

RÉPLICA

LAS GUERRAS INVISIBLES: RESPUESTA A R. PIAZZA

David Tavárez
Vassar College

El volumen LXII:1, número 245 de *Historia Mexicana* (jul.-sept. 2012) incluyó una reseña de mi libro *The Invisible War* (Stanford, 2011), escrita por Rosalba Piazza, de la Universidad de Catania. Si bien dicho texto presenta tanto críticas justas como apreciaciones positivas, también resume mis tesis principales y metodología de una manera no siempre precisa. Ya que dicho libro acaba de aparecer en español,¹ he recibido el beneplácito del comité editorial de esta revista para hacer algunas aclaraciones necesarias. Dicha reseña también se refiere oblicuamente a problemas metodológicos y de interpretación, por lo que me veo obligado, como en los tribunales novohispanos, a pasar de la “pública voz y fama” al careo. No pretendo sólo obviar sorpresas a mis lectores en

¹ David TAVÁREZ, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

potencia, sino también ofrecer una discusión metodológica e historiográfica que espero resulte pertinente para los historiadores de la América colonial dedicados a tres grandes temas: la historia social indígena, la historia religiosa, y la historia de la extirpación de idolatrías. Mi respuesta considera cuatro interrogantes. 1. ¿Cómo se puede investigar la extirpación de idolatrías novohispana, dadas las fuentes existentes? 2. ¿Cómo se pueden periodizar dichos intentos de erradicación? 3. ¿Qué sabemos acerca de sus dinámicas institucionales? 4. ¿Cómo se puede compaginar la historia social indígena con la de la erradicación de idolatrías?

1. La crítica de Piazza parte de un supuesto metodológico central: que las fuentes históricas poseen una “dinámica interna” con su propia lógica y “sintaxis,” y que el historiador debe acercarse a ellas con desconfianza e imaginación para “ampliar sus confines y a la vez intentar magnificar sus detalles.” Es indudable que las condiciones de producción de las fuentes les imparten una estructura propia, pero confieso mi escepticismo en cuanto a pensar en ella como una forma platónica que goce de una ontología independiente del acto de creación de la fuente (al que tenemos acceso parcial) y del acto de interpretación (que nos define como historiadores). En el presente momento historiográfico, creer en tales estructuras parece un “noble sueño”.² Por ende, en mi libro he adoptado la posición de Michel de Certeau,³ quien enfatiza dos puntos: el historiador crea continuamente su objeto de trabajo en un momento historiográfico particular,

² Peter NOVICK, *That Noble Dream*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

³ Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

y existe una tensión irresoluble entre “lo que ocurrió”, y los intereses del estudioso al acercarse a tales hechos.

Por otra parte, Piazza protesta el hecho de que mi obra concatene fuentes no “homogéneas,” tales como actas de proceso, cartas del ordinario, o tratados y crónicas varias. Sin embargo, la profesión de una pureza inherente a cada género sugiere que el historiador puede (y debe) permitirse tales lujos *a priori*. Como lo han afirmado historiadores más experimentados, las fuentes ahora existentes sobre la religiosidad indígena colonial novohispana están fragmentadas y dispersas,⁴ ya que muchas causas completas por idolatría y hechicería indígenas han desaparecido de los archivos. Tales ausencias contribuyeron al desarrollo de un vacío historiográfico sobre las devociones indígenas clandestinas, que han sido investigadas intensivamente en su fase inicial (de la década de 1530 hasta la remoción de los indígenas del fuero inquisitorial en 1571) y en ciertos momentos del siglo XVIII, pero que conocemos parcialmente en otros momentos. Como lo indica su título, el cometido de mi libro es rescatar de su relativa invisibilidad a dichas devociones, y de presentar una interpretación de *longue durée* sobre las acciones que llevaron, según mis datos cuantitativos, a unos 160 jueces eclesiásticos y civiles a ventilar acusaciones por idolatría, hechicería y supersticiones en contra de 896 indígenas entre 1522 y 1819 en las diócesis de México y de Oaxaca. Es posible que, hasta el momento, no exista una base de datos comparable sobre este tema para la Nueva España. Como parte de la creación de mi objeto de estudio,

⁴ William B. TAYLOR, *Magistrates of the Sacred*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 48.

recabé tales datos mediante un escrutinio tan heterogéneo como arduo de 29 archivos en México, España, Estados Unidos, Francia, Bélgica, Italia y el Vaticano, simplemente porque ésta parece ser la única estrategia heurística que nos puede llevar a mejorar nuestros conocimientos sobre la idolatría colonial novohispana. Si bien Piazza considera esta amplia perspectiva como una “debilidad”, me parece irracional descartar este acercamiento tomando como base no el cotejo heurístico de datos existentes, sino ideas *a priori* sobre los datos que deberíamos tener.

