

**UN ÍDOLO EN EL *MANUAL DE MINISTROS DE INDIOS*
DE JACINTO DE LA SERNA (1656).
PROBANZA DE ABOMINACIÓN IDOLÁTRICA ANTE
LOS OJOS DE UN EXTIRPADOR**

AN IDOL IN THE *MANUAL DE MINISTROS DE INDIOS*
BY JACINTO DE LA SERNA (1656).
PROOF OF IDOLATROUS ABOMINATION IN
THE EYES OF AN EXTIRPATOR

LIZA NEREYDA PIÑA RUBIO
Literatura y Arte. Estudios coloniales
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
liza.pina@pucv.cl
<https://orcid.org/0000-0003-3216-8978>

Resumen: Esta investigación busca demostrar que detrás del documento probatorio de idolatría incluido en el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna (1656), subyace un modelo ideológico oculto por el autor. Las omisiones teóricas en el texto respaldan los criterios para identificar dicho documento que, además, se somete a una metodología iconográfico-lingüística. Se confirma que la literatura reprobatoria de supersticiones de los siglos XVI y XVII y las normativas conciliares mexicanas influyeron en la escritura de J. de la Serna. El estudio rastrea el origen literario y jurídico de la idolatría como pacto de vasallaje desde tiempos bíblicos y clasifica el documento como una “nómina” según la teoría de la *superstitio*. Además, distingue entre el “especialista ritual” (autor de la nómina) y el “operario evangélico” (extirpador de idolatrías). El análisis revela que las estrategias de aculturación anti supersticiosas fracasaron en su objetivo de reemplazar completamente las creencias prehispánicas, como se evidencia en la mezcla iconográfica y la persistencia de vocablos indígenas en el documento. Una aproximación al texto en náhuatl, ignorado por J. de la Serna por razones ideológicas, sugiere la emergencia de una nueva categoría social: la del “verdadero cristiano,” representado por una agrupación indígena cristianizada, devota en sus propios términos.

Palabras clave: *Superstitio*; idolatría; evangelización; literatura antisupersticiosa; nómina; pacto; difrasismos.

Abstract: This research aims to demonstrate that behind the document proving idol-

atry, included in Jacinto de la Serna's *Manual de ministros de indios* (1656), lies an ideological model hidden by the author. Theoretical omissions in the text support the criteria for identifying this document, which is analyzed through an iconographic and linguistic methodology. It confirms that anti-superstition literature from the 16th and 17th centuries and Mexican conciliar regulations influenced de la Serna's writing. The study traces the literary and legal origins of idolatry as a pact of vassalage from biblical times and classifies the document as a "roster" according to the theory of *superstitio*. It also distinguishes between the "ritual specialist" (author of the roster) and the "evangelical agent" (extirpator of idolatry). The analysis reveals that anti-superstition strategies failed to fully replace pre-Hispanic beliefs, as shown by the iconographic mixture and persistence of indigenous terms in the document. A closer look at the Nahuatl text, ignored by de la Serna for ideological reasons, suggests the emergence of a new social category: the "true Christian," represented by a Christianized indigenous group devoted in their own way.

Keywords: *Superstitio*; idolatry; evangelization; anti-superstition literature; roster; pact; difrasism.

Recibido: 21/11/2024. Aceptado: 18/06/2025.

Contexto histórico del Manual de ministros de indios

Este trabajo¹ estudia el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, escrito en 1656 por Jacinto de la Serna, cura de Tenancingo y examinador del arzobispado de México en el siglo XVII. En particular, se busca responder a las preguntas sobre una prueba material de idolatría que el autor incluye en dicho *Ma-*

¹ Investigación con financiamiento ANID/CONYCYT/FONDECYT postdoctoral, proyecto N°3190643: "Memorias del Éxodo en el Nuevo Mundo: restauración del paraíso en tierra de idolatrías. Mnemotecnia medieval en la retórica y prácticas evangelizadoras en Hispanoamérica (siglos XVI - XVII)" con la tutoría del Dr. Bryan Green, profesor del ILCL y director del MELCLA de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, institución patrocinadora. Agradezco la gentileza y apoyo bibliotecológico brindado por la Sra. Rosa Salinas, jefa de Biblioteca del campus Sausalito, Viña del Mar. Mi lineamiento teórico se define por la producción historiográfica colonial surgida en los años noventa, encabezada por autores como Serge Gruzinski y Fernando Cervantes, y también los estudios de David Tavárez y Gerardo Lara Cisneros, quienes, a mi juicio, desarrollan continuidad teórica de la investigación concentrada en el desempeño de la institucionalidad eclesiástica y la actividad religiosa en la historia colonial latinoamericana. Por motivos de espacio, es necesario señalar que la investigación no los menciona directamente, y se concentra exclusivamente en la extirpación de idolatrías en Nuevo México y omite cualquier comparación o alusión relativa a las campañas coercitivas contra la idolatría desarrolladas en el Perú.

nual, la cual consideraba irrefutable: un papel o pergamino con la figura de un ídolo y una inscripción en lengua nativa (ver fig. 1). Pocos autores han prestado atención a la “pintura del ídolo” de J. de la Serna, y aún menos al “conjuro” que la acompaña. Francisco de Pedro y Troncoso, en su edición del *Manual* de 1954, fue posiblemente el primero en notar la figura, identificándola como un “cuautli ocelotl” o símbolo de las clases privilegiadas mexicanas (Valdés, 2012, p. 1438). José Luis González (2006) rescató la imagen como ejemplo de sincretismo² desde una perspectiva antropológica. La interpretación más audaz hasta la fecha es de Guillermo Correa Lonche (2021), quien vinculó la imagen en cuestión con el *atl tlachinolli* (ver fig. 13), y el mito del sol, pero dentro del contexto del misterio eucarístico. Desde la lingüística, Mercedes Montes de Oca (2013) exploró el texto en náhuatl, identificando varios difrasismos que de la Serna había denominado “vocablos metafóricos” (Serna, 1900, p. 430).

El *Manual de ministros de indios*³ fue una guía práctica para identificar y eliminar las idolatrías en las comunidades indígenas del siglo XVII, dirigida al arzobispo de México Matheo de Zaga Burgueiro, quien se inició como visitador de la zona en 1655. Aunque fue impreso tardíamente entre 1892 y 1900, se conservan tres copias manuscritas del *Manual*: uno en Madrid, otro en México y Nueva York. Según Ana Valdés Borja (2012), el manuscrito de Nueva York podría ser el borrador original, ya que incluye todos los dibujos, como la pintura del *cuauhtli ocelot*, considerada probanza de idolatría. El *Manual de ministros* refleja una cosmovisión cristiana distante a la nuestra. El autor omite ciertos temas clave (como la noción de idolatría y sus lógicas de juicio respectivas), hecho que resulta intrigante para los investigadores actuales. En cambio, De la Serna detalla minuciosamente los testimonios que recopiló como examinador, organizándolos cuidadosamente para apoyar su metodología de extirpación. Empero, lo que

² Serge Gruzinski en *The Conquest of Mexico* (1995) hace una breve alusión a este “conjuro” y la “condición fronteriza” de la imagen debido a la coexistencia inesperada entre elementos visuales prehispánicos y cristiano-europeos. Según el autor, es en el texto donde observa la definitiva permeación de las creencias ancestrales y la semilla de su disolución (o su metamorfosis). Sugiero revisar chapter 4: “Idolatry Issue.”

³ Siguiendo las afirmaciones de Ávila y López (2022a, p. 193) debemos añadir que “los textos de Ruiz de Alarcón (*Tratado de costumbre gentílicas*) y de Ponce de León (*Breve relación de idolatrías*) fueron el referente etnográfico que usó de la Serna para construir una obra de alto caldo intelectual.”

en su tiempo parecía una prueba inobjetable de idolatría ya no es tan evidente para el lector contemporáneo. Valdés Borja afirma que a mediados del siglo XVII la idolatría⁴ estaba casi extinta (2012, p. 1475)⁵, lo que obliga a preguntarnos ¿por qué un sacerdote se esforzaría en ofrecer un método para combatir un problema en declive? Parece que no estamos culturalmente preparados para entender las implicancias que De la Serna y sus contemporáneos daban por sentado, momentos en que la repugnancia hacia las mezclas culturales era la clave para la identificación de la idolatría.

La “pintura del ídolo” con fecha en el año 1587, y la escritura del *Manual de ministros* en 1656 establecen una franja temporal en que nació De la Serna (1597) y se registran otros eventos clave: 34 años habían pasado desde el Concilio de Trento (1545-1563) con sus reformas que impactaron América a través de los Concilios provinciales mexicanos (1555, 1565 y 1585), y cuyos decretos seguían vigentes cuando se escribió el *Manual*⁶.

⁴ En lo sucesivo, entenderemos por **idolatría** a la **concatenación jurídico-conceptual** que se desprende del Tercer Concilio provincial mexicano (1585, Libro 5. Títulos IV y VI “De los herejes”; “De los hechiceros”): **herejía - idolatría - gentilidad - dogma** (Ávila y López 2022b, p. 491). El “error en el discernimiento” del hereje se aplicó al idólatra y se promovió la persecución de éste en calidad de incitador y dogmatista. La idolatría se consideró, a partir de entonces, un crimen de categoría mixta, bajo la jurisdicción de los tribunales civiles y/o eclesiásticos. (Ávila y López 2022a, p. 186). Dicha concatenación jurídica afectó directamente la **categoría del “indio”** como cristiano nuevo que, en su “minoría de edad,” era percibido débil y flaco en la fe frente a los simpatizantes del diablo. Por esta razón: “De esta manera los obispos entienden que el indio neófito en la fe, voluntariamente se deja guiar por los dogmatistas o por aquellos que enseñan (...) o introducen nuevas opiniones o dogmas, pervirtiendo la verdadera Religion Catholica” afirman Ávila y López (2022b, p. 492). Por estos motivos en el *Manual* de J. de la Serna, la idolatría “es entendida (...) como la adoración de falsos dioses, pero también como el culto indebido a Dios [pecado grave] que podía derivar en crimen por desconocimiento a la autoridad [eclesiástica y monárquica], que hacía necesario que el idólatra enfrentara la justicia [delito que requiere de castigo]” (Ávila y López 2022b, p. 204). Si bien “En el siglo XVII, [la idolatría] ya no solo se trataba de la adoración a otros dioses sino la manera correcta de adorar a Dios” (2022a, 497), por lo que debe hacerse extensible nuestra comprensión de la idolatría, hacia aquello que los indios entendían y re-interpretaban del cristianismo-católico (p. 493).

⁵ El comentario expresado por Valdés Borja se utiliza meramente como un recurso retórico de partida del discurso. No obstante, es importante aclarar que, durante el siglo XVII, sí se documentaron muchos casos por idolatría (Ávila y López 2022a, p. 187).

⁶ J. de la Serna estaba en conocimiento de los decretos del Tercer Concilio de México (revisar capítulo XXXI de su tratado, pp. 465-467). El tercer concilio mexicano fue el cuerpo legal más importante de los tres, debido a su longevidad (estuvo vigente por casi tres siglos), amplitud territorial de sus regulaciones (norte y centro de América, hasta Filipinas), y por la naturaleza de su legislación: “materias religiosas, litúrgicas, morales disciplinarias, de gobierno y administración (...) [que constituyeron] canónicamente el actuar de la Iglesia tanto en la vida de los españoles y criollos, como la evangelización de los indios y su incor-

En 1587 hubo tensiones entre el poder monárquico representado por el virrey Álvaro Manríquez de Zúñiga y la Iglesia (Villalpando y Rosas 2003: 42-43), debido a la legitimación de los decretos del Concilio mexicano de 1585 sin la aprobación del rey, junto a las demoras del clero por aplicar la Ordenanza de Patronazgo de 1574 (Ortiz Treviño, 2003, p. 2013). De la Serna, parte del clero secular, fue testigo, entonces, de una época de gran controversia, marcada, además, por la censura de libros entre los años 1571 y 1640 (Austin Nesvig, 2006)⁷. Este contexto contiene al *Manual de ministros* dentro de un marco jurídico, teológico y cultural, concentrado en combatir las supersticiones, consideradas enfermedades del alma, y la idolatría como traición al vasallaje. Exploraremos cómo este ideario fijó la noción de idolatría, conectando supersticiones, moral del vasallo y la memoria de Dios en el nuevo cristiano.

