

INTRODUCCIÓN

Desde una perspectiva jurídica y teológica, la justificación de la conquista militar del Nuevo Mundo por parte de la Monarquía Hispánica fue la propagación del Evangelio, como quedó asentado en las tres bulas que en 1493 publicó Alejandro VI.¹ El papa concedía con ellas a los Reyes Católicos el dominio legal del Nuevo Mundo (esa tierra de infieles que no tenía dueño legítimo a ojos de Europa) a cambio de que la Corona de Castilla asumiese la obligación de proteger y evangelizar a los indios. Esos eran los “justos títulos” que ostentaba la Corona, concepto sobre cuya base se crearían las *Leyes de Burgos* (1512) como primer marco jurídico español para el gobierno de los indios.²

1. *Inter caetera, Eximiae devotionis y Dudum siquidem*, además de un breve, también llamado *Inter caetera*. Es posible encontrar un panorama crítico sobre las bulas alejandrinas en el número 5 del *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (1993), en particular los artículos de Ismael Sánchez Bella, “Las bulas de 1493 en el derecho indiano” (pp. 371-388) y Alberto Roca, “De las bulas alejandrinas al nuevo orden político americano” (pp. 329-369).

2. Casi cuarenta años después, la Junta de Valladolid (1550-1551) pondría en duda la validez de los justos títulos en una polémica que enfrentaría a Bartolomé de Las Casas con Ginés de Sepúlveda: el primero cuestionando las formas del dominio español y el segundo defendiendo la continuidad del proceso colonizador, incluyendo los modos de vincular el propósito evangelizador con los de explotación de hombres y territorios: la encomienda y el repartimiento (véase Vázquez Franco, *La conquista justificada. Los justos títulos de España en Indias*, Montevideo, Tauro, 1968; Bataillon, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Madrid, Globus, 1994; Monje Santillana, *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos* (tesis), Burgos, Universidad de Burgos, 2009; o Jean Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 2009). Finalmente, después de varias controversias, las *Leyes de Indias* (1680) crearían el marco legal general al dominio hispano en el Nuevo Mundo (véase Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*, Ciudad de México, Porrúa, 1988; Sánchez Bella, “Los comentarios a las Leyes de Indias”, en *Derecho Indiano. Estudios*, Pamplona, EUNSA, 1991, pp. 381-532; Ots Capdequí, *El estado español en las Indias*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Suárez Romero, “La situación

Era pues fundamental para legitimar el dominio garantizar la evangelización, sustituyendo las religiones paganas; por ello es que las instrucciones a Diego Colón, del 3 de mayo de 1509, ya establecían la prohibición de que los indios hiciesen fiestas o ceremonias propias de su religión, así como la obligación de los españoles de hacer que los indios se comportasen como súbditos de la Corona, es decir, como cristianos. Por supuesto, el fracaso de esas prohibiciones iniciales llevó a métodos paulatinamente más duros, como el que se ordenó en Real Cédula del 26 de junio de 1523: que se derribaran los ídolos indígenas y se prohibiese, con penas graves, cualquier forma de idolatría;³ al grado de que dicho delito terminó por asimilarse al de lesa majestad, porque “tras las causas de idolatrías se estaba protegiendo el principal bien jurídico de la época, la fe libre de herejías”, como escribe Macarena Cordero.⁴

El célebre teólogo de Carlos V en Trento, Domingo de Soto, en su relección *De dominio* (1535), trata justamente el tema del dominio o señorío por el que alguien es legítimamente dueño o señor (*dominus*) de algo, de aquello que “pertenece a los hombres por derecho natural, y [que] por derecho de gentes (y también por derecho civil) se ha dividido entre ellos”.⁵ Esta definición de “dominio”, como facultad de apropiarse de algo, permitía una división en dos clases: el dominio por posesión y el dominio por jurisdicción (*dominium rerum* y *dominium iurisdictionis*); el razonamiento jurídico de Domingo de Soto pretendía legitimar la posesión por la jurisdicción, de modo que al monarca español le fuera lícito dominar hombres y tierras del Nuevo Mundo gracias al ejercicio de un supremo deber consignado en las bulas papales.

El jesuita Juan Mayor, más radical, afirmaría después que el derecho de conquista venía dado por la incapacidad de los indios para

jurídica del indio durante la conquista española en América. Una visión de la incipiente doctrina, y legislación de la época tendiente al reconocimiento de derechos humanos”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 242, 2004, pp. 229-260).