En cuanto a la integridad de las fuentes, debo señalar que, en su análisis sobre el juicio civil en contra de los rebeldes idólatras de San Francisco Cajonos en Oaxaca (1700-1702), Piazza se toma algunas libertades. Por una parte, su trabajo intenta corregir la narrativa histórica que el arzobispo oaxaqueño Eulogio Gillow publica en 1889, la que está ligada a una propuesta de beatificación en favor de dos delatores (o “mártires”) indígenas asesinados durante dicha rebelión. Por otra, en su “reconstrucción de los hechos”, Piazza acaba mezclando información tomada de los documentos originales del juicio con datos sustraídos a las transcripciones del siglo XIX, hechas bajo Gillow, de originales ahora desaparecidos.⁵ Por mi parte, he realizado un cotejo cuidadoso de las fuentes originales (ahora en cuatro archivos distintos) con las transcripciones de Gillow, para así reconstruir dentro de lo posible la estructura de la causa, y siempre citar de manera precisa originales o copias, lo que no hace Piazza.⁶

⁵ Rosalba PIAZZA, “Los “mártires” de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo”, en *Historia Mexicana*, LVIII:2 (230) (oct.- dic. 2008), pp. 657-752.

⁶ TAVÁREZ, *Guerras invisibles*, p. 385.

2. Otra crítica sería corresponde a la periodización que propongo sobre la extirpación de idolatrías en las diócesis de México y Oaxaca, la que comprendería cuatro momentos: la “inquisición apostólica”, que termina con la creación de un tribunal inquisitorial en México (1520-1571); la emergencia del clero secular como erradicadores de idolatría (décadas de 1570 a 1660); nuevos proyectos institucionales, que incluyeron la creación de una “prisión perpetua de idólatras” en Oaxaca y una consolidación del Provisorato de Indios —y luego, “de Chinos” en México (décadas de 1660 a 1720), y un relativo descenso en la prosecución de idólatras, puntuado por la emergencia de escuelas de español para naturales, la medicalización de acusaciones contra hechiceros, y conflictos de jurisdicción entre eclesiásticos y la Inquisición (décadas 1720 a 1800). Según la reseña, sólo el primer periodo “responde a un criterio objetivo,” mientras que los otros no van argumentados adecuadamente. No obstante, existen tres problemas importantes en cuanto a la designación exclusiva de la inquisición apostólica americana como punto absoluto de referencia. En primer lugar, mi obra se centra precisamente en las acciones de dos instituciones —los tribunales eclesiásticos presididos por el ordinario y sus provisores, y los juzgados presididos por alcaldes mayores o corregidores— que por su naturaleza quedan fuera del entramado inquisitorial. No se puede periodizar estas instituciones sin tomar en cuenta su estructura y los cambios en sus políticas punitivas, y éste es justamente mi objetivo. En segundo, como explico en mi libro, dichos periodos se apoyan en una cuantificación precisa de los altibajos en acusaciones contra indígenas a lo largo del periodo colonial. Debe recordarse que tal metodología cuantitativa

ha sido utilizada con gran éxito analítico tanto por Henry Kamen para la inquisición española⁷ como por Solange Alberro para la novohispana,⁸ por lo que se esperaría que una crítica de tal periodización estuviera basada en datos empíricos cuantitativos o cualitativos, y no en *idées fixes* sobre la Inquisición. Por último, mi periodización se vincula a procesos de gran escala cuya importancia es difícil negar: los conflictos entre el clero regular y secular a inicios y mediados del siglo xvii, que comprende la entrada de los seculares a la lucha antiidolátrica tanto en Nueva España como en el Perú en la misma época; la respuesta de la corona y del clero a la rebelión indígena de Tehuantepec de 1660; y la aplicación de reformas educativas y eclesiásticas previas a las reformas borbónicas.