Antecedentes teórico-literarios sobre idolatría para el *Manual de ministros de indios*

La literatura hispana contra las supersticiones desarrollada entre los siglos XIV y XV ayudó a la formación del modelo católico antisupersticioso del siglo XVI, que se consolidó tras el Concilio de Trento y sirvió como defensa contra la Reforma europea. La **literatura anti supersticiosa hispana** la constituye un conjunto de tratados de carácter ético y moral, compendios reprobadores de superstición escritos durante la Modernidad temprana. Podemos mencionar los trabajos de fray Lope de Barrientos (1382-1469), fray Martín de Castañega (1511-1551), Pedro Ciruelo (1470-1558), los canónicos del siglo XVII Gaspar Navarro (1572- s.f.) y Blasco de Lanuza (1563-1635), además de los jesuitas Francisco de Suárez (1549-1617) y Martín del Río (1551-1608), quienes sin ofrecer innovaciones conceptuales al legado

poración a la República cristiana” (Osvaldo Moutin 2016. *Legislar en América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y características de la producción de decretos del Tercer Concilio Mexicano (1585)*. Max Planck Institute for European legal History, p. 1).

⁷ El Concilio de Trento (1545-1563) publicó su *Index auctorum et librorum* del Papa Paulo IV (1559) que influyó en iniciativas inquisitoriales posteriores: el *Index expurgatorius librorum* de Benito Arias Montano (1570) y el *Index et catalogus librorum prohibitorum* (1583) del Inquisidor General Gaspar de Quiroga.

medieval sobre la *superstitio*⁸ (que incluye el problema de la idolatría y vanas observancias), construyeron un marco normativo destinado a la identificación y censura del problema. Este modelo proporcionó a la Iglesia de una delimitación moral, teológica y normativa, que culminó con la evangelización del Nuevo Mundo, uno de los proyectos de aculturación más ambiciosos.⁹ Superstición, evangelización y extirpación de idolatrías fueron los legados ideológicos transmitidos a la Nueva España de los siglos XVI y XVII.¹⁰ Explorar las fuentes de este modelo católico anti supersticioso es clave para entender la evangelización. El *Manual de ministros de indios* de J. de la Serna es un ejemplo destacado debido a su enfoque pedagógico en el adoctrinamiento indígena y su metodología de extirpación. Las evidencias de este modelo se encuentran tanto en la retórica del texto, como en las

⁸ La *superstitio*, desde una perspectiva católica, integra –según Campagne (2002)– tres modelos históricos: 1) el clásico greco-latino (la *deisidamonia* de Homero, Teofrasto... y el vocablo latino utilizado por Horacio, Virgilio, Suetonio...); 2) un modelo netamente cristiano (desarrollado entre los siglos V y VII por San Agustín y Santo Tomás; y 3) el científico racional (siglo XVII, con el jesuita Francisco Suárez). San Agustín se encargó de su definición incluyendo el legado clásico para determinar que la *superstitio*: a) no se trata solamente del culto a dioses falsos de la gentilidad; b) implica el pecado cultural a Dios por exceso; c) introduce la figura del demonio, manifiesto dentro de un sistema de signos y caracteres, antesala de la noción de **pacto**, tan cara para autores posteriores; d) incluye prácticas no culturales y creencias vanas (uso de amuletos, maleficios, calendarios, horóscopos, agüeros); e) la idolatría es una práctica cultural, creencia inútil y sin efecto que conducía al demonio, como las prácticas no culturales. Cuando San Agustín **identificó la superstition con la idolatría**, esta última se incorporó al ámbito de la *superstitio* como contenido problemático: fue así como la *superstitio* se hizo consubstancial a la primera ley del Decálogo del AT. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, el Decálogo (y su primera Ley) se consolida como un referente ético contra reformista (que otorga importancia al Padre/superior y el amor/obediencia incondicional hacia este), que desplaza el interés por la doctrina medieval de los siete pecados mortales (que destaca la importancia del Hijo y amor al prójimo). Para más información revisar: Cervantes en *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain* (1994) y John Bossy "Moral Arithmetic: Seven Sins in the Ten Commandments" (1988).

⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán en *El proceso de aculturación* (1957) sostiene que la aculturación es un proceso de cambio que emerge por el contacto de grupos en pugna, que participan de culturas distintas. Debemos añadir que uno de los resultados más visibles de la aculturación –batalla cultural o lucha simbólica– es el **sincretismo y sus mezclas** que **constituyen una de las fases del aculturamiento**, según Campagne (2002, p. 397).

¹⁰ Dicho legado ideológico fue contenido y promovido por doctrinarios y confesionarios producidos en América hispana, entre los que destacamos: *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia* de fray J. Zumárraga (1533); *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba (1544); *Doctrina breve y compendiosa en español y mexicano* de Fray Diego de la Anunciación (1565); *Confesionario mayor* de Alonso de Molina (1569); *Luz y método de confesar idólatras* de J. D. Villavicencio (1692).

omisiones que respaldan, silenciosamente,¹¹ la prueba de idolatría desde la perspectiva del extirpador.

Pedro Ciruelo fue el autor español que tuvo mayor impacto en la tratadística novohispana en temas de antisuperstición. En el prólogo a su obra *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530), con gran desasosiego, aborda el “grandísimo pecado de la idolatría” “muy **abominable** delante de Dios” (2003, fol. ii^v), inquietud que justifica sus reflexiones sobre el primer mandamiento: “Mas conviene a saber que estos mandamientos no son todos iguales, ni obligan igualmente a los guardar; porque los más perfectos son de mayor obligación que los otros menores (...). Esto declaró Nuestro Señor en el evangelio cuando dixo que el primero es el más perfecto y mayor mandamiento (Mat. 20)” (Ciruelo, 2003, fol. v^v). En efecto, la primera prohibición escrita en las Tablas de la Ley es el antecedente más antiguo sobre el pecado de la idolatría que se encuentra en Deuteronomio V:6 - 9: “No tendrás dioses estraños delante de mi. / No harás para ti escultura, ninguna imagen de cosa que este arriba en los cielos, o abaxo en la tierra, o en las aguas debaxo de la tierra. / No te inclinarás à ellas ni les seruirás (...).” Ciruelo consideraba que los tres primeros mandamientos determinaban la conducta del ser humano respecto a Dios, mientras que los siete restantes regularizaban la conducta del hombre respecto a su prójimo. En consecuencia, sostiene: “(...) que mayor virtud es el hombre averse bien con su mayor señor que con su otro igual; y mayor pecado es el que haze contra el señor, que el que se comete contra su compañero, su ygual.” (Ciruelo, 2003, fols. vi^r - vi^v): se trataba de un asunto de vasallaje.¹²

¹¹ Por “omisiones” en el *Manual* entendemos a los hiatos ideológicos y metodológicos que permiten la reconstrucción del acto de identificación del documento probatorio en cuestión, y que provienen de lo que hemos delimitado como **literatura anti supersticiosa**, antes que aludir los referentes teológico-filosóficos que el *Manual de ministro de indios* revela directamente (Sobre referentes teológicos y filosóficos revisar Ávila y López 2022b, pp. 193-194).

¹² Ávila y López observan directamente la relación entre idolatría y vasallaje en el *Manual de ministros*, al sintetizar que la idolatría “es entendida [en el tratado de la Serna] como la adoración de falsos dioses, pero también como el culto indebido a Dios [pecado grave] que podía derivar en **crimen por desconocimiento a la autoridad** [eclesiástica y monárquica], lo que hacía necesario que el idólatra enfrentara la justicia [delito que requiere de castigo]” (2022a, p. 204. Texto destacado es mío). Esta afirmación confirma a la idolatría –en tiempos de nuestro extirpador– como el delito por vasallaje desleal de un hereje, ya que sus malas acciones –según Bernand y Gruzinski– son “(...) el resultado de una elección [acto voluntario] y el producto de un hábito inveterado (...) Lo único que

Según el *Diccionario de Autoridades* 1726-1739, el vasallaje es un acuerdo de dependencia de un súbdito con su Señor. Porque *mal vasallo* es la “Expresión, con que se nota al demasíadamente libre, ó sin sujeción, á quien la debía tener” (2013, p. 426). Inserto en este paradigma de servidumbre, Ciruelo añade que el buen vasallo tenía la virtud que “(...) llaman los griegos de la *latría* o *theosebia*; los latinos la dizen *religión* o *devoción*. El pecado contra ella es *ydolatría* o trayción contra Dios (...)” (Ciruelo, 2003, fol. vi^r). El **mal cristiano** era, entonces, el **caballero indómito**, un mal vasallo, un hombre salvaje que no amaba a su Señor. Por eso Ciruelo advierte que: “(...) el pecado [de la idolatría] que contra esta virtud [de la devoción o amor a Dios] se comete es el mayor de todos los vicios morales. Y es quebrantar el voto solemne que se hizo en el bautismo delante de Dios y de la Yglesia Cathólica”. Se deduce, pues, que **idolatría se entendía como contracorrente de la lealtad, el vasallaje, antagonista del respeto a un superior u orden establecido**. Y si Ciruelo ya no menciona a la idolatría en el citado pasaje, es porque no es más que una de las múltiples caras de la *superstitio*, que la contiene.

Por otro lado, la equiparación entre una correcta conducta religiosa y la orto praxis política de un buen caballero no es novedosa del todo: la devoción y sujeción hundían sus raíces en la tradición bíblica. En el versículo 6 del Deuteronomio se destacan las prohibiciones y deudas contraídas según la primera Ley: “Yo soy Iehoua tu Dios, que te saqué de tierra de Egypto, de casa de siervos (...)”. Tal como lo señalan los destacados académicos de la Universidad hebrea de Jerusalén, Halbertal y Margalit (2003), Yahveh manifiesta legítima autoridad sobre su pueblo, mediante la **adquisición de los derechos de vasallaje a Egipto**. Por lo tanto, la **desobediencia** –denominada en la peor de sus expresiones como **idolatría**– es interpretada, en términos bíblicos, como la **ruptura de un contrato de servidumbre**, y que Pedro Ciruelo equiparaba con la **ruptura de un voto bautismal** (con el que se renunciaba tres veces a Satanás) (Ciruelo, 2003, fol. vii^r). Según los académicos, existe en el Éxodo un pacto o contrato de servidumbre que involucra a la idolatría porque “El primer mandamiento, «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto», es la razón

imposibilitó la aplicación de métodos de extirpación según el modelo inquisitorial fue la eximición de los indios de sus tribunales” (1992, pp. 138-139).

de la prohibición que sigue inmediatamente: «No tendrás otro Dios que a mí» (Éxodo 20:2). Según esta lectura, *el primer mandamiento no es la cédula de identidad de Dios, sino su contrato de propiedad*” (p. 35). Adviértase que el **derecho de propiedad divina se ha conseguido extraer desde las profundidades hasta la superficie del texto sagrado**. Ciruelo resume este conocimiento implícito en el crimen de *lese majestatis* (2003, fol. xv^v) que, en efecto, era parte de la legislación medieval hispana en *Las siete partidas del rey Alfonso X*.¹³ La idolatría, en ese contexto, representaba el incumplimiento de una servidumbre legítima y una traición al orden establecido: implicaba una alianza ilegítima con otro señor u ordenamiento. Los académicos hebreos hicieron visible lo que, en las culturas antiguas, era normal dentro de su cosmovisión y que Campagne denomina “hiatos culturales” (2003, pp. 21-31), vacíos que requieren explicación desde una perspectiva histórico-antropológica. Halbertal y Margalit nos han revelado las raíces contractuales de la idolatría destacando la antigua metáfora bíblica que ya había sido reconocida por teólogos medievales de la talla de San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Estructura del *Manual de ministros*¹⁴ y algunos recursos retóricos en la prueba de idolatría

El análisis del contexto del documento probatorio de idolatría en el *Manual de ministros de indios* revela, pues, una estructura argumentativa coherente y condenatoria del idólatra como mal cristiano y vasallo. La obra consta de 33 capítulos organizados en “partes” que aseguran la confección de un buen discurso según los lineamientos de la Retórica Clásica (Beristáin, 2018, pp. 158-160)¹⁵: una dedicatoria (capítulo I, dirigido al nuevo

¹³ *Las siete partidas del rey Alfonso X*. Setena partida. Título ii. De las trayciones. Recurso digital disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2021-217

¹⁴ A diferencia de nuestra interpretación del *Manual de ministros*... desde la preceptiva retórica, Ávila y López (2022b) estructuran el tratado desde las tres perspectivas sobre la idolatría que de éste se desprenden: la teológica (idolatría como culto inadecuado o pervertido, que lleva a la adoración de las criaturas), la etnográfica (recopilación de testimonios) y desde la justicia eclesiástica (idolatría como enfermedad y delito: su remedio y castigo).