3. Véase Alberto Díaz y Juan Chacama, “Procesos de idolatría, discursos nativos y religiosidad en el mundo andino colonial”, *Taller de Letras*, 51 (2012), pp. 56-57.

4. Cordero, “Innovaciones en el sistema judicial del Antiguo Régimen por efecto de prácticas judiciales y adecuaciones institucionales realizadas en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo xvii”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 23 (2011), p. 455.

5. Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo xvi*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2004, p. 42.

governarse, con lo cual eran siervos por naturaleza y necesitados de tutela.⁶ Un argumento similar ya había sido elaborado por Enrico di Susa en la *Summa Aurea* (siglo XIII), con el fin de universalizar el poder papal frente a la amenaza contra la unidad religiosa que representaban entonces los herejes cátaros, afirmando justamente que por infidelidad se podía perder el derecho de dominio. Se trata de una argumentación jurídico-teológica que fundaba un temprano concepto europeo de poder sobre el reconocimiento de los derechos divinos que otorgaba el cristianismo; una lógica que para los siglos XVI y XVII formó parte del Requerimiento.⁷

Se trata de la misma noción de “guerra justa” que exponían tanto Vitoria en su *Relección sobre los indios* (1539) como Juan Ginés de Sepúlveda en su *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* (1550) y, más aun, la misma noción de dominio que permitiría a Motolinía, en su “Carta al Emperador” contra Las Casas, fundar la legitimidad de la conquista en la necesidad de acabar con la idolatría; es decir, las guerras de conquista y el dominio colonial han sido justos porque era necesario obligar a los indios a aceptar el cristianismo.⁸

De este modo, la evangelización de los pueblos conquistados fue un asunto político y religioso de la mayor importancia para la Corona de Castilla, mismo que pasaba no solo por la enseñanza de la doctrina cristiana, sino también por la articulación de una política dedicada a la eliminación de los vestigios de las religiones prehispánicas y, por ello, incluyó un procedimiento de carácter judicial que lo sostuviera. Así,

6. Beuchot, *op. cit.*, p. 17.

7. En las Juntas de Burgos, mientras se discutían las bases de lo que serían las *Leyes de Burgos*, se diseñó el exhorto o conminación a rendición conocido como Requerimiento (o Requerimiento de Palacios Rubios, por su autor, el jurista Juan López de Palacios Rubios). Se trataba de un texto que debía ser leído ante asambleas o autoridades indígenas para exigirles, bajo amenaza de guerra y esclavitud, el sometimiento a la Corona de Castilla, apelando al derecho divino que conferirían a esta los “justos títulos”.

8. Lo que permitió a Charles Gibson escribir que “El imperialismo español trató de justificar sus actos a través de su misión cristiana. La conquista era una empresa cristiana porque destruía una civilización pagana y la encomienda y el corregimiento eran instituciones cristianas porque aseguraban una sociedad cristiana. Con la consignación papal del Nuevo Mundo a España, todos los aspectos de la colonización hispánica se convirtieron en tema de interpretación cristiana y subordinados a una función cristiana” (en su libro *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2007, p. 101).

la extirpación de idolatrías fue más allá de la persecución y el adoctrinamiento, para articularse en un esquema acusatorio favorecedor de la denuncia y el interrogatorio, como había hecho la Inquisición durante siglos, aun cuando el Santo Oficio tuvo en este tema problemas de jurisdicción,⁹ al grado de que Felipe II (en real decreto del 23 de febrero de 1575) lo privó del derecho de proceder contra los indios; sin embargo, no por ello debe suponerse que el combate a las religiones indígenas dejó de formar parte desde este momento del proceso de dominación y poder cristiano en el Nuevo Mundo pues, con diversos nombres, nunca dejó de haber un programa institucional de lucha contra la heterodoxia.¹⁰

Una diferencia importante entre las prácticas inquisitoriales y las de extirpación de idolatrías se refiere a la vieja prerrogativa inquisitorial de guardar secreto respecto a denuncias y diligencias, que ni las visitas ni los jueces eclesiásticos observaron debido a que el Protectorado de Indios censuraba la falsa acusación que era posible desde el