3. En su reseña, Piazza se queja de que mi texto utilice un sólo término —en realidad, dos, “extirpador” o “erradicador”— para designar un grupo heterogéneo de autoridades civiles y eclesiásticas. También sugiere que la persecución de idólatras y hechicerías indígenas por los tribunales inquisitoriales (antes de 1571) y los eclesiásticos no siguen una planificación y que por ende no existe un proyecto antiidolátrico, cuya ausencia se prueba en parte por el hecho de que no se impriman dos importantes tratados de idolatrías del siglo xvii. Termina proponiendo que no existen distincio-

⁷ Henry KAMEN, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, New Haven, Yale University Press, 1998.

⁸ Solange ALBERRO, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, 1981; *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

nes precisas entre la competencia jurídica de los tribunales eclesiásticos y civiles sobre idolatrías.

Estas propuestas son sumamente debatibles. En primer lugar —y dicha crítica no lo menciona— si bien empleo dos términos para enfatizar los objetivos comunes de los inquisidores apostólicos, el ordinario, y los jueces eclesiásticos (ya que todos investigan y castigan idolatrías), también se establecen contrastes importantes entre el papel institucional y las políticas de cada extirpador; por ejemplo, distingo claramente la predilección del obispo de México Juan de Zumárraga por los castigos públicos de la orientación a las penas pecuniarias dictadas por su sucesor en la Inquisición, el oidor Tello de Sandoval. Asimismo, mi periodización resalta las transiciones más notorias en la estructura y prioridades de los tribunales eclesiásticos. Hacia el final de la inquisición apostólica en México, una nueva modificación aparece en 1559 en el arzobispado de México cuando el oficio del provisor se reparte en dos funcionarios —uno “de españoles” y otro “de indios”—, mientras que en Oaxaca ambas funciones quedan mancomunadas en un sólo individuo. Otra transformación de peso es la concesión de facultades contra idólatras de inicios del siglo XVI en adelante, las que los ordinarios poseen de oficio y otorgan, tanto en México como en Oaxaca, a un grupo de curas seculares seleccionados por su competencia lingüística o su fervor antiidolátrico. Más allá de su calidad de vicarios y/o jueces eclesiásticos, dichos jueces de comisión requieren de tales facultades, que se otorgan por periodos precisos, para instruir procesos por idolatrías. Para inicios del siglo XVIII, el Provisorato de Indios y Chinos en México se centraliza, gracias a las acciones de Juan de Castorena y Urzúa (1709-

1729). A través del periodo colonial, existen casos en los que el Santo Oficio o el ordinario ventilan acusaciones contra seculares por actuar como inquisidores o extirpadores sin tener comisión (como ocurre con Hernando Ruiz de Alarcón en 1614). Todo este aparato institucional requiere de un grado importante de concertación y debate, por lo que no puede existir sin planificación. No obstante, como indico en mi libro, el ordinario, sus provisoros, y sus jueces de comisión apuestan a una máxima claridad procesal y jurisdiccional, dejando de lado una concertación teológica sistemática sobre lo que es la idolatría.

Como ya señaló magistralmente Richard Greenleaf, hay numerosos ejemplos de “confusiones jurisdiccionales” entre la Inquisición y la justicia eclesiástica que definen los límites de ambas.⁹ Yo añadiría con humildad que existe una dinámica entre jueces eclesiásticos y civiles que oscila entre la confrontación, la inercia, y la cooperación. Tanto en México como en Oaxaca hay barreras importantes entre la jurisdicción real y la eclesiástica en cuanto a idolatrías, que se revelan mediante múltiples tensiones. Por una parte, tanto alcaldes mayores o corregidores —en jurisdicciones civiles como Cempoala, Igualapa, Izúcar, Teotila, Tlapa, Teposcolula, y Villa Alta— envolviéndose en cédulas reales y leyes de Indias que justifican su intervención, conocen casos de idolatrías indígenas de manera selectiva, guiados por sus intereses políticos. Por otra, el ordinario y su provisor persiguen estos mismos crímenes de oficio, defendiendo o

⁹ Richard GREENLEAF, “The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion”, en *The Americas*, 22:2 (1965), pp. 138-166.