¹⁵ Las partes del discurso son explicadas en *Retórica a Herenio* I. 3. 4 y *Retórica cris-*

arzobispo visitador), un prólogo (uno específico y otro general), un exordio o proemio (capítulos II y III), la exposición argumental (capítulos IIII al XXVII) y la peroración final (capítulos XXVIII al XXXIII). La prueba material de idolatría será mencionada en el capítulo II, dentro del **proemio o exordio**. Debe recordarse que J. de la Serna fue testigo de vista¹⁶ del hallazgo de la evidencia de un ídolo en algún momento de su labor como “examinador sinodal,”¹⁷ en las cercanías de Xalatlaco (Serna, 1900, p. 291) y, en consecuencia, un carácter testimonial y visual impregna todo su tratado. Es por lo que De la Serna hace gala del recurso retórico de la *evidentia* o *demonstratio*¹⁸ en las secciones § 3, 4 y 5. “La *demonstración* sirve para confirmar la acusación con pruebas que aumentan la certeza y acrecientan la sospecha” (*Retórica a Herenio*, II.8). Nótese que incluir una prueba material en el exordio o proemio de una obra, delata la abierta intención de “apelar a los sentimientos” y de “ganar la simpatía del lector” (Beristáin, 2018, pp. 158-159). La prueba o evidencia presentada, dentro del exordio, adquiere la categoría de **documento ejemplar**: es el problema, la cuestión o **asunto verdadero** que hizo probable la causa discursiva de J. de la Serna. En términos retóricos, el hallazgo de su prueba de idolatría promovió la *inventio*¹⁹ o la preparación del proceso de escritura, que determinó una selección de contenidos y argumentos, y el orden en que estos fueron presentados por su autor (Beristáin, 2018, p. 273). Para referirse a la “pintura del ídolo,”²⁰ el autor utilizó el poder de visualización del recurso de

tiana, capítulo XIX.

¹⁶ Jacinto de la Serna da mucha importancia a la experiencia directa (con los ojos) en cuestión de idolatrías, como el único recurso que valida y protege las acciones de un ministro de indios: “Dichosos los Ministros, de cuya administración, y trabajos haze experiencia el Prelado, no remitiendo á relaciones de otros, ni al oído, **sino á la vista** para premiarlos (...) para cuando (...) la mala intensión de otros quisiere (...) calumniar la administración (...)” (1900, p. 268. Texto destacado es mío).

¹⁷ Fue durante los arzobispados de Francisco Manso (1626-1635) y Juan Mañosca (1645-1650).

¹⁸ Según Beristáin (2018) *evidentia* o *demonstratio* es equivalente a la *descriptio* según *Retórica a Herenio* [IV, 55-69].

¹⁹ “La invención es la capacidad de encontrar argumentos verdaderos o verosímiles a la causa” (*Retórica a Herenio*, I.2.3). “La invención es el descubrimiento anticipado, inteligente y cuidadoso de los argumentos verdaderos o verosímiles que hacen plausible una causa.” *Retórica cristiana* (Valadés, 2003, p. 189 y “Quinta Parte”).

²⁰ Desconocemos la disposición de la “pintura” y del “conjuro” dentro de la compaginación del Ms. original de J. de la Serna. Siguiendo un comentario incidental de Francisco de Paso y Troncoso suponemos que, al menos “la pintura del ídolo,” era una página indepen-

la demostración/descripción, que aumentaba la elocuencia de su discurso. Así lo afirmaba fray Diego de Valadés en su *Retórica cristiana*:

(...) dado que lo sentimientos (como dicen los filósofos) son movidos en parte por la magnitud de los asuntos, en parte por la presencia de ellos ante los ojos, aquello se hace con la **amplificación** (...); esto, con la **descripción** de los asuntos (...) cuando queremos impresionar los ánimos de los oyentes con la presentación de alguna cosa, **mostraremos esa cosa como la más grande de su género** y (...) como si debiera ser mirada con los ojos.²¹

El énfasis de la dimensión iconográfica (visual) de la evidencia de idolatría (ver fig. 2) se confirma leyendo la glosa sobre esta: “Desta manera vssaban, y vssan oy, si ay algunos deste officio, estos conjuros, mezclando las cosas diuinas, y ceremonias de la Iglesia con supersticiones. Y esto se *verifica* con vna pintura de vn Idolo, que se halló en el oratorio de yno destos conjuradores, cuya pintura original pondré luego, y en relación es como aquí me referiré (...)” (Serna, 1900, p. 290). Nuestro ministro de indios presentaba el problema (la idolatría) como resultado del oficio combinatorio de quienes –un poco antes del citado pasaje– identificaba como “médicos falsos maliciosos y mezcladores” (p. 278). Estas actividades “contra lesa majestad” son *verificadas* con la pintura del ídolo encontrada. La pintura condenatoria es una configuración por aditamentos disímiles, organizados por un principio de dualidad característico de la cosmovisión mesoamericana que, De la Serna no menciona, aunque bien conoce.²² El autor dedica una breve *descriptio*²³ a la “pintura”:

diente, porque fue arrancada del ejemplar que se conserva en el MNAH de México (Valdés Borja, 2012, p. 1438). Sobre la inscripción en la base de la imagen J. de la Serna escribe: “(...) era hecha esta figura el año de 1587, con vna invocación á el pie en lengua mexicana” ¿Pudo ser esta fecha –con tipografía distinta– añadida posteriormente?

²¹ Fray Diego de Valadés 2003 (1579). *Retórica cristiana*, p. 495. Textos destacados son míos.

²² Dentro de los “mitos supersticiosos” J. de la Serna dedicó varias páginas a “fábula del Sol y la Luna” (1900, pp. 362-365). Comenta sus distintas versiones y consigue darnos a entender que conocía muy bien las relaciones simbólicas entre águila/cielo/sol y tigre/ tierra/luna, además del principio de dualidad característico de la cosmovisión nahua.

²³ **Descripción** “consiste en narrar algo de manera tal que parezca que los acontecimientos se representan y desarrollan ante nuestros propios ojos. Conseguiéremos esto si incluimos los hechos anteriores, posteriores y simultáneos a los acontecimientos, o sino

Es vn ídolo formado de la mitad de vn aguila, y la mitad de un Tigre [ver figs. 3, 13-15]: la figura de un águila a la mano derecha y la mitad del Tigre la izquierda, en medio del pecho de ambos la figura del SSmo. Sacramento [fig. 4], encima vna cruz con su vanderilla á el modo de la de S. Iuan Baptista [figs. 5-8], en la parte inferior en medio de las piernas del águila, y del Tigre un carnero pendiente al modo, que se pinta vn tuson [figs. 9-10], la pierna, y pie del **aguila estribaba sobre vnas piedras**, y la del **Tigre sobre vn libro**, que por la interpretacion de la invocacion son las horas de Ntra. Señora [fig. 11]. La mano del Tigre **tenia vn acha, y vnos como cordelesen ella** [fig. 12]: Era hecha esta figura el año de 1587, con vna invocacion á el pie en lengua mexicana(...) ²⁴

Observamos cómo se va desarrollando el reconocimiento de los componentes del ídolo “pintado,” discurso que amplifica los alcances singulares de la figura a través de la descripción minuciosa. De la Serna identificó con facilidad el atributo de San Juan Bautista, los elementos eucarísticos, y el toisón (figs. 4 y 9-10). ²⁵ Inclusive, aventuró una interpretación propia sobre el detalle del **hacha con la cuerda**, que no pertenece a la tradición cristiana: “Esta figura de atras en quanto á el hacha y cordel corresponde á la Fiesta de los casados, como veremos en el cap.^o 10 § 3,” capítulo que versa sobre los “mitos supersticiosos” relativos al calendario nativo. De la

omitimos hablar de las consecuencias y circunstancias que los rodean (...) Este es un recurso muy útil para amplificar o despertar la conmiseración en este tipo de relatos, pues nos representa todos los acontecimientos y, por así decir, nos los pone ante los ojos.” (*Retórica a Herenio*, IV, 55-69).

²⁴ Jacinto de la Serna 1900. *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas escrito en 1656*, p. 291. Texto destacado es mío.

²⁵ Lo que se reconoce en la figura es un *krios khysomallos* (gr.) vellocino o pellejo de carnero, que tiene referencias míticas con el sacrificio, el vuelo, la salvación, y con el héroe griego Jasón (Ovidio, *Metamorfosis* 6,118; Apolodoro, I.9.1). También existen referencias cristianas con el vellocino de Gedeón (Jeremías 23:5) y su vínculo con el apóstol San Andrés (mártir en la cruz decusata). El vellocino es semejante al toisón de oro, pendiente honorífico de una orden de caballería principesca que surgió para el auxilio de la fe cristiana en Europa en 1430 en el ducado de Borgoña y que después de extendió por Francia y España (Julián de Pinedo y Salazar, *Historia de la insigne orden del toisón de oro*, 1787). Es en este último sentido, donde la figura del toisón puede relacionarse con el cordero de Dios o *Agnus dei*, símbolo de la Fiesta Pascual y el sacramento del Bautismo, relativo a San Juan Bautista y San Juan el Evangelista. El *Agnus dei* es, por otra parte, una medalla de cera que representa el misterio de Cristo y se usaba como protección contra los malos espíritus (*Discorso intorno all'origine, antichità, et virtù degli agnusdei di cera* [1556] de Fray Vincentio Bonardo Romano).

Serna también pudo reconocer **un libro** con auxilio de la invocación y su traducción autorizada. Se trata de la representación de un Libro de **Las Horas de Nuestra Señora**²⁶ que se observa de costado. La inscripción en náhuatl menciona la práctica colectiva de una devoción cristiana que requería de la lectura de pasajes del mencionado libro: “*Quilamiquilia in ihoras yn Tonantzin, yn in ytlatlauhtiloca ynilnamicoca yn itenehualoca oc iuan Psalmos/ atia yn izqui tlamantli ycuiliuh toc*” (ver fig. 1): Nos acordamos de **las horas de Nuestra señora**, de rezar sus **oraciones** que son los **psalmos** y, las **Antífonas**/ y, todo lo que está allí escrito en el Libro de Horas (La traducción es mía). No obstante, el comentario sobre esta devoción lícita –en la nómina misma– no consigue disuadir su juicio de idolatría en De la Serna.

Con relación a los **elementos eucarísticos** (figura del Santísimo Sacramento: cáliz y hostia), De la Serna consideró aberrante su combinación con los mitos autóctonos (la fábula del sol que explica la importancia simbólica del águila/*cuautli* y el tigre o jaguar/*ocelotl*): “Estas invocaciones [texto], y la figura de este ídolo tiene mucho fundamento sobre la fábula de el Sol, que despues referiré, y desta manera mezclan las cosas diuinas, y de nuestra sagrada Religion con los abusos, y torpezas de sus idolatrías, teniendo por cierto, que vno y otro se puéde vssar, y vno, y otro es necesario” (1900, p. 292) (ver figs. 3; 13-15). Por otra lado, De la Serna mantendrá distancia analítica con el **mandato supersticioso** (conjuro o invocación), que preferirá asimilar como testimonio de índole visual. Sospechamos la aplicación de una lógica de contigüidad por su parte, que le llevó a concluir que el pergamino probatorio contenía un conjuro, simplemente, porque pertenecía a un conjurador de Tenango, reconocido dogmatista y hechicero

²⁶ **Libro de Horas.** “Es una colección de oficios y oraciones para uso de los fieles y un breviario para uso de los laicos. Admito que esta definición es todavía un poco vaga. Su imprecisión se debe a la extrema variedad del manuscrito de Horas. Debajo de una aparente uniformidad se esconde una diversidad prodigiosa, hasta el punto de que resulta muy difícil encontrar la fórmula adecuada que se aplique a todos.” Afirmaba Víctor Leraquois en *Les Livres d'heures. Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (1927, pp. vi-vii. La traducción es mía). No obstante, tanto para Leraquois (1927, p. xiv) como para Eamon Duffy en su libro *Marking the Hours 1240-1570* (2006, pp. 45-46), el ítem clave y distintivo de esta clase de libros devocionales es la presencia –entre otros contenidos– del **Oficio de los Difuntos**, con su característica **antífona Dirige Domine**, que antecede al Salmo 5 *Verba mea auribus*. Debemos señalar que los sacristanes y cantores se hacían cargo de los enterramientos y que estos puestos fueron ocupados por indígenas con cierto rango.