9. Porque tal vez, como escribe Teodoro Hampe para el caso andino, “el modelo de la Inquisición no resultaba el más apropiado para combatir las religiones tradicionales andinas, porque uno y otro sistema se hallaban frente a sociedades y normas culturales diferentes” (*Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. la biblioteca de Francisco de Avila, 1648*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996, p. 33). Con todo, la inmensidad de la tarea llevó a intermitentes peticiones de que la persecución de idolatrías fuese encomendada a la Inquisición, como asegura Nicholas Griffiths: “Todavía en 1686, Sancho de Andrade, obispo de Huamanga (1682-1687), escribió al papa Inocencio XI solicitando que, puesto que hacía más de siglo y medio que la predicación de la fe había dado comienzo en el Perú, los indios ya no debían de ser considerados como neófitos y habían de ser sometidos a la jurisdicción de la Inquisición, junto con los españoles” (*La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, tr. Carlos Baliñas, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, p. 56, n. 17).

10. A partir del establecimiento del Santo Oficio en la Nueva España (1571), la supervisión de los neófitos indios quedó bajo la vigilancia del Provisorato de Naturales, como bien señala Moreno de los Arcos: “a todo lo largo de la época colonial y aun bien entrado el siglo XIX existió una institución expresamente consagrada a perseguir los delitos religiosos de los indios, conocida con distintos nombres: Provisorato de Naturales, Tribunal de la Fe de los Indios, Inquisición Ordinaria, Vicariato de Indios, Juzgado de Naturales, que generó una enorme cantidad de procesos, de los cuales sólo se han dado a conocer muy pocos” (Moreno de los Arcos, “La inquisición para indios en la Nueva España [siglos XVI a XIX]”, en J. I. Saranyana, P. Tineo, A. M. Pazos, M. Lluch-Baixaulli y M. P. Ferrer (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, vol. 2, p. 1471).

anonimato.¹¹ Y es que en las Indias la Iglesia tuvo más de un problema con los protectores de indios nombrados por el rey (que se arrogaban el privilegio de la defensa de los naturales) a pesar de que los primeros de ellos fueron eclesiásticos, comenzando por Bartolomé de Las Casas, primer protector nombrado en 1516; además de que no siempre fueron claros los límites entre las jurisdicciones civil y religiosa en la extirpación de idolatrías, no solo debido al doble valor —religioso y judicial— de la misma, sino, sobre todo, porque las bulas papales habían conferido a la Corona “un poder aun mayor para dirigir la administración de los asuntos eclesiásticos en América que el que gozaba en la misma España”, como escribe Lewis Hanke.¹²

El “Estatuto Protector”, como llama Macarena Cordero a esta condición jurídica especial del indio,¹³ reproducía un cierto sentido patriarcal y de superioridad como el que Constantino Bayle todavía deja ver cuando considera que el renacimiento de las idolatrías en Perú venía “muy de ánimos infantiles, medrosos, como son los indios”;¹⁴ de este modo, aunque se reconocía el vasallaje de los indios, se los asimilaba a la categoría de miserables. Por ello Bartolomé Clavero afirma que dicha protección real no contribuyó en realidad al bienestar del indio, sino que contribuyó más bien a su desventaja práctica, al adjudicarle un estatus jurídico y cultural inferior.¹⁵ En el mejor de los

11. Véase Constantino Bayle, *El protector de indios*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1945.

12. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 17.

13. En su art. cit. y en “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo xvii”, *Revista de Estudios Históricos y Jurídicos*, 32 (2010), pp. 351-379.

14. Bayle, *Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos*, Madrid, Selecciones Gráficas, 1946, p. 5. Más adelante escribirá: “Pasmarse de que entre bárbaros, al medio siglo de empezada la predicación, aun asomara el culto tradicional, es desconocer la historia y la psicología de los pueblos infantiles” (*ibid.*, p. 18).

15. En su libro *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1994, p. 11. Esta consideración jurídica de los indios como personas miserables podría haber nacido en una doctrina romana durante el Bajo Imperio: el *Defensor civitatis*, aunque con mayor seguridad lo encontramos en el *Ius commune* medieval. La palabra *miserabilis* aparece por primera vez en contexto jurídico en la Constitución de Constantino, obligando a la intervención del emperador para proteger a los débiles (huérfanos, viudas, etc.); etimológicamente, miserable es toda persona necesitada de misericordia o conmiseración y, de modo técnico y para efectos judiciales, miserable es toda persona incapaz de valerse jurídicamente por sí misma (Clavero, *loc. cit.*).

casos, el Estatuto Protector significó “una responsabilidad para todo el cuerpo social, que debía acoger, proteger, ayudar y ejercer correctamente la justicia hacia ellos, con la finalidad de conducirlos armónicamente al sistema cultural hispano”, como afirmó Macarena Cordero.¹⁶