compartiendo de manera estratégica su jurisdicción sobre la idolatría indígena, como lo resaltan, por ejemplo, la disputa que ocurre tras el suicidio de Juan Coatl en Puebla (1665), una intervención del obispo oaxaqueño Isidro Sariñana (1684), las instrucciones virreinales al alcalde de Villa Alta en cuanto a la primacía de la jurisdicción eclesiástica sobre la civil en casos de idolatrías (1704), y la fenomenal contienda legal entre ambas jurisdicciones a raíz del caso del “gobierno de bruxos” chinantecos de Oxitlán, en Oaxaca (1750-1752). Todos estos datos contradicen la propuesta especulativa de Piazza que las barreras entre los tribunales civiles y eclesiásticos de Oaxaca “no eran muy rígidas”,¹⁰ la que se basa en un suceso en un solo caso: el hecho de que algunos supuestos participantes en la rebelión de Caxonos estén recluidos en la cárcel eclesiástica en 1701, mientras que su protagonista central permanece en la cárcel real.

Asimismo, a Piazza le sorprende que los dos grandes tratados del siglo XVII sobre la erradicación de idolatrías nahuas —uno por Ruiz de Alarcón, otro por Jacinto de la Serna— no fueran nunca impresos. Tal perplejidad se basa en un desconocimiento del control de la edición impresa que arranca en España a mediados del siglo XVI,¹¹ lleva a la remoción de los manuscritos de Sahagún en 1577, y se avecina en México a finales del XVI,¹² bajo el apoyo de la Inquisición y las directivas de Trento y del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Tal escepticismo en torno de textos

¹⁰ PIAZZA, “Los “mártires”, pp. 742-743.

¹¹ Marcel BATAILLON, *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

¹² Martin NESVIG, *Ideology and Inquisition*, New Haven, Yale University Press, 2009.

sobre devociones indígenas clandestinas convierte la impresión de tratados de idolatría novohispanos en una empresa casi utópica, ya que de los únicos dos que circulan — el *Informe Contra Idolorum Cultores* de Pedro Sánchez de Aguilar (Madrid, 1639) y *Luz y método* de Diego Xaimes Villavicencio (México, 1692) — sólo uno se imprime en México, y un tercero — la *Relación auténtica* de Gonzalo de Balsalobre de 1656 — es recogido de inmediato por la Inquisición, por cuestiones procesales y de jurisdicción.

Piazza opina que resulta excesivo designar la actividad antiidolátrica de Zumárraga como un experimento, pero la evidencia histórica demuestra una serie de intentos de adaptar métodos inquisitoriales preexistentes a un nuevo contexto: su fracaso en averiguar el paradero de los ídolos del Templo Mayor; su empleo de Sahagún y otros franciscanos lenguas como intérpretes, quienes en 1537 no poseían los conocimientos que adquirirían más adelante, lo que resulta en la confusión de títulos prehispánicos con nombres propios; su cometido de utilizar las penas públicas en contra de élites indígenas; y, al final, su desastrosa decisión de permitir la primera ejecución pública de un noble nahua en la ciudad de México, don Carlos Chichimecateuctli, misma que atrae críticas institucionales que resultan en la remoción de Zumárraga como inquisidor apostólico.

4. El acercamiento sustancial y profundo a la historia social indígena es un reto muy importante en el análisis de las sociedades coloniales en las Américas. Los historiadores de las sociedades mesoamericanas tenemos una gran ventaja a nuestro favor, la supervivencia tanto de textos pictográficos como de miles de documentos alfabéticos redactados por actores indígenas en sus idiomas. Este hecho ha marcado

de manera irreversible la historiografía de la Nueva España, ya que contamos con contribuciones en las que las fuentes indígenas a la vez confrontan y se integran con el análisis del riquísimo corpus administrativo de la corona española y sus instituciones mediante el análisis de textos en náhuatl, mixteco, zapoteco, y lenguas mayas, tanto desde el punto de vista de la “nueva filología”,¹³ como desde otras perspectivas.¹⁴ Por mi parte, he intentado progresar en el estudio de documentos en náhuatl y en zapoteco, una decisión estratégica precipitada por el hecho de que existen unos 677 documentos coloniales en zapoteco,¹⁵ y un número mucho mayor de documentos en náhuatl.