(Serna, 1900, p. 290). El silencio guardado por De la Serna sobre los contenidos de dicha inscripción, también pudo obedecer a una actitud de decoro, bastante corriente por parte de los autores de la literatura reprobatoria de supersticiones (Campagne, 2002, p. 198). Efectivamente, los autores interesados en la reprobación de las supersticiones solían hacer patente un **supuesto acceso documental** a las evidencias condenatorias (fueran estas nóminas, cédulas, oraciones, testimonio de rituales), pero que siempre eran escuetamente comentadas. Por otra parte, la tardía impresión de su *Manual* nos induce a pensar que De la Serna no pensaba publicarlo²⁷, hecho que impedía la circulación del manuscrito entre manos inadecuadas. Además, su tratado iba dirigido a un lector específico de un grupo muy selecto: la élite letrada a la que el mismo pertenecía. Ciertamente, este tipo de manuales iban dirigidos a la élite o los agentes de aculturación que contaban con el “poder efectivo en el control, coerción y disciplinamiento del otro” (Campagne, 2002, p. 299), vale decir, que estos instructivos estaban destinados a los responsables de evangelizar o adoctrinar, proceso que se desarrollaba mediante la coacción. El “otro” disciplinado era el pueblo indocto e iletrado, los vasallos simples y miserables, pero, sobre todo en el caso novohispano, el otro lo constituían los indígenas neófitos en la fe.

Los especialistas rituales entre los nuevos vasallos de la fe

Durante el período colonial, la condición humana fue categorizada jurídicamente por la legislación indiana²⁸ y eclesiástica. El Concilio provincial mexicano I de 1555 definió a los hombres **simples** como “personas miserables,” (2004, pp. 22; 79, 80-85; 172; 244) o “gente miserable y falta de todas las cosas.”²⁹ El Concilio de 1585 fijó a los simples dentro de la

²⁷ No obstante, es importante señalar que *Manual* de Jacinto de la Serna recibió la aprobación en 1656 del padre Marcos de Yrala. Esta aprobación eclesiástica era esencial para que obras de esta naturaleza pudieran circular dentro del ámbito religioso y administrativo de la Nueva España (Valdés 2012, p. 1436).

²⁸ *Recopilación de leyes de los reynos de las indias* (1774). Tomo I: “De los arzobispos y obispos,” Ley XIII; “De curas y doctriberos,” Ley VII; “De las sepulturas y derechos eclesiásticos,” Ley XI.

²⁹ Primer concilio “CONSTITUCIONES DE EL ARZOBISPADO Y PROVINCIA DE LA MUY INSIGNE Y MUY LEAL CIUDAD DE TENOCHTITLAN, MÉXICO, DE LA NUEVA

“multitud innumerable de rudos que viven en estas partes de las Indias,” (2004, p. 10), aserto que nos viene a confirmar que, la mayoría de las veces, la condición de **hombre simple, rudo, indocto y miserable**³⁰ fue aplicada a la población indígena. En *Itinerario de párrocos* (1668), el Obispo de Quito Alonso de la Peña y Montenegro presenta su propio juicio sobre la condición del indígena, diciéndonos: “(...) hallase [en ellos] la falta de capacidad de los pupilos, la fragilidad de las viudas, y su desamparo; hallase la imposibilidad de los enfermos (...)” (1771, p. 138). Termina de pincelar su retrato sobre “los Indios” como lerdos, medrosos y desvalidos. En definitiva, la condición de **indio rústico, miserable y pobre** quedaría mejor resuelta en la sección II de su tratado³¹: “La rusticidad y simplicidad que tienen los Indios, obligan à que los Jueces usen toda la piedad posible en castigar sus delitos (...) [porque los indios son] personas miserables, como son los pobres, las viudas, los huérfanos, los rústicos y simples (...)” (1771, p. 139). Resulta interesante señalar que, con el paso del tiempo, las cualidades despectivas atribuidas a los indígenas, tales como la torpeza del entendimiento, la poca voluntad, la inclinación del alma hacia los vicios³²

ESPAÑA CONCILIO PRIMERO” (2004, p. 35).

³⁰ La **personalidad jurídica del indio** fue abordada en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, aunque sin aportar una definición expresa del “indio” propiamente tal. Esta figura se sustentaba en las nociones medievales del *Ius commune* y el *Corpus Iuris Canonici*, que calificaban al indígena como pobre, miserable y rudo. Cuando la legislación colonial incorporó el derecho natural, se reconoció a los nativos como vasallos libres, con derechos y deberes (Cunill 2011, p. 230), pero en un estatus de desventaja y parvidad frente a los españoles (p. 234), que obligó a la administración civil y eclesiástica a protegerlos como grupo vulnerable. Desde el siglo XVI se promulgaron normas destinadas a equilibrar estas desigualdades entre colonos e indígenas. Según Cunill, a mediados de siglo, se produjo un traspaso de las responsabilidades del poder eclesiástico al civil, cuya evidencia se encuentra en la carta introductoria al ya mencionado Concilio (p. 240). Dado este contexto, se comprende que la categorización del indio es un constructo de origen exclusivamente colonial y supra étnico (Sugiero revisar trabajos de Caroline Cunill 2011. “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en América colonial del siglo XVI.” *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, núm. 9, 2011, pp. 229-248; y Guillermo Bonfill 2019, *Revista Semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, p. 27).

³¹ Peña y Montenegro, (1771). *Itinerario de párrocos*, capítulo “¿Quales son estos privilegios, que por Derecho gozan los Indios por miserables?”, p.139.

³² El obispo señala en *Itinerario de párrocos* que “(...) no son pocas las miserias que padecen en el alma: el entendimiento y el discurso muy corto, y poco ejercitado; la voluntad muy inclinada a hurtos, borracheras y deshonestidades”, p. 138. Si bien, J. de la Serna comparte esta percepción negativa del “indio,” debemos destacar que, pese a esto, supo reconocer su importante función dentro en la estructura social y eclesiástica de la monarquía en América (revisar *Manual de ministro de indios*, Cap. II, §2, p. 287).

se resolvió en un solo conglomerado calificativo. La **pertinacia étnica** terminó por utilizarse para **caracterizar al idólatra**, cuya obstinación fue interpretada –por religiosos y españoles entre los siglos XVI y XVII– como el **reflejo extremo de la rudeza mental** de la población nativa cristianizada. En efecto, De la Serna afirmaba que la condición idolátrica (de los indígenas traidores de la fe, malos vasallos con Dios y su Rey, hombres indómitos) se la debían a su desmemoria. Eran “Todos los peccadores borran en sí la imagen y semejança de Dios (...) les borra el Demonio la imagen de Dios [a los idólatras] (...) [para que] quieran ser Perros, Leones, Tigres (...) [y] les den adoración (...)” (Serna, 1900, p. 367). Interpretese que la transformación de humano en animal era olvidar la forma original forjada por el Creador en su creatura. Mucho antes, fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México culpaba al hombre rudo de negligente en su *Doctrina Breve*: [el hombre rudo es] un “mala guarda de los sentidos de fuera [porque] dexa (...) entrar en el anima deseos y vicios: entonces entra la muerte al anima pecadora” (1533, fol. I viii). Con esta última idea, se comprende que la muerte del ánima se debía al olvido de Dios, causado por el embotamiento de las capacidades mentales, entre ellas, la de memoria. En este sentido, las capacidades cognitivas y espirituales se articulaban estrechamente,³³ sobre todo, en cuestiones relativas a la idolatría.

Los idólatras se encontraban infiltrados en las comunidades nativas cristianizadas: “(...) es necessario entresacar [a estos] de los verdaderos fieles, y castigarlos (...)” escribió De la Serna (1900, p. 463). La condición de idólatra era esporádica e inestable a lo largo de la vida de un neófito común. J. de la Serna consideraba la debilidad de su fe como hipocresía: “(...) assi estos miserables indios en el estado, que oy están, quieren parecer Christianos siendo idolatras, pareciéndoles que lo vno, y lo otro puede estar junto[s] (...)” (1900, p. 449). Pero el verdadero idólatra (podría decirse que el practicante profesional) que se buscaba y perseguía como delincuente y pecador, estaba marcado por la práctica compartida –colectiva y secretamente perpetuada– de parte de un indígena con alguna posición de liderazgo dentro de la comunidad, y con algún grado de alfabetización y cono-

³³ Se sugiere revisar la *Retórica cristiana*. Segunda parte, capítulo XXV. “De la memoria, tesoro de las ciencias” y *Apologética historia sumaria*, capítulo LXXXVIII. “Operaciones y formas de magia.”

cimiento de las antiguallas ancestrales. El pecado de la práctica idolátrica subyacía en “[que sus falsas doctrinas se] enseñan a escondidas, á puerta cerrada, y con mil **methaphoras, para hazerlas mas misteriosas**, y tanto que causan apetito, y desseo en otros de saberlas y exercitalas, y mas en, que naturalmente son amigos de novedades (...) (1900, p. 463. Destacado es mío). La curiosidad de los miserables y simples no era más que la atracción por el remedio rápido, el milagro, o la búsqueda de la sanación corporal mediante vanas observancias. La novedad aludida por el extirpador no es otra cosa que el **orden sobrenatural** al cual se deseaba tener acceso, pero que la Iglesia negó por dogma.³⁴ Tal como sostiene J.L.Gonzales, los testimonios de idolatría ofrecidos en el *Manual de ministros* por J. de la Serna, dan cuenta de “la relación entre religión y medicina como campo de tensión entre dos sistemas en pugna por la hegemonía” (2006, p.108), problemática de la que el párroco habría sido consciente, porque

A pesar de este desesperado intento por no perder terreno, el cristianismo no había desarrollado propiamente ritos de curación. La teología que circuló siempre en torno al “sacramento de la unción de los enfermos” tuvo más connotación de “extremaunción” o de preparación a la muerte cercana, que de combate por retener la vida. Se comprende, entonces, que el campo del combate contra la enfermedad fuese espacio propicio para las religiones indígenas y que éstas hiciesen del entorno de las dolencias una instancia de necesario sincretismo.³⁵

En efecto, un **buen cristiano** debía estar preparado para enfermar y morir, porque el “mejor día es el de la muerte y no el del nacimiento” afirmaba Ciruelo en su *Hexameron Teologal* (1515, p. 30). La desesperación frente a los padecimientos corporales, y el miedo a la muerte era “acto vicioso contra la virtud del buen cristiano” (p. 112) semejante al caballero que huye de la batalla. Por eso

(...) deven pensar los hombres discretos en la gobernación de dios que es muy buen señor: que a los siervos suyos castiga los enesste mundo contrabajos medicinales pa[ra] los corregir de sus hierros y pa[ra] que

³⁴ Revisar nota 37.

³⁵ Gonzáles 2006, Sincretismo e identidades emergentes. El Manual de Jacinto de la Serna (1630), p. 109.

humillen y purguen acá sus pecados: y pa[ra] que se enmienden y guarden de caer en pecados: y assin dale como a buenos hijos la **eredad del paraíso**; y como a los **buenos vassallos lesda el galardón dela gloria**.³⁶

El peligro mayor residía, entonces, en los “vocablos metafóricos” (las “metáforas misteriosas”) (Serna, 1900, p. 430) de los que hacían gala los dogmatistas (o idólatras letrados) para promover sus curaciones milagrosas. De la Serna sabía que estas expresiones lingüísticas se conocían como *nahualtocaïtl* (nombres disfrazados), y que el misterio de sus contenidos se descifraba con ayuda de los signos calendáricos y los mitos que eran relativos a cada uno (1900, p. 430). Una cultura anti supersticiosa (como la católico-española) interpretaba estos intentos poético-simbólicos (en conjuros e invocaciones) como **banalidades** (tales como los agüeros, nóminas, ensalmos), carentes de virtud respecto al fin que perseguían, porque pertenecían al **orden sobrenatural**.³⁷ Por lo tanto, las medicinas supersticiosas eran mentiras y falsedades ofrecidas a los **malos vasallos de la fe**, que se prestaban para estas aberraciones que “quebrantan Ley de Dios y el voto baptismal (...) [y] hace a los hombres perder la esperanza: una abominación” (Ciruelo, 2003, fol. xxii^v). Por consiguiente, se comprende que –para el modelo católico anti supersticioso– las hechicerías y nóminas, así como la evidencia de idolatría de J. de la Serna, fueron prácticas abominables porque desestimaron la soberanía y honra de Dios: sobre todo su primera Ley. Estas son las condiciones que liberaron a De la Serna de la responsabilidad de hacerse cargo de un contenido invocatorio que, debido a su propia naturaleza –desde su paradigma de reprobador de supersticiones– era absurdo y carente de sentido. Sin embargo, debemos señalar que la invocación puede considerarse en sí misma una rogativa, o solicitud de admisión al paraíso, teniendo en consideración que “alos buenos vassallos

³⁶ Pedro Ciruelo, *Hexameron Teologal sobre el regimiento medicinal contra la pestilencia* [1515], p. 61. Textos destacados son míos.