Josep Ignasi Saranyana sostiene que la difusión del cristianismo entre las poblaciones indígenas fue el propósito principal de la predicación en el Nuevo Mundo solo hasta antes del Concilio de Trento (1545-1563), y que después del mismo la predicación se abocaría principalmente a la reforma de costumbres de los pueblos ya cristianizados, suponiendo que la labor evangelizadora propiamente dicha habría terminado.¹⁷ Sin embargo, la evangelización no concluyó, ni mucho menos, en el siglo XVI; por el contrario, el desencanto cundió bien pronto entre las filas evangelizadoras debido a la resistencia religiosa cada vez más sofisticada e inteligente por parte de los indios.¹⁸ Así, para fines del siglo XVII, la Iglesia se conducía hacia una política de conversión violenta y persecución religiosa comparable a las que había instrumentado en el siglo XIII, cuando las herejías cátaras llevaron al establecimiento del Santo Oficio y al surgimiento de órdenes religiosas vigilantes de la ortodoxia, como la fundada por Domingo de Guzmán.¹⁹ De modo que después del optimismo inicial llegó “el desasosiego, la desesperación casi, ante la inmensidad de la tarea. Se acabaron los teóricos de la sociedad y de la religión de ambiciones desmedidas, de pretensiones universales. Llegó la era de los extirpadores,

16. Art. cit., p. 448. Véase también Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España* (Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1985); Cayetano Bruno, *El derecho público de la Iglesia en las Indias* (Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967) y Ana de Zaballa Beascoecha (ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal* (Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011).

17. Saranyana, *Teología en América Latina. Vol. I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1999, p. 86. También Robert Ricard considera estas dos etapas en la predicación (*op. cit.*, p. 35).

18. De hecho, las dificultades para la evangelización fueron reconocidas tempranamente por Jerónimo de Mendieta: “como los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner en todas las encrucijadas y entradas de los pueblos, y en algunos cerros altos, ponían ellos sus ídolos debajo o atrás de la cruz. Y dando a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino las figuras de los demonios que tenían escondidas. Y esto fue luego a los principios, en que tuvieron bien que hacer los frailes para desarraigarlo de todo punto cuasi dos años” (*Historia eclesiástica indiana*, Ciudad de México, Porrúa, 1980, pp. 233-234).

19. Véase Grau Torras, *Cátaros e Inquisición*, Madrid, Cátedra, 2012.

de los ‘inquisidores’ de indios”, como escriben Carmen Bernard y Serge Gruzinski.²⁰

Por ello es que la evangelización puede entenderse como una “conquista espiritual” en toda regla, como la llamó Robert Ricard,²¹ fundada primero en la autoridad de los religiosos misioneros y transmitida luego a la de los obispos, estrategia que reproducía la ya usada por la Iglesia en Europa:

En la intrincada historia multicelular de la Iglesia católica, no es siempre posible delimitar la actividad inquisitorial de los obispos y la efectuada por los “santos” tribunales. Se sabe que, aun cuando existía la inquisición, la Iglesia se valió de obispos u otras instancias eclesiásticas para aniquilar a sus adversarios ideológicos, como sucedió en el caso de Lutero o en el de la ejecución de Juan Hus por orden del Concilio de Constanza, que hizo las veces de tribunal inquisitorial. También hubo casos en que el “santo” tribunal transmitía sus funciones y poderes inquisitoriales a obispos o a los delegados de órdenes monacales. Así, poco después de la aparición de las colonias de España en América, la Inquisición española delegó su potestad en los jerarcas clericales de aquellas.²²

Porque el cristianismo llegaba a esta tarea inmerso en una profunda crisis que venía poniendo en jaque los propios cimientos de la civilización occidental: la Reforma. En este sentido, la persecución de idolatrías se relacionó con los valores de la Contrarreforma, sobre todo por el uso de similares instrumentos de lucha contra la heterodoxia;

20. En su libro *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, tr. Diana Sánchez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 131.