Mantengo, entonces, que Piazza distorsiona el contenido de *Las guerras invisibles* al afirmar que existe una falta de balance entre los tres temas principales de la obra —los procesos disciplinarios, y las devociones clandestinas y disidencia indígenas— y que privilegia el primer tema, mientras que los dos restantes permanecen “en una zona de sombra”. Sin embargo, cualquier lector que se tome el trabajo de hojear mi obra notará que se dedican dos capítulos al estudio de la disidencia y revueltas en los pueblos

¹³ James LOCKHART, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, Stanford University Press, 1992; Kevin TERRACIANO, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Matthew RESTALL, *The Maya World*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

¹⁴ Véase, por ejemplo, Michel OUDIJK, *Historiography of the Be'niza'a: The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden, CNWS Publications, vol. 84, 2000.

¹⁵ Michel Oudijk, “Los documentos zapotecos coloniales”, ponencia presentada en el Coloquio Francisco Belmar sobre Lenguas Otomanques, Oaxaca, México, 21 de abril de 2006; TAVÁREZ, *Guerras invisibles*, p. 259.

zapotecos. Asimismo, gran parte de dicho trabajo analiza, entre otras devociones indígenas, la personificación de deidades por especialistas nahuas a través del género ritual llamado *nahualtoaitl*; la emergencia de traducciones al náhuatl de los almanaques conocidos como reportorios de los tiempos; el uso y circulación de calendarios zapotecos en el sur de Oaxaca; las cosmologías locales que dieron pie a la emergencia y circulación de 103 *biyee* (calendarios adivinatorios) y cuatro colecciones de cantos rituales zapotecos (todas estas fuentes que, a pesar del ejemplar estudio inicial de José Alcina Franch,¹⁶ no habían sido el objeto de un análisis lingüístico); y las creencias locales sobre hechicerías en Toluca, la Chinantla, y Villa Alta.

Por supuesto, estoy de acuerdo con la sugerencia de Piazza en torno de sacar de la sombra a estas prácticas; como Goethe habría dicho en sus postreros instantes, *mehr Licht!* Ya que su reseña no aborda de forma específica mi metodología, paso ahora a una comparación de las diferencias entre nuestros acercamientos. A más de creer que las fuentes en lenguas indígenas, cuando existan, deben de tener un peso considerable en nuestros análisis, mi metodología se basa en un acercamiento regionalista y microhistórico —inspirado por la noción, que debemos a Carlo Ginzburg,¹⁷ de situar a los individuos sobre los que poseemos pocos datos en la “red de relaciones sociales” que habitaron. Por lo tanto, mi libro es una historia de la erradicación de idolatrías y de respuestas indígenas en dos jurisdicciones eclesiásticas —México y

¹⁶ JOSÉ ALCINA FRANCH, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

¹⁷ CARLO GINZBURG, “Il nome e il come: Scambio ineguale e mercato storiografico”, en *Quaderni Storici*, 40 (1979), pp. 181-90.

Oaxaca— donde se enfatiza la historia de cuatro regiones —el valle de Toluca, Coahuixcatlalpan y Colhuixcatlalpan, la sierra zapoteca sur, y los pueblos zapotecos de Villa Alta. Tales regiones se contextualizan utilizando datos sobre cambios demográficos significativos. Finalmente, mi trabajo se detiene en dos puntos: la organización de dos unidades sociopolíticas —el *altepetl* nahua y el *yeche* zapoteco— para así reconstruir los espacios sociales donde las devociones clandestinas indígenas sobrevivieron; y la recuperación de las cosmologías que las animaron mediante el análisis de textos en náhuatl y zapoteco, los que revelan datos únicos sobre actores históricos indígenas que pasan por un número mayor de filtros epistemológicos en otras fuentes.

En contraste, los dos artículos sobre el tema publicados por Piazza parten del supuesto metodológico que el ejercicio de la imaginación histórica, el análisis de la “lógica propia” y la lectura “a contrapelo” de dos núcleos documentales —los juicios instruido por Tello de Sandoval y el visitador Maraver contra los tres señores mixtecos de Yanhuitlán (1544-1547), y la ya citada causa civil (1700-1702) contra los rebeldes idólatras de Caxonos —constituye en sí un análisis histórico comprensivo. No se puede negar que una reiteración de las narrativas contenidas en las fuentes es un excelente punto de partida, que puede resultar en aclaraciones historiográficas de peso, y Piazza presenta una acertada magnificación de muchos hechos legales y relaciones sociales en ambas causas.¹⁸ No obstante, la meto-