³⁷ En varias oportunidades Campagne (2002) sostiene que la literatura anti supersticiosa llegó a elaborar un sistema de tres causalidades en el siglo XVII. Estaba el **orden natural** (que pertenece a los hombres), el **orden preternatural** (que pertenece a los ángeles y demonios, la dimensión relativa de la *superstitio*) y el **orden sobrenatural**, única dimensión donde era posible concebir la gracia, milagro e intervención divina por parte del dogma cristiano católico.

lesda el galardón dela gloria”, como decía Ciruelo. Así se expresa en una frase invocatoria: “[Y]n itlaçoconetzin in Jesu Cristo ynic techmomaquiliz” para que Jesucristo **nos** admita a su Santa gloria, o bien, que Jesucristo se sacrifica por nuestra salvación (La traducción es mía). La oración implica un “nosotros” (un gremio, una cofradía) que comienza distinguiendo al *ne-lli Xpino*: **verdadero cristiano**, o bien, al **verdadero vasallo de la fe**, desde el punto de vista del perseguido y no del perseguidor.

Desde la perspectiva estricta de un ministro de indios, el **delito** de los dogmatistas –además de ser **cristiano renegado**– era la expoliación de los cargos de la institución eclesiástica. Así lo afirma De la Serna: “(...) queriendo las mas veces en sus conjuros, curas, y supersticiones imitar a los Ministros de la Iglesia, y vsurparles sus officios, imitando en esto a Satanás, que quiso vusurpar á Dios (...)” (1900, p. 449). Podemos afirmar que el idólatra por excelencia, el delincuente y pecador ante los ojos de un extirpador era, entonces, un **especialista ritual**, un *homo superstitiosus* (Campagne, 2002, p. 137) partícipe de las cosmovisiones mesoamericanas, pero oculto tras el *habitus catholicus*. Cabe señalar que “especialista ritual” es una expresión que pertenece a D. Tavárez “(...) para evitar los vocablos peyorativos de “idólatra” o “brujo” y apuntar hacia el indígena que era conocedor de las prácticas adivinatorias, propiciatorias y devocionales” (1999, p. 199. Nota 5). Dentro de este grupo de especialistas nos interesa destacar las figuras del ladino y dogmatista, además de las figuras del pochteca/orador y el *tlacuilo*.

El **ladino** era un indígena letrado e instruido –aunque no exclusivamente en cuestiones idolátricas– un conocedor de las buenas maneras “elegante y discreto, hombre de mucha razón y cuenta.” (Covarrubias, 2006, p. 1158). Sin embargo, para De la Serna, estos “indios lenguas” fueron los menos confiables de todos porque “los ladinos de los indios, de quienes se podía esperar mas firmeça en la feé, eran los peores, y [eran] los dogmatistas de estos engaños [las supersticiones]” (1900, p. 294). En efecto, el Concilio provincial mexicano I otorgaba el permiso a estos **indios letrados** de participar en el adoctrinamiento y enseñanza en las escuelas ante la falta de ministro:

LXVI. Donde no hay religiosos a cargo de escuelas de los pueblos se “pongan dos o tres **indios de confianza, bien instruidos, que en-**

señen doctrina cristiana a los niños y a las que no la saben, y no se les permita en ningún pueblo decir horas canónicas (...) [E]n los días de fiesta, junto al pueblo, cuando no tuvieren misa, canten en voz alta la dicha doctrina (...) comenzando por las oraciones y recitando artículos de la fe y mandamientos de la ley y de la Iglesia; pero **permitimos que puedan decir las horas de nuestra Señora** por devoción los días de fiesta, y en lo de las escuelas, podrá el prelado disponer y ordenar en esto lo que más convenga”³⁸

Nótese que estos **indios letrados podían instruir y colectivamente practicar la devoción con el uso de un libro de Horas**, situación que está registrada en la invocación de la evidencia idolátrica. El obispo Peña y Montenegro se refirió a estos indígenas letrados en los siguientes términos: “Diga que [estos indios] (...) que saliendo de lo común, **son extraordinarios y raros ladinos** (...) porque son (...) Españolados en sus tratos y modos (...)” (1771, p. 517). Entiéndase por “españolado” al indio que, plenamente aculturizado, supera las expectativas de los agentes de aculturación (clérigos, jueces, gobernadores, médicos) mediante la transgresión de la orto praxis simbólica del *habitus catholicus*. Porque, como lo explica Campagne: “Los individuos y las culturas poseen mecanismos de asimilación fantásticamente poderosos. Estos mecanismos funcionan como enzimas, como agentes activos que permiten transformar la composición ideológica de los cuerpos extraños.” (2002, p. 401). Ahora bien, De la Serna asimiló a estos ladinos con los dogmatistas o propagadores de supersticiones, para los que termina construyendo un abundante conjunto de nominaciones. Estos dogmatistas son los antagonistas de los imaginarios del “buen pastor”, del “galeno de almas”; del “fuego divino purificador”, “funcionario institucional”; el “viticultor”, entre otros. Es muy revelador que De la Serna también mencione a las **parteras temichicuitiani** (Serna, 1900, p. 393) y **comerciantes/pochtecas** (= “errantes” que andan por los “relieves” = cerros. Revisar pie de foto de fig. 12) ya que, según la doctora M. Montes de Oca, ambos oficios fueron de **prestigio** en la sociedad nahua ¿Pudo alguno de estos oficios el del anónimo autor de la prueba de idolatría? En América prehispánica, las parteras y pochtecas fueron los

³⁸ López Cano, M. (2004), *Concilios provinciales mexicanos época colonial*, p. 79.

portavoces u **oradores calificados** del *tecpillatolli*, una clase de discurso invocatorio de naturaleza cívico-religioso (Montes de Oca, 2013, p. 105), o tipo de manifestación retórico-poética que debería tenerse en cuenta al momento de estudiar en profundidad la inscripción mandatoria en náhuatl, aspecto que rebasa los objetivos del presente trabajo. No obstante, nos limitaremos a señalar que se puede establecer una interesante relación entre el **oficio de los difuntos** (dentro de los contenidos del Libro de Horas) con el mandato invocatorio del *tecpillatolli* y entre su orador con el oficio de sacristán, cantor y sepulturero, cargos que ocupaban los indígenas dentro de la sociedad colonial: posibles identidades “profesionales” del autor del pergamino en cuestión.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, es posible aseverar que un especialista ritual fue un ladino y dogmatista, la manifestación tardía de un oficio de origen prehispánico, cuya actividad simbólica estaba demasiado arraigada en las comunidades nativas, como para desaparecer con la llegada de los españoles. El antiguo orador de la cultura mesoamericana halló su espacio dentro del nuevo orden social como dogmatizador. Aunque no es mencionado en el *Manual de ministros*, el oficio del autor del pergamino también pudo ser partícipe del legado ancestral del *tlacuilo* (ver fig.7), un especialista del arte del pintar y el escribir que, a diferencia del orador, sí consiguió sobrevivir dentro del sistema colonial. Tavárez califica a estos amanuenses como los especialistas rituales que furtivamente practicaron las tradiciones religiosas mesoamericanas, e hicieron circular cuadernillos y cédulas dentro de sus comunidades que el mismo autor denomina “literatura clandestina.” (Tavárez, 1999, p. 239). Estos escribas-pintores descifraron el *nahualtocaitl* –lenguaje de hechiceros o “vocablos metafóricos”– (Serna, 1900, p. 430) que transcribieron de la tradición oral y ritual nahua. Por lo tanto, estamos en condiciones de afirmar que la prueba de idolatría de J. de la Serna, en su condición de cédula o pergamino, fue una manifestación literaria de la clandestinidad. Desde una estricta perspectiva etimológica, para K. Mikulska D. (2008) el *nahualtocaitl*³⁹ deriva término

³⁹ Mikulska D., *Lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de las deidades nahuas* (2008). El *Nahuallatolli* y el *tecpillatolli* son dos tipos de discursos nahuas con funciones diferentes, pero que conforman el *nahualticuilo* y comparten el uso de las formas pareadas o difrasismos, conocidos como *nahualtocaitl* o “lenguaje disfrazado”. Mientras el *nahuallatolli* fue el “idioma de los magos”, principal instrumento

nahualicuiloa a través del cual vincula al *tlacuilo* y su labor.

Nahualicuiloa: Concepto sobre transmitir y codificar los mensajes en los códices, cuya raíz es *nahual*–, que se refiere a algo disfrazado o encubierto⁴⁰, e *–icuiloa*, pintar/escribir, y la palabra entera *nahualicuiloa* [que] Molina la traduce como “cifrar, o escreuir algo por cifra” (...) [Escritura al] estilo de los códices religiosos, los llamados ‘libros de la sabiduría’ donde es diferente del estilo descriptivo o narrativo de los códices históricos⁴¹

Mikulska propone la identificación entre lo disfrazado –o *nahualtia*– y el arte de pintar o escribir del *tlacuilo* (pintor, escribano), oficio del que deriva el *tlacuiloliztli* o *tlacuillo*, un tipo de registro secreto, sólo para iniciados. La dualidad simbólica es característica del *nahualicuiloa*, debido a que estos **nombres metafóricos son comúnmente difrasismos**. Efectivamente, encontramos este tipo de **pares metafóricos en la invocación del documento probatorio**. Aquí presentamos cuatro de las seis estructuras difrásticas identificadas: *in quiphuaz in quicaquiz* (el contar el escuchar = comprender); *in quauhtli in ocelotl* (el águila el jaguar

con que el hombre se valía para entrar en contacto con lo divino [Mikulska “Más allá de la nobleza. El discurso *nahuatl* y sus usuarios” 2015, p. 267], el *tecpillatolli* es “habla o razonamiento cortés y elegante” (cit. por Mikulska 2008, p. 67) relativa a tipos variados de discursos que pertenecen a contextos ceremoniales, del orden religioso y /o cívico.

⁴⁰ Roberto Martínez González hace una exhaustiva revisión etimológica del vocablo *nahual* (del verbo *nāhua*) en su libro *El nahualismo* (2011). Para términos derivados como *nahuatl*, confirma que se trata de metáforas y que significa “lenguaje cubierto o disfrazado.” Añade también el vocablo *nahualoztomecatl* (comerciante espía), “comerciante encubierto o disfrazado” (p. 88), cuya habilidad se atribuía también a los pochtecas, que ya habíamos identificado bajo el perfil de dogmatistas según J. de la Serna. No obstante, lo más importante del trabajo de Martínez G, para la presente investigación, es sustraernos de la perspectiva que encasilló al *nahual* (**hombre-nahual**) como **brujo dogmatizador**, derivado de la conceptualización jurídica conciliar de “hereje-gentil-idolatra-dogmatista” (Ávila y López 2022a, p. 491). Según el autor, *nahual* “(...) no instaura la idea del mago o el prestidigitador que hace desaparecer los objetos entre sus manos (...)” (p. 87) [antes bien] “alude a una relación de contacto [entre el hombre y su entidad compañera] y no a una capacidad de transformación” (p. 139). El *nalhualli* es la “entidad compañera” del “hombre-nahual,” un ser material, **generalmente considerado un animal**, que actúa como protector del ser humano (p. 90). Al respecto, encontramos una referencia en el *Manual de ministros* de la Serna cuando dice: “[a los animales] les dan adoración por convertirse en ellos, y que de manera sea este pacto que cada cual de los que tienen estas figuras de animales, y se transforman en ellos, el animal obedece á su nahuali y el nahuali al animal” (1900, p. 367. C.f. figs. 13 y 15).

⁴¹ Mikulska 2008, p. 68.

= los guerreros, los merecidos de los dioses); *in atlapalli in cuitlapilli* (el ala la cola = el vasallaje); *in huilatzitzin yn motolinia* (el tullido el pobre = [virtud] la modestia, humildad, rectitud).⁴² Tal como puede observarse en estos ejemplos, el **difrasismo** es una **forma lingüística** sobre la base de **pares semánticos**,⁴³ que **opera como estructura de codificación** en cierto tipo de discursos de carácter ritual y sagrado. Fue la **estrategia** preferida y privilegiada para demarcar el habla formal, como registro más cuidadoso y elaborado respecto del habla cotidiana en Mesoamérica: “Cada término del par aporta un tipo de información semántica determinada para construir un concepto complejo (...) el efecto es (...) una fusión de imágenes separadas”, afirma Montes de Oca (2013, p. 33). Entre pares de difrasismos nahuas y devoción católica, la prueba material de J. de la Serna es, evidentemente, una manifestación híbrida, mestiza⁴⁴ (sincretismo de dos culturas), indicativo de un proceso de aculturación, que no alcanzó la consolidación ideal del *habitus catholicus* sobre la población nativa novohispana.