21. *La conquista espiritual de México*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010 [1933]. Aunque el término, por supuesto, no es nuevo, se usa por lo menos desde el siglo xvi; véase, por ejemplo, la carta de Martín de Valencia a Carlos I, en la que refiere el resultado de sus misiones en la Nueva España y los servicios de Juan de Zumárraga: “Ahora, Sacra Majestad, no podemos dejar de significar y dar cuenta a V. M., como a devotísimo de nuestra sagrada Religión, de nuestro gran desconsuelo y pena, porque habiéndonos hecho V. M. muy gran merced, como por muchas cartas le habemos besado las Reales manos por ello, porque fué servido de elegir y enviarnos por obispo de Mexico a nuestro padre y hermano fray Juan de Zumárraga, el cual ha mostrado bien y probado su intención después que quiso la Divina Bondad darnosle por capitán desta conquista espiritual” (en Ministerio de Fomento, *Cartas de Indias*, Madrid, por Manuel G. Hernández, 1877, pp. 56-57).

22. Iosif Grigulievich, *Historia de la Inquisición*, Ciudad de México, Quinto Sol, 2010, pp. 24-25.

una pintura de Rubens que forma parte de una serie de tapicerías destinadas a adornar el madrileño monasterio de las Descalzas Reales, el *Triunfo de la Eucaristía sobre la idolatría* (1626), es testimonio del importante lugar que el tema ocupaba en el imaginario de la época: la pintura muestra a la Fe Cristiana irrumpiendo en el interior de un templo pagano y frustrando la ceremonia de inmolación de un toro.²³

Rubens, al parecer, desarrolla aquí un tema inspirado en los *Triunfos divinos* de Lope de Vega, publicados un año antes,²⁴ y al tiempo en que exalta el espíritu de la Contrarreforma revela también la posibilidad de pensar la idolatría con base en la Antigüedad,²⁵ tal como la definía un diccionario de principios del siglo XVII, el *Tesoro de la lengua española* de Sebastián de Covarrubias, que registra una amplia acepción de idolatría incorporando el panorama conceptual en que tal definición se movía. Dice el *Tesoro*:

Idolum, simulacrum, statua, imago: pero está contrahido a sinificar alguna figura, o estatua: la qual se venera por semejança de algún dios falso, como Iupiter, Mercurio, y los demás que reverenciaban los Gentiles, u otro demonio, o criatura de las que los Indios, y los demas barbaros reverencian, y adoran, induzidos los vnos, y los otros por el demonio.²⁶

Como se ve, esta definición de “ídolo” entraña una discusión sobre la imagen en donde podríamos encontrar también las bases para el desarrollo del arte religioso barroco; discusión que ya había tenido lugar muchos siglos antes en la Iglesia ortodoxa, cuando Orígenes distinguía entre imagen como representación de algo existente e ídolo, como representación de algo inexistente o falsa representación de lo existente. Por ello Isidoro trae en sus *Etimologías*: “El ídolo, según la interpretación de la palabra, es un simulacro, en tanto efigie hecha y consagrada por el hombre”.²⁷

23. Sobre el mismo tema puede verse la serie de grabados de Schelte Adams Bolswert, *El triunfo de la Eucaristía sobre la idolatría* (Antverpieae, por Nicolaus Lauwers, 1630-ca. 1652).

24. Madrid, por la viuda de Alonso Martín, 1625.

25. Véase Santiago Sebastián, *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza, 1985, p. 172.

26. *Tesoro de la lengua*, s.v. “Ídolo”.

27. Isidoro, *Etimologías*, 8: 11-13.

EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS EN LA NUEVA ESPAÑA

La extirpación de idolatrías no fue un proceso homogéneo en los dominios hispánicos, pues hubo importantes diferencias geográficas y cronológicas. En el Virreinato del Perú, por ejemplo, “una evangelización más tardía, con un personal eclesiástico menos motivado para la tarea, incidió en la persistencia de los cultos indígenas locales, que una vez defenestradas las divinidades imperiales incaicas resurgieron con ímpetu”;²⁸ así, hubo un movimiento reivindicador del culto de las “huacas” que amenazó con propagarse, contra el que hubo campaña general con la participación de autoridades religiosas y civiles. En la Nueva España, en cambio, nunca hubo un movimiento general y coordinado de resistencia religiosa por parte de los pueblos indígenas; sin embargo, ello no significó la inexistencia de mecanismos institucionales para el combate a la idolatría, los hubo sin duda aunque fueron cambiando durante los tres siglos de persecución, ajustándose a las necesidades y posibilidades del clero tanto como a las circunstancias políticas del Virreinato.²⁹

En cualquier caso, en la Nueva España la extirpación de idolatrías fue considerada desde el principio una obligación fundamental, al grado de que las “Ordenanzas de buen gobierno” promulgadas por

28. Como escribe Magdalena Chocano en su libro *La América Colonial (1492-1763), Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 131.