¹⁸ Hay convergencias interesantes entre algunas conclusiones de Piazza sobre la rebelión de Caxonos, y algunas de mis publicaciones anteriores; véase TAVÁREZ, “Letras clandestinas, textos tolerados: los intelectuales locales nahuas y zapotecos en el siglo XVII”, en Jesús BUSTAMANTE

dología de Piazza no se mueve a un contexto institucional y social bastante amplio para entender plenamente los hechos narrados en estos dos núcleos, lo que convierte tanto a los actores indígenas como a sus jueces y pastores en reos de la visión parcial que dichas dos fuentes proporcionan. En otras palabras, la contextualización de juicios por idolatría y rebelión indígenas dentro de su marco social e institucional no se logra mágicamente por una lectura “a contrapelo” que privilegie una fuente única y eluda el análisis profundo de las sociedades indígenas. Para salir de esa cárcel, se requieren una serie de conocimientos longitudinales sobre el funcionamiento de los tribunales del ordinario, el papel de los alcaldes mayores en la erradicación de idolatrías, los mecanismos de sociabilidad indígena, y la importancia sociopolítica del culto a los ancestros. La falta de énfasis en estos puntos de referencia —por no hablar de la historia demográfica— lleva a Piazza a incurrir en aseveraciones temerarias basadas en el ejercicio de la imaginación histórica. Por una parte, Piazza concluye que el vínculo entre rebelión e idolatría entre los pueblos zapotecos se explica porque “las idolatrías se vuelven cada vez más un fenómeno público y oficial, manejado por [...] los oficiales y el gobernador” de la década de 1680 en adelante, culminando con la citada rebelión de 1700,¹⁹ y también sugiere el despotismo de di-

y Mónica QUIJADA (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 2002, pp. 59-82; “Autonomy, Honor, and the Ancestors: Confrontations over Local Devotions in Colonial Oaxaca”, en Martin NESVIG (ed.), *Local Religion in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006, pp. 119-144.

¹⁹ PIAZZA, “Los “mártires”, pp. 740-741.

chos oficiales sobre los especialistas rituales al argüir que aquellos “obligan” a éstos “a beber una hierba que llaman *cuanabetao* [sic]”.²⁰ Sin embargo, tal explicación excluye datos importantes sobre la organización de dichos cabildos y la economía ritual zapoteca. Como afirmo en mi libro, los cabildos “idólatras” no aparecen de la nada hacia 1680, sino que se formulan por medio de tensiones entre varias facciones: una que apoyaba tanto la celebración de observancias cosmológicas basadas en el culto a los ancestros (“sacrificios del común”) como las consultas individuales de especialistas calendáricos (“sacrificios de particulares”) y otra que se oponía a ellas dentro del *yeché* o formaba alianzas con la justicia civil y eclesiástica, como lo prueban algunos casos en Lachirioag (1666), Yatee (1666), Zoogocho (1691), y Betaza y Lachitaa (1703-1705); fuera de Villa Alta, el caso de Oxitlán en la Chinantla (1750-1752) revela contiendas similares. Por otra parte, los oficiales indígenas no forzaban a los especialistas a trabajar, sino que establecían acuerdos mediados por la renumeración de servicios, ya que las consultas adivinatorias y los calendarios estaban altamente comodificados en un activo mercado clandestino. Asimismo, Piazza no aborda en su artículo dos cuestiones fundamentales que modificarían sus conclusiones. Una es la tendencia de las autoridades eclesiásticas a incrementar su escrutinio de toda posible insumisión, iniciando con la respuesta institucional a la rebelión de Tehuantepec de 1660, prolongándose con las batidas antiidolátricas de los obispos Tomás de Monterroso y Nicolás del Puerto, y

²⁰ PIAZZA, “Los “mártires”, p. 726. *Cuana betao*, o “planta del ser divino”, era probablemente *Turbina corymbosa*.

culminando con la inauguración de una primera “prisión perpetua de idólatras” en Oaxaca en 1690 por el obispo Isidro Sariñana (la que Piazza sitúa, erróneamente, en el palacio episcopal),²¹ seguida de su refundación por el obispo Ángel Maldonado. Otra es el papel de los apoderados legales indígenas y de ciertos caciques que se enfrentan a los poderes eclesiásticos y civiles hacia finales del siglo xvii, y que fueron parte de un clima de fricciones, tanto entre el alcalde mayor y algunos pueblos, como entre los cabildos de pueblos vecinos.²²