⁴² **Humildad cristiana.** La interpretación conceptual de *in huilatzitzin yn motolinia* es nuestra, pero basada en la investigación de Montes de Oca (2013). A propósito de este difrasismo, debemos recordar que la categoría jurídica aplicada a los hombres rudos y simples (particularmente a los indígenas) según los concilios mexicanos I y III era la de miserables, pobres y enfermos. En este sentido, la traducción de indígena “tullido” y “pobre” puede connotar virtudes cristianas tales como la humildad y rectitud del hombre “justo” que, aun siendo dueño de sí mismo (como vasallo libre que jurídicamente es), su libertad no impide el ejercicio de leal y voluntaria subordinación a un orden superior. Juanjo Oliva Gallardo (2007) afirma que la humildad occidental nace con el cristianismo y tiene a Jesús como modelo. Sus prédicas sobre “los pobres” y “los humildes de corazón” no exaltaban una clase social, sino una actitud interior de rectitud y justicia en el ser humano (Mateo 11:5-3; Lucas 6:20). Entonces, si “la humildad (...) hace al hombre reconocer su dependencia de Dios” esta es la connotación religiosa de humildad que buscamos destacar en el texto invocatorio náhuatl. (Revisar “*Humildad, término, concepto y representación medieval.*” *Acta histórica et archaeologica mediaevalia*, n.º 27-28, p. 278).

⁴³ Propio de las tradiciones orales, los difrasismos han sido reconocidos como estructuras pareadas, duales, binominales, estructuras paralelas, pares metafóricos, dísticos metafóricos. Sugiero consultar cap. 1 en el libro de Montes de Oca (2013).

⁴⁴ En Gruzinski, S. 2005. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, podemos identificar un conjunto de términos que el autor utiliza para referirse a los sincretismos o mestizajes, como apropiaciones indígenas de la cultura europea cristiana: “yuxtaposiciones”, “comparaciones”, “conexiones”, “coexistencias”, “sustituciones”, “encuentros”, “asimilaciones”, todos conceptos partícipes de una red de descontextualizaciones y discontinuidades simultáneas, que le llevan a concluir que la “occidentalización de la sociedad indígena” no fue un proceso rígido, por lo que resultan característicos –en la producción colonial– los desequilibrios, las indeterminaciones y las redundancias.

Un retrato de los operarios evangélicos

Recordemos que el *Manual* consta de dos prólogos, uno de ellos especialmente dirigido a sus lectores ideales, los “venerables Beneficiados” (clérigos encargados del oficio parroquial) y los “Ministros de doctrinas de indios” a quienes **decide retratar en su labor de cirujanos**. *Sum chirurgus* [soy cirujano/médico] es una expresión que aparece en Isaías III:1-7 y que De la Serna adopta como “vn thesoro muy rico para acabar de pintar vn consumado Ministro de indios, y la practica de obrar de manos como los Cirujanos, que curan llagas viejas, y cortan miembros podridos.” (1900, p. 275). Posiblemente, la inspiración de nuestro “pastor de indios” se diera por semejanza con las circunstancias históricas de Jerusalén, en dicho pasaje bíblico. El comentarista D. Guzik interpreta los primeros versículos como la ejecución del juicio de Dios, que maldice una nación impía con una crisis de liderazgo: “El terrible efecto de este juicio de Dios, la concesión de líderes incompetentes e impíos, puede que no se vea de inmediato, pero ciertamente se verá, aparte del arrepentimiento de una nación y la misericordia de Dios.”⁴⁵ De la Serna, sin tomarse la molestia de explicar cosa alguna, observa una situación de anarquía en el reino de Nueva España, comparable con la que afectaba al Jerusalén bíblico. En este caso, la jerarquía legítima de Dios ha sido invertida también, porque “los pequeñuelos en la Feé” (1900, p. 266) estaban dejándose gobernar por líderes espirituales impíos, que suplantaban a los verdaderos curas de almas. Estos “falsos médicos”, “dogmatistas” habían roto su “contrato de vasallaje con Yahvé” y con la institución eclesiástica. Por lo tanto, la idolatría era interpretada por De la Serna como el intento subversivo de “un cierto género de médicos” (1900, p. 267), con la obstinada actitud de invertir el nuevo orden establecido durante la Colonia, que destinaba para los puestos de poder y control a “los mayores del pueblo,” entre estos, los “operarios evangélicos”⁴⁶ (1900, p. 462), los cirujanos verdaderamente entrenados en la sanación de las almas. La labor ministerial del extirpador debía, antes que todo, ser una

⁴⁵ Guzik, D. (2022). *The Enduring Word Comentario bíblico en español*. Rescatado de: <https://es.enduringword.com/comentario-biblico/isaias-3/> (consultado en diciembre 2023).

⁴⁶ Estos eran los “operarios de la viña” (Serna, 1900, p. 279), “el cirujano remendador” (p. 274) y “el buen pastor” (p. 279).

actividad desarrollada con prudencia y cuidado. De la Serna describe –mediante metáforas– esta ocupación: “Es muy necessario saber atar la lliga, ó herida, para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura: esso a de tener el Ministro [de indios]” o bien “(...) que ni se desesperen los enfermos para no apetecer la salud de su alma por la crueldad del Medico, y Cirujano espiritual, y á vezes de miedo no manifiesten la verdad de lo que padescen (...)” (1900, p. 275). En síntesis, un **cirujano espiritual** sabía medicinar en su justa medida, manteniendo el rigor en la aplicación de los tratamientos de sanidad, inclusive, al precio de la amputación.⁴⁷ El **dolor del bisturí** se reproducía mediante una **pedagogía del miedo**, la experiencia de la culpa inducida en el hombre interior (su conciencia), que era sondeado por las agudezas oratorias de la predicación. Por cierto, en la peroración final de su epílogo (capítulo XXXI) expone:

(...) ni el medico a de curar el cancer con **medicamento lenitivo, sino fuertes**, vsando de manos con **hierros** y apartando lo acancerado de lo sano, **cortando** algunos miembros para asegurar la vida de todo el compuesto.⁴⁸

El **primer medicamento para la salud del alma**, para reconciliarse con Dios (...) es su **sancto temor** (...) comparando este temor de Dios a el obrar de manos de los cirujanos, y médicos (...).⁴⁹

De la Serna utilizó un imaginario simbólico elocuente y persuasivo (ido-

⁴⁷ La legislación indiana contemplaba, efectivamente, la **proscripción y persecución** de los **dogmatizadores**. En *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias* Libro i, Título I “De la Santa Fe Católica,” Ley iii afirmaba “Que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idolatras. Rogamos y encargamos a los prelados de nuestras Indias, que procuren por buenos y eficaces medios, apartar de entre los indios y sus poblaciones y reducciones y enseñan la idolatría y los repartan en conventos religiosos, donde sean instruidos en nuestra santa fe católica y sirvan atenta su edad, de forma que no se pierdan estas almas. Y mandamos a nuestros virreyes y gobernadores, que les den todo el favor y ayuda que hubieren menester (...). La ley ix decía: “**Que los indios dogmatizadores sean reducidos y puestos en conventos.**” Hubo extirpadores que llevaron la idea de **amputación de un miembro** hasta la literalidad. Tal es el caso del Padre Diego Villavicencio (1630-1695), que en su *Luz y método de confesar idolatras y destierro de idolatrías* (1692) imitó la iniciativa de la “cárcel perpetua de idolatras” del Obispo Isidro de Sariñana en Oaxaca (1688) y creó su propia “cárcel de idólatras” en la parroquia de Santa Cruz de Tlacotepec, obispado de Tlaxcala.

⁴⁸ De Serna 1900. *Manual de ministros de indios*, p. 433.

⁴⁹ De Serna 1900. *Manual de ministros de indios*, p. 460.

latría = cáncer; predicación= extirpación), con el que buscó conmover a sus lectores (párrocos, visitantes, etc.), mientras recapitulaba una de las ideas esenciales de su tratado: determinar en qué consistía la labor de un ministro de indios en un contexto de idolatría. La Iglesia mexicana necesitaba de un cuerpo sano y completo, por lo que debía inculcarse el **temor en sus feligreses**⁵⁰ a través de “aguaceros impetuosos” de la enseñanza, instrumento del juicio de Dios que, en este caso (diferente al pasaje de Isaías), opera misericordiosamente sobre los “pequeñuelos de dios”:

Necessita la tierra inculta (...) de vnos **aguaseros impetuosos**, que la rieguen, (...) y riego de confutación de sus idolatrías, fácilmente se arranquen rayzes de tan mala semilla (...) que **obre primero este temor**: que esto es, lo que los Evangélicos Operarios, y Predicadores Apostolicos han de hazer con estos indios, para que abran los ojos, y conozcan los engaños, en que viven, con que les comiencen a doler las llagas (...) con los riegos de la predicación, y aguaceros de su enseñanza, **truenos y rayos** de conminaciones de la **Justicia diuina**, para **inducirlos al temor de Dios**, de donde caminen al conocimiento del estado, en que se hallan tan miserablemente (...).⁵¹

Tal como lo expone De la Serna, entendemos que la memoria de Dios es –inevitablemente– un proceso depurativo desolador desde el punto de vista psíquico y emocional del fiel. El temor fue un mecanismo de represión simbólica del modelo anti supersticioso, que satanizaba el antiguo marco de creencias (Campagne, 2002, p. 404). La superstición era el tamiz a través del cual se inducía a observar el pasado prehispánico, y sobre el que se imponían nuevas interpretaciones simbólicas: las del *habitus catholicus*. En efecto, el dolor no podía esquivarse, ya que era parte integral del **buen cristiano**: la pedagogía cotidiana del temor –a través del dolor– hacía presentir en los neófitos, que la misión del cristianismo nunca había sido eliminar el sufrimiento, sino que otorgarle un sentido (Campagne, 2002, p. 346).

⁵⁰ El temor es una herramienta de coacción simbólica, en este caso, con símbolos de la justicia divina (truenos y rayos) y el poder de los cuatro elementos (YHVV) que inducen al terror que purifica (agua y fuego), nutre (elemento de la tierra) e ilumina (elemento del aire) al alma en la más ciega de sus noches.

⁵¹ De Serna 1900. *Manual de ministros de indios*, p. 461. Texto destacado es mío.

La “clericalización del mundo sobrenatural” fue otro mecanismo de aculturación (Campagne, 2002, p. 443) que desacralizó el mundo mediante el control de los excesos rituales de la devoción católica, y la merma de las manifestaciones milagrosas. El **orden sobrenatural** se redujo, exclusivamente, a los actos de consagración eclesiástica durante la eucaristía. Algunos autores de la literatura anti supersticiosa ya habían intentado apartar la atención pública de los fenómenos maravillosos, que se prestaban para el fraude y el engaño “por intervención diabólica”. Ciruelo explicaba al respecto que “(...) después que ya fue convertido casi todo el mundo, cessaron los milagros, y óvose de regir el pueblo de Dios por las reglas de la doctrina cathólica (...)” (2003, fol. xxxviii^r). El orden sobrenatural quedó bajo potestad absoluta de la institución eclesiástica y fue consagrado por el Concilio de Trento.⁵² Al respecto comenta Campagne:

Los objetivos primordiales de la Contra Reforma católica se resumen, entonces, en sus esfuerzos por imponer **la desacralización del mundo** y la clericalización del orden sobrenatural. La desacralización suponía limitar hasta sus últimos extremos la presencia de la divinidad en el mundo de los hombres: su única **manifestación material quedaba reducida a la especie eucarística consagrada**. La **clericalización del orden sobrenatural**, por una parte, hace efectivos los mecanismos por los cuales los límites de lo sagrado debían ser exclusivamente fijados por el clero.⁵³

Empero, la ausencia de milagros planteó un severo problema a la Iglesia indiana, que tenía su dechado comparativo con la Iglesia primitiva oriental ¿Por qué ya no ocurrían milagros como antes o como en tiempos de Jesús? Zumárraga, desde la Nueva España, respondería a estas inquie-

⁵² El control eclesiástico se proyectó en dos fases por el Concilio de Trento. Primero se buscó el dominio diocesano sobre las órdenes regulares y después se consignó la vigilancia –de todo lo concerniente a las visiones y milagros– a los agentes eclesiásticos especializados. Los milagros se declararon prácticamente inexistentes. En la Sesión XXV de 1563. *De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes*: “(...) establece el santo concilio que á nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo esento, á no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias.”

