mi familia me apoyaron emocional e intelectualmente, a menudo sin saberlo. Por todo lo que ello significó y significa les manifiesto mi gratitud.



Agradezco a quienes se encargaron de la corrección y formación de esta edición. En especial a Liliana Velásquez, Mario Alberto Bautista, Mónica Trujillo Ley, Mario Alberto Palacios Álvarez y Fabiola Gutiérrez.

A Ricardo García Robles, por la alegría de leer y hacer libros,
y a Victoria Margarita López Tovilla, por su valiosa ayuda
en la ubicación de los documentos en el catálogo
del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

Contenido

Introducción	13
CAPÍTULO 1	
Antecedentes	27
Notas sobre el fenómeno de la brujería en Europa	27
Brujería e Inquisición en la España del siglo XVI y principios del XVII	49
Algunas fuentes civiles y religiosas sobre el fenómeno religioso mesoamericano	66
La Inquisición y los indios en la Nueva España del siglo XVI	83
La jurisdicción episcopal y la del Santo Oficio	95
CAPÍTULO 2	
El proceso de inquisición episcopal	99
La denuncia: inicio de la investigación	99
El obispo y la delegación de facultades: burocracia del proceso	101
La investigación del caso	110
Sentencia y castigo	113
CAPÍTULO 3	
Los procesos en Chiapas	117
Notas sobre el grupo en estudio	117
Antecedentes	121
Los casos zoques	139
1. Año de 1678. Autos criminales contra Diego de Vera, natural y vecino del Pueblo Nuevo de la Magdalena... ..	140
2. Año de 1685. Las dos cuevas de Jiquipilas... ..	159
3. Año de 1696. Autos criminales contra Esteban de Mesa, indio natural de Tecpatlan... ..	197

4. Año de 1798. Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalenas...	200
5. Año de 1801. Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula...	213
Fenómenos contemporáneos en otras áreas de Chiapas	220
1. Año de 1676. Autos criminales contra Domingo Metapí, indio del calpul de Santiago del pueblo de Chiapa...	220
2. Año de 1721. Criminales contra Nicolás Fabián...	226
3. Año de 1778. Sobre idolatrías. Pueblo de Chamula	244
CAPÍTULO 4	
Consideraciones	263
“Brujería”, tradición y etnorresistencia: transmisión del conocimiento y perpetuación de la tradición	263
Los espacios sagrados	263
Jantepusi llama. Diosa madre; señora del espacio sagrado	279
Toros y serpientes: otras manifestaciones lunares	301
La transmisión del conocimiento	306
Los tradicionalistas, los conversos y el liderazgo de los brujos	326
Colofón	343
La continuidad del fenómeno: estudio de un caso	343
Bibliografía	371
Documentos	389
Reconocimientos	393

- La edición estuvo a cargo de la Dirección de Publicaciones del CONECULTA-Chiapas
Corrección de estilo / Liliana Velásquez • Mario Alberto Bautista
Diseño / Mónica Trujillo Ley
Formación electrónica / Mario Alberto Palacios Álvarez

- *Los refugios de lo sagrado.*
Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas
se terminó de imprimir en junio de 2014 en Talleres Gráficos de Chiapas, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.
Los interiores se tiraron sobre papel cultural de 45 kg y la portada sobre cartulina couché de 169 kg. En su composición tipográfica se utilizó la familia PMN Caecilia. Se imprimieron 2 mil ejemplares.