Finalmente, al jugar la carta de la imaginación, Piazza hace apuestas que tal vez no llegue a ganar. Cito sólo un ejemplo importante. Piazza concluye su inspirada lectura de los procesos por idolatría en contra del cacique don Domingo y de los gobernadores don Francisco y don Juan del *ñuu* (unidad sociopolítica mixteca) de Yanhuitlán con una especulación sorprendente. Según apunta, hacia el final de los juicios en 1547, Yanhuitlán queda “decapitado” como entidad política y, por ende, resulta “indispensable” que el acusado don Domingo regrese como gobernador para

²¹ PIAZZA, “Los “mártires”, p. 703. Esta cárcel se construyó en terrenos cedidos por el beneficiado Antonio del Grado. Véase TAVÁREZ, *Guerras invisibles*, p. 332.

²² Véase Yanna YANNAKAKIS, “Hablar para distintos públicos: testigos zapotecos y resistencia a la reforma parroquial en Oaxaca en el siglo xviii”, en *Historia Mexicana*, LV:3 (219) (ene.-mar. 2006), pp. 833-893; *The Art of Being In-Between*, Durham, Duke University Press, 2008. Otra obra más reciente es Thomas CALVO, *Vencer la derrota. Vivir en la sierra zapoteca de México (1674-1707)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2010.

garantizar la estabilidad de su pueblo. Ya que no existen datos suficientes para explicar por qué el aparato jurisdiccional permite a un “idólatra” tan prominente como don Domingo retomar las riendas del poder, esta hipótesis debe ser revisada con cautela. Byron Hamann, quien dedica una excelente tesis de doctorado a este caso, señala —y con él concurre— que tan teleológica explicación no está fundamentada por nuestro conocimiento sobre las luchas políticas internas entre élites indígenas por la sucesión en esa época,²³ como lo muestra el ya citado caso de don Carlos Chichimecateuctli, quien intenta ocupar el señorío de Tetz-coco luego de la muerte de su medio hermano en 1539, y acaba siendo convicto gracias, en parte, al testimonio de sus enemigos. Hay que denotar que don Domingo ocupaba una posición incierta como regente —en nombre del heredero, su sobrino don Gabriel, quien era menor de edad— y que la corona podría haber apoyado a otro pretendiente. Más aún, hay otro caso similar en Oaxaca en el que las autoridades coloniales no muestran la misma clemencia: el del poderoso señor zapoteco de Tehuantepec don Juan Cortés Cosijopij, quien pierde su cargo como gobernante al ser convicto de idolatría dos décadas después de los hechos de Yanhuitlán.²⁴ Asimismo, si bien Piazza interpreta las alianzas matrimoniales de don Domingo como un plan para concretar su legitimidad, hay otra explicación más convincente centrada

²³ Byron HAMANN, “Inquisitions and Social Conflicts in Sixteenth-Century Yanhuitlán and Valencia: Catholic Colonizations in the Early Modern Transatlantic World”, tesis de doctorado, Universidad de Chicago, 2011, p. 185.

²⁴ Véase Judith ZEITLIN, *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

en la genealogía mixteca: en su testamento de 1558, dicho noble explica que su hermana doña María, la anterior cacica de Yanhuítlán, le había legado su puesto, el que ahora transmitía a don Gabriel.²⁵

En conclusión, este texto ha demarcado en detalle las diferencias entre dos metodologías posibles. Tal vez una de ellas tenga mejores fundamentos epistemológicos, pero ninguna descansa en certezas ontológicas. Debo añadir que mi libro es un primer intento de conocer mejor la erradicación de idolatrías, y que se creó con la esperanza de atraer a otros historiadores a pensar en lo mucho que falta por saber sobre las idolatrías novohispanas. Finalmente, mi trabajo es parte de una muy valiosa conversación historiográfica en curso.²⁶ Termino agradeciendo la paciencia del amable lector, y pido sentencia.

²⁵ TERRACIANO, *The Mixtecs*, p. 175.

²⁶ Fuera de los trabajos ya citados, véase, por ejemplo, John CHUCHIAK, "The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatán, 1563-1812", tesis de doctorado, Universidad de Tulane, 2000; Gerardo LARA CISNEROS, *El cristianismo en el espejo indígena: religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002; Jorge TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: la audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004; Ana de ZABALLA (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 2005.