⁵³ Campagne, F. (2002). *Homo catholicus. Homo Superstitiosus*. pp. 444-445. Textos destacados son míos.

tudes como lo hizo Ciruelo:

Hicieron los santos primeros de la Iglesia de Dios aquellas sanidades con solas palabras y sin medicinas, porque en aquellos tiempos auía necesidad de muchos milagros para confirmar la Fe cathólica (...) Mas, después que **ya fue convertido casi todo el mundo, cessaron los milagros**, y óvose de regir el pueblo de Dios por las **reglas de la doctrina cathólica** (...) Por esto en estos nuestros tiempos los **buenos christianos no an de querer sanar por milagro sin medicinas, con solas palabras**, porque ya hemos declarado que es manera superstitiosa y diabólica.⁵⁴

La élite letrada a la que estaba dirigido el *Manual de ministros de indios* era parte del poder efectivo de control y disciplinamiento del hombre supersticioso novohispano. Para Campagne el “sujeto real del discurso anti supersticioso” fueron los “buenos cristianos” que incluía a los teólogos, médicos, filósofos y juristas llamados también “los mayores del pueblo” (2002, p. 302). Al grupo de los médicos, tal como se ha visto, deberían añadirse los “operarios de la evangelización” del nuevo mundo, tal como ocurrió con el nuevo arzobispo que debía ejercer como visitador, y a quien De la Serna dedica su *Manual*. Debemos comprender que la élite letrada por lo general era, en sí misma, el conjunto de **buenos cristianos** que también incluía a la gente devota y, entre estos, a los **indios ancianos de buena reputación**, distintos al resto de “los hombres simples.” Se trataba de indígenas notables que conformaron activamente el orden social colonial,⁵⁵ y cuyo prestigio solía acrecentarse con los años. Prueba de ello, es un **procedimiento judicial** utilizado en las pesquisas de casos de idolatría, que se conoció como **prueba de mala fama**,⁵⁶ donde se consultaba como testigos a “los indios ancianos y buenos cristianos” sobre el comportamiento del acusado: su mala fama era prueba suficiente de culpabilidad. No obstante, y aunque es probable que De la Serna estuviera al

⁵⁴ Ciruelo, P. (2003). *Reprobación de supersticiones* (1530, fol. xxxviii^r. Texto destacado es mío).

⁵⁵ Los indígenas llegaron a participar en labores de importancia variable tales como la de sacristán, cantor, sepulturero, mayordomo o vaquero de cofradía, entre otros.

⁵⁶ Debo apuntar que la legitimidad del procedimiento fue revocada con posterioridad a los tiempos en que fue escrito el *Manual*, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (Luzán Cervantes, 2016, p. 227).

tanto de estas disposiciones, nuestro extirpador, al desatender completamente el contenido de la invocación, pasa por alto una expresión bastante reveladora en ésta: en la primera frase se llama y hace presente al verdadero cristiano: “he aquí al verdadero cristiano” (*Nican motenehua in nelli christiano*), a quien se parece dedicar el resto del escrito invocatorio. Se desprende del texto cierto deseo de diferenciación respecto de los demás “buenos cristianos” ¿Bastaba la condición étnica del autor compartida por sus potenciales receptores? ¿Pudo tratarse de un **deslinde valórico que reconocía virtudes morales en el indígena cristianizado**, por sobre las categorizaciones jurídicas y eclesiásticas establecidas en la época?

Frente a la clericalización del mundo “Los **buenos cristianos** debían adoptar una actitud de moderación respecto de los milagros (...) [porque] El dios cristiano prefería manifestarse a través de las efusiones cotidianas de la gracia, representadas [estratégicamente] por los sacramentos”, afirma Campagne (2002, p. 446). Por esta razón, considerar una prueba de idolatría como **abominable creación mestiza** (como ocurre con la representación de las especies eucarísticas dentro de la criatura bicéfala (ver figs. 1 y 2), antes que una exageración (como suele pensar el lector de hoy), fue un intento por **atemperar el calor persuasivo del símbolo** que, aunque **no visto**, pudo ser **intuido** por J. de la Serna.

El estudio iconográfico de los murales del exconvento de Ixmiquilpan en Hidalgo (construido entre los años 1550 y 1560) de Guillermo de Correa Lonche (2021), se concentra en la simbología de la guerra sagrada o *atl tlachinolli* (fig. 13). Correa Lonche consiguió comprender cómo el sacrificio de sangre de los guerreros águila y los guerreros jaguar resistió la evangelización, al descifrar que se mantuvo oculto su contenido en el imaginario del **misterio eucarístico católico** (ver fig.4) que, recordemos, era el único ámbito sobrenatural admitido (la transustanciación del pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo), y el único símbolo del ámbito cristiano-católico cuya representación no podía ser prohibida. A partir del análisis de uno de los murales del convento (figs. 14 y 15), Correa Lonche identificó la simbólica supervivencia del Sol y la vida sobre la tierra (de la cosmovisión mesoamericana)⁵⁷ en “la sangre de Cristo en el cáliz [que se] canaliza[ba]

⁵⁷ Consultar en *Manual de ministros*, capítulo XII 81-82 (Mito del sol y la luna). En 83 y 84 fábula de la hechicera *Quilatzí* y los *nahualles*.

mágicamente hacia el águila solar [...] [que] lucha[ba] contra las fuerzas de la noche y el inframundo [...] (2021, p. 64). A modo de ejemplo, Correa Lonche se refiere a la representación gráfica del “ídolo de la Serna” para demostrar que, la figura de los guerreros águila y jaguar, y su conflicto cosmogónico, también se simbolizaba con la figura de animales, que describe como: “(...) los guerreros águila–jaguar [están] unidos en un mismo cuerpo (símbolos del día y la noche), en cuyo centro aparece la copa con la cruz característica de la Santa Eucaristía y que representa al Santísimo Sacramento (...)” (2021, p. 65). El investigador mexicano enfatiza el simbolismo de la guerra, mediante la pervivencia de las viejas tradiciones prehispánicas transmitidas por una nueva iconografía (la cristiano-católica). Por consiguiente, lo más probable es que De la Serna nunca sospechara que el valor persuasivo que tenían los símbolos eucarísticos sobre los neófitos pudiese funcionar como recurso mnemotécnico de contenidos mitológicos prehispánicos por sí mismos. Aunque para los ojos de un extirpador, la aberración estaba en la combinación de estos símbolos con la figura bicéfala, el repudio de J. de la Serna recayó solo en esta última, que era su portadora. En aquel entonces, restar alcance simbólico al misterio eucarístico era impensable.

El ídolo como artefacto textual: la evidencia de un pacto

El documento probatorio de idolatría, adjunto al *Manual de ministros de indios* (que resistió la aculturación católica) es un artefacto textual porque funciona como **instrumento sobre un soporte** (en cédula o pergamino) con representaciones pictográficas o caracteres inscritas en este, una manifestación de la “literatura clandestina novohispana” (Tavárez, 1999, p. 227). Aunque el conjuro o texto invocatorio en cuestión es un registro supersticioso, De la Serna omite –extrañamente– referirse a él como nómina, vocabulario pertinente de la tradición anti supersticiosa. Ahora bien, para que un instrumento supersticioso sea considerado como tal, además de la materialidad mencionada, debe poseer la impronta contractual de **pacto**, que se relaciona directamente con el origen de la idolatría como traición al vasallaje legítimo, antes revisado. Efectivamente, este es el vocablo que De la Serna prefiere (pacto antes que nómina) y utiliza profusamente. Fueron

los autores más antiguos de la tratadística anti supersticiosa, quienes acuñaron la noción de pacto como dimensión determinante de idolatría (Campagne, 2003, pp. 76-77). La consolidación del pacto como elemento esencial de toda superstición, se produjo en tiempos de Francisco de Suárez y, con ello, la subdivisión teórica del pacto (expreso o tácito), que implicaba el uso de **signos** y **caracteres**, aspecto que volvía a enfatizar la materialidad de las cédulas y nóminas antes mencionadas. A los tratados españoles de reprobación de Pedro Ciruelo que ya hemos citado, debemos sumar el trabajo del canónigo y escritor G. Navarro con su *Tribunal de Superstición Ladina* (1631). A nuestro juicio, ambos tratados, provenientes de la literatura anti supersticiosa europea, son referentes literarios no mencionadas en el *Manual* de J. de la Serna, pero que el autor habría utilizado para la identificación del artefacto textual en cuestión, ya que, tanto Ciruelo como Navarro, dedicaron gran parte de sus esfuerzos a describir la naturaleza material y codicológica de **cédulas** y **nóminas** vinculadas con la idolatría.

El pacto como manifestación supersticiosa compleja, al modo de **artefacto textual** es mencionado una sola vez –mas no explicado– como **pacto explícito e implícito** en el tratado (Serna, 1900, p. 404). Navarro completa este vacío teórico (“hiato cultural”) –presente en el *Manual de ministros*– al diferenciar ambos pactos según el grado de conciencia comprometida. Navarro nos ayuda a desvelar en profundidad lo que entendió De la Serna por pacto, y cómo esta noción le ayudó con la identificación de la prueba material de idolatría:

(...) ay dos maneras de pactos expessos, y claros con el Demonio, el vno dellos es por **palabras claras**, que el Hechizero tiene con el Demonio, las quales **el mesmo Demonio enseña ò por señales, ò caracteres**, que entre el Demonio, y el Nigromantico tienen pactado. El pacto implicito, ò tácito es quando **debaxo de algunas señales ò palabras, ò cosas** semejantes obra el Demonio secreta, è inuisiblemente (...).⁵⁸

Pacto era, entonces, un **documento escrito** (“palabras” en “lengua ignota” dirá y **codificado** (con “señales”; “caracteres”; “figuras”), como ocu-

⁵⁸ Gaspar Navarro. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber astucia y poder del Demonio*; [1631], DISPVTA XVIII 1631, p. F2 fol. 43. Texto destacado es mío.

re con el documento probatorio. Tanto el pacto implícito como explícito utilizaban “señales y figuras” que carecían de virtud sobrenatural (1631, p. E4 fol. 36). En la DISPVTA XXX asevera –nuevamente– que la palabra hablada o “escrita” carece de virtud natural para sanar (producir milagros) (1631, p. L2 fol. 82), como ocurre con los caracteres en las **nóminas supersticiosas**, aspecto que llegaría a ser relevante en tiempos post tridentinos, que promovieron la clericalización del ámbito sobrenatural, antes revisado. Ciruelo se explayó significativamente en el asunto de las nóminas, debido a su semejanza material con las cédulas –“palabras escritas sobre un pedazo de papel”– y por la diferencia con las palabras habladas de los ensalmadores. “Este vocablo, nómina en latín, quiere decir ‘nombres’ en nuestra lengua de España, porque son unas cédulas en que están escriptos algunos nombres, dellos buenos, dellos malos; y no solamente nombres, mas aun oraciones algunas (...) así las nóminas son palabras escritas en la cédula” [2003, fol. xxxix^r - xxxix^v].

Según Campagne, la evangelización impulsó el reemplazo de ese tipo de prácticas –las nóminas supersticiosas y vanas– para “(...) **reducir símbolos polisémicos a sentidos unívocos**, [que] se ponían de manifiesto constantemente en la superficie signifiante de los discursos anti supersticiosos” (2003, p. 247. Texto destacado es mío). Efectivamente, son muchas las “vanidades” (superficialidades materiales, estéticas, fantasías inútiles) que podía contener una nómina: un exceso de significados ambivalentes y contradictorios. En este sentido, De la Serna nunca se dio por enterado de que los símbolos eucarísticos pudieran albergar algún tipo de polisemia. Por otra parte, nunca reconoció la condición de “nómina” en su prueba de idolatría, considerando que, en el texto invocatorio se nombra –varias veces– a Dios, Jesucristo y Nuestra Señora ¿Podemos atribuir su silencio a la identificación de polisemias en los **epítetos honoríficos** mencionados,⁵⁹ que se adscribían a las antiguas deidades prehispánicas? Si se presta atención al contenido invocatorio, este alude a la devoción a Nuestra Señora mediante la **lectura del Libro de Horas** (por parte del “verdadero cris-

⁵⁹ Encontramos algunos epítetos honoríficos –según usanza local– en la invocación idólatra, tales como: *in totecuiyo Iesu Cristo*; *in itlaçonantzín in Santa María*; *yn Santa María totepantlatocatzín*, *yn itlacoconetzín in Ise Cristo*. Es interesante notar que en los registros de prácticas rituales estos epítetos suelen ir acompañados de formas lingüísticas de estructura pareada conocidas como difrasismos, como en efecto sucede en la inscripción.

tiano”). Reconocemos en ello una **práctica devocional lícita** que, empero, no conmovió en lo absoluto a De la Serna que, sobre esta devoción, tampoco habla. Según Navarro: “Lo que es Licito, y bueno [es] traer vn libro de deuocion...[O]raciones santas y deuotas, tráiganlas en su seno, mas no como nominas cerradas, sino como libros abiertos para reza (...)” (1631, p. L5 fol. 88): este comentario apuntaba a reducir las ambigüedades simbólicas vinculadas con el credo católico. Navarro, ciertamente, comparaba la devoción de una nómina lícita con la praxis devocional de un **Libro de Horas** (revisar nota 16). Sin embargo, De la Serna insistió en observar tan solo la mezcla de lo lícito con lo ilícito, aquello que hacía del texto algo de naturaleza repugnante para un católico ortodoxo de su tiempo. Por lo demás, la devoción masiva del Libro de Horas trajo consigo ciertas anomalías en su forma y contenido, que llegaron a hacerlo cuestionable e, incluso, prohibido.⁶⁰ Es notable, entonces, que el año inscrito al pie de “la pintura del ídolo” coincida con una **purga de libros** en la zona de Zacatecas (Austin Nesvig, 2006, pp. 20-21).