29. Se han reconocido varias etapas en este proceso. Para David Tavárez fueron cuatro: la extirpación llevada a cabo por franciscanos y dominicos (1521-1600); la realizada por jueces eclesiásticos seculares (1600-1660), aquella en la que se instituyó la “prisión perpetua para idólatras” (1660-1720) y, finalmente, una etapa borbónica en la que el concepto de idolatría comenzó a parecerse mucho al de superstición (Tavárez, “Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico”, *Journal of Early Modern History*, 6, 2002, pp. 114-139; véase también *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012). John Chuchiak, por su parte, propone otro análisis temporal para la extirpación de idolatrías: primero, aquella practicada por los obispos “iconoclastas”: de Diego de Landa (1572-1579) a Gonzalo de Salazar (1610-1636); luego la extirpación institucionalizada en el “Provisorato de indios” y llevada a cabo por jueces eclesiásticos como Juan Alonso Ocón (1640-1643) y Pedro de los Reyes (1700-1714); finalmente, la instrumentada por los obispos Juan Gómez de Parada (1716-1728) y Pedro Agustín Estévez y Ugarte (1802-1827) (Chuchiak, “Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the ‘Relaciones de Méritos’ and Their Role in Defining the Concept of ‘Idolatría’ in Colonial Yucatán, 1570-1780”, *Journal of Early Modern History*, 6, 2002, p. 160).

Cortés en 1524 incluían ya la instrucción de destruir los ídolos y prohibir las prácticas religiosas autóctonas: “Mando que todas las personas en esta Nueva España [que] tobiesen indios de rrepartimientos, sean obligados de les quitar todos los Idolos que tobiesen, e amonestarlos que de allí en adelante no los tengan... e les prohíba sus ritos e ceremonias antiguas”.³⁰ Fue tal la importancia concedida desde un inicio, que la Corona enviaría religiosos que no solo tenían vocación de evangelizadores, sino también de duros combatientes contra la heterodoxia, como el primer obispo de México, Juan de Zumárraga: un franciscano con amplia experiencia en la lucha contra las herejías en la provincia de Vizcaya y que en México dirigió, como inquisidor apostólico, numerosos procesos de idolatrías; uno de ellos fue el dirigido contra Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli, cacique de Texcoco,³¹ que culminó con la muerte de este y provocó una airada carta del inquisidor general en la que reprochaba tal ejecución y prohibía la pena máxima a los indios, bajo el argumento de que eran plantas verdes en la fe.³²

Y es que, como se adelantó, los acuerdos en este sentido siempre fueron difíciles en el seno de la Iglesia, pues mientras para algunos religiosos la obligación de destruir las religiones autóctonas era fundamental, como asegura fray Bernardino de Sahagún:

30. Cit. por Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La Conquista de América*, Río Piedras, Editorial Cultural, 1992, p. 261.

31. En 1539, Zumárraga abrió proceso contra don Carlos Ometochtli, denunciado por un sobrino, bajo los cargos de idolatría y herejía (véase el *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzco*, en *Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación*, Ciudad de México, Eusebio Gómez de la Puente, 1910, t. I). Al parecer fueron 21 procesos contra indios en los que el obispo tomó parte, aunque Carlos Ometochtli fue el único condenado a morir en la hoguera, a diferencia de Martín Océlotl, Andrés Mixcóatl y Cristóbal Papálotl, acusados de hechicería (1537-1540) sin pena capital, o de Miguel Puchtecatlaylotla, acusado también de idolatría y herejía y que fue interrogado junto con otros indios acerca del paradero de los bultos de los dioses del Templo Mayor, entre 1539 y 1540 (véase el artículo de Xavier Noguez, “El juicio inquisitorial del noble texcocano don Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli [1539]”, *Arqueología Mexicana*, 127, 2014, pp. 54-57).

32. García Icazbalceta transcribe un inventario de papeles del cabildo de la Catedral de México, hecho en 1746, donde incluye “Otra carta del... señor inquisidor general reprendiendo al ilustrísimo señor Zumárraga por haber hecho proceso contra un indio cacique por idólatra y haberlo sentenciado a muerte y quemándolo; fecha en Madrid a 22 de noviembre de 1540” (García Icazbalceta, 1881: IV, 65-89, cit. por Moreno de los Arcos, art. cit., p. 1482).