La inquisición española desde 1559 venía actualizando su índice de libros prohibidos. La edición del índice del dominico Gaspar de Quiroga de 1583, determinó la purga de libros en Nueva España entre los años de 1586 y 1587. Según Austin Nesvig, en la práctica, el *index* oficial se redujo siempre a una lista de unos pocos títulos, entre los cuales podemos encontrar el Libro de Horas en castellano (2006, p. 32), lo que dejaba disponibles para los fieles sólo los ejemplares en latín. El celo religioso y el rigor en la aplicación de los decretos eclesiásticos –por parte de De la Serna– fue, en gran medida, una buena razón para ignorar, tanto el análisis del texto invocatorio, como el detalle del Libro de Horas y su devoción. Siempre obediente, nuestro ministro de indios pudo ceñirse a la normativa establecida por el Concilio provincial mexicano I. Tít. XVIII, δVII, δdonde uno de sus decretos prohibió el uso de amuletos supersticiosos y cédulas/nóminas sospechosas bajo pena de excomunión (2004, p. 209). En síntesis, se puede constatar que el criterio de identificación de idolatrías de J. de la Serna se

⁶⁰ Si bien Ciruelo en su tratado de 1530 no mencionó directamente al Libro de Horas, dio cuenta de cómo en ciertos **libros devocionales** se introdujeron prácticas supersticiosas “por negligencia de prelados” tales como calendarios, zodiacos y fechas propicias para la agricultura y medicina (2003, fol. xlvii^r).

basó en un conocimiento cabal de la normativa conciliar, y de una profunda filiación teórica con la literatura anti supersticiosa.

Reflexiones finales

Se han conseguido desvelar algunas de las fuentes de la literatura reprobatoria de supersticiones, con las cuales se procuró subsanar las omisiones retóricas, o la elipsis conceptual sobre idolatría que, normalizados por el *habitus* católico, impiden al lector contemporáneo comprender el compromiso ideológico y moral de Jacinto de la Serna en su *Manual*. El presente estudio focalizó su interés en la figura del perseguidor, lo que implicó comprender el valor de los silencios discursivos del autor, dentro de su propia cosmovisión. Desde esta perspectiva, la *pintura de un ídolo* –en su *Manual de ministros de indios*– es un documento probatorio de abominación contra la fe cristiana. Destacamos, dentro de este *Manual*, la identificación –por nuestra parte– de evidencias sobre el perfil autorial del documento probatorio, relativas a la existencia de ministros de almas espurios (dogmatistas) entre sacristanes, cantores y sepultureros, cargos ocupados por indígenas de cierta notabilidad social quienes, contradictoriamente a su condición de ladinos, y contra la teoría de la *superstitio*, no habrían borrado de sí mismos la memoria del Dios (cristiano). Por otra parte, tal como hemos podido corroborar, los mecanismos anti supersticiosos no consiguieron promover, con la fluidez esperada, el reemplazo de las viejas creencias y costumbres simbólicas mesoamericanas por la nueva fe. Antes que eso, el grupo sometido al proyecto de aculturación colonial se apropió, selectivamente, de los distintos elementos proveídos por la nueva cultura, que hicieron sincretismo espontáneo o mezcla con las viejas tradiciones prehispánicas, que a través de ese medio consiguieron sobrevivir. En otras palabras, el efecto colateral de la evangelización, o bien, del proceso de aculturación anti supersticioso católico, permitió establecer un distintivo entre el nuevo vasallo de Dios novohispano, y los hombres de servidumbre alevosa. Las palabras inscritas en la nómina, así se refieren a este nuevo siervo de la religión cristiana: “*in huilatzitzin yn motolinia yn macehualtin in çacatla nemi: ima tlapal incuitlapilli*, alusión de la que podemos deducir algo más que “los tullidos” o “los pobres indios que andan por el

campo.” A nuestro juicio, el difrasismo que encabeza la frase apunta –antes que a la carencia material o simple rudeza de estos siervos indígenas (o nuevos vasallos de Dios) – a su riqueza moral. Proponemos entonces, como traducción alternativa, que los nuevos vasallos de la fe son **los modestos indios de la campiña, vasallos virtuosos en humildad y recato** (consultar fig. 12).

Examinar –hoy– la evidencia de idolatría presentada por Jacinto de la Serna es aceptar una invitación que, olvidada en el tiempo, nos hace partícipes del punto de vista de los perseguidos, en este caso, del autor *tlacuilo*, u orador calificado del mandato invocatorio –*tlacuillo*– como expresión literaria clandestina. Los cánones de la ortodoxia católica colonial imputaron al especialista ritual, traición a Dios y al rey. La incriminación nos parece desmesurada, todavía más, si atendemos al encabezado del “conjuro,” que indica hacia quien iba dirigido el texto clandestino: “*in nelli Xpino*” o al verdadero cristiano, o los **verdaderos cristianos seguidores de Jesucristo** (según mi propia traducción), porque la valía del hombre –dentro de la cosmovisión prehispánica– solo se conseguía en el campo de batalla (leer comentario de la fig. 3), aunque en este caso, fuera una guerra de índole espiritual: “*yehuantin in motenehua in quauhtli in ocelotl yn macehualtin in atlapalli in cuitlapilli*” (de estos llamados guerreros águila y jaguar, los macehuales, los vasallos, los pochtecas. La traducción es mía). Nótese, además, cómo este guerrero nativo asimiló la condición europea de caballero cristiano como leal vasallo. La increíble transmigración simbólica de contenidos revelada por Correa Lonche nos induce a pensar que fue el mismo proceso de evangelización y catequesis, aquello que impulsó la re-creación y re-semantización del conflicto cosmogónico entre el Sol y la Luna; el día y la noche; el águila y el jaguar dentro del nuevo discurso del **verdadero (guerrero) cristiano (indígena)**. Por estas razones, se puede asumir un sentido conceptual más profundo en los difrasismos *in quauhtli in ocelotl; in atlapalli in cuitlapilli*, ya que los **vasallos virtuosos en humildad** (“*in huilatzitzin yn motolinia yn macehualtin*”) constituyen “*in nelli Xpino*” al **verdadero cristiano**. En consecuencia, la nómina aludiría a la esencia simbólica los antiguos y valerosos guerreros (las categorías militares mesoamericanas de águilas y jaguares. C.f. figs. 3, 13-15), como los verdaderos vasallos (ahora cristianizados), súbditos nativos honestos y devotos dentro del nuevo orden social y religioso colonial.

Referencias bibliográficas

- Austin Nesvig, Martin. (2006). Heretical Plague and Censorship Cordons: Colonial Mexico and the Transatlantic Book Trade. *Church History* num. 75: 1-37. Doi: 10.1017/S0009640700088314.
- Ávila, Víctor Manuel y López Ridauro, Cecilia. (2021). El concepto de idolatría en el arzobispado de México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, num. 41(164), 45-67. Epub Disponible en: <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i164.747>
- _____. (2022a). Idolatría en *el Manual de ministro de indios* en Jacinto de la Serna. *Estudios de Historia Novohispana*, num. 66: 183-212. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/ehn/n66/2448-6922-ehn-66-185.pdf>
- _____. (2022b). Idolatría y justicia regia en la Nueva España del siglo XVII. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* Vol. VI, num. 2: 484-515. Disponible en: <https://www.scielo.cl/pdf/autoc/v6n2/0719-8213-autoc-6-02-484.pdf>
- Beristáin, Helena. (2018). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Campagne, Fabián Alejandro. (2002). *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ciruelo, Pedro. (1519). *Hexameron teologal sobre el regimiento medicinal contra la pestilencia*. Arnao Guillem de Brocar: Alcalá de Henares. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/hexameron-theologal-sobre-el-regimiento-medicinal-contra-la-pestilencia-1010303>(consultado el 12 de marzo 2021).
- _____. (2003 [1530]). *Reprovación de las supersticiones y hechicerías*. Ed. José Luis Herrero Ingelmo. Diputación de Salamanca.
- Correa Lonche, Guillermo. (2021). *El águila y la serpiente. El problema del origen prehispánico del Escudo Nacional Mexicano*. México: Secretaría de Cultura INAH (E – book).
- Cobarrubias, Sebastián de. (2006 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- González M., José Luis. (2006). Sincretismo e identidades emergentes. El

- Manual de Jacinto de la Serna (1630). *Dimensión Antropológica* num. 38: 87-113. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=437> (consultado en febrero de 2021).
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 12-10-2024]. Disponible en: <http://www.gdn.unam.mx>
- Gruzinski, Serge. (2005). *The Conquest of Mexico. The Incorporations of Indians Societies into Western Worlds, 16th – 18th Centuries*. ISBN 978-0-7456-1226-3 (Ebook).
- _____. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Trad. Enrique Folch González. Barcelona: Paidós.
- Halbertal, Moshe y Margalit, Avishai. (2003). *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Trad. Margarita Mitzraji. Barcelona: Gedisa.
- Luzán Cervantes, Olivia. (2016). La política ilustrada del gobernador español Don Francisco de Lissa respecto de la hechicería entre los indios de Tlaxcala (1776-1801). *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*. Coord. Gerardo Lara Cisneros. México: UNAM-COLOFON.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (coordinación). (2004). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html (consultado en julio 2021).
- Mikulska Dąbrowska, Katarzyna. (2008). *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México: UNAM.
- _____. (2015). Más allá de la nobleza. El discurso *nahuatl* y sus usuarios. *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*. Ed. Patrik Lesbre y K. Mikulska. UNAM-Universidad de Varsovia.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas. Versión en línea disponible en: <https://www.iifilologicas.unam.mx/ebooks/los-difrasismos-en-el-nahuatl/index.html#p=80> (consultado diciembre 2022).

- Navarro, Gaspar. (1631). *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros, Ensalmos, vanos Saludadores, Maleficios, Conjuros, Artenotorio, Caulista, y Paulina, y semejantes acciones vulgares*. Huesca: Pedro Bluson Impressor. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/tribunal-de-supersticion-ladina-explorador-del-saber-astucia-y-poder-del-demonio-en-que-se-condena-lo-que-suele-correr-por-bueno-en-hechizos-agueros-ensalmos-vanos-saludadores-maleficios-conjuros-arte-notoria-caulista-y-paulina-y-semejantes-acciones-vulgares> (consultado en marzo 2022).
- Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo. (2003). El Tercer Concilio Provincial Mexicano, o cómo los Obispos evadieron al Real Patronato indiano. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* XV: 77-94. Disponible en: <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/rev/hisder/cont/15/cnt/cnt5.htm> (consultado en septiembre 2023).
- Peña y Montenegro, Alonso. (1771[1668]). *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias masparticulares tocante à ellos para su buena administración*. Madrid: Oficina de Pedro Marín. Disponible en: https://books.google.cl/books?id=ADIPloFMO5oC&prints=ec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultado en agosto 2023).
- Serna, José de. (1900 [1656]). Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas escrito en 1656. *Anales del Museo Nacional de México: Idolatrías y supersticiones de los indios* num.6, tomo VI (1900). Primera Época (1877-1903). Disponible en: http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo:8319 (consultado en abril 2021).
- Tavárez, David Eduardo. (1999). La Idolatría Letrada: Un Análisis Comparativo de Textos Clandestinos Rituales y Devocionales en comunidades Nahuas y Zapotecas, 1613-1654. *Historia Mexicana* num. 49: 197-252. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/25139272>. Accessed 1 Oct. 2023.
- Valadés, *fray* Diego de. (2003 [1579]). *Retórica cristiana*. Trad. Tarsicio Herrera Zapién, Julio Pimentel Álvarez, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomares Chávez. México: FEC.

- Valdés Borja, Ana Silvia. (2012). Jacinto de la Serna. *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española*. Coord. Rosa Camelo y Patricia Escandón. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_02_02/historiografia.html (consultado en marzo 2023).
- Villalpando, José Manuel y Rosas, Alejandro. (2003). *Historia de México a través de sus gobernantes. De Tenoch a Felipe Calderón*. México: Planeta.
- Zumárraga, fray Juan. (1533). *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*. México. Disponible en: <https://repositorio.tec.mx/handle/11285/637099> (consultado en julio 2021).