

V REVISTA DE EL COLEGIO DE SAN LUIS

ISSN: 2007-8846 • <http://revista.colsan.edu.mx>
Enero a diciembre de 2025 • Año 15 • Número 26 • pp. 1-21
e1661 • <https://doi.org/10.21696/rcsl152620251661>
Sección Artículos

Narrativas de tradición sobrenatural en documentos antisupersticiosos novohispanos: el caso de Jacinto de la Serna (siglo XVII)

*Narratives of Supernatural Tradition in Anti-Superstitious Documents
Novohispanos: the Case of Jacinto de la Serna (17th Century)*

Alejandra Camacho Ruán

El Colegio de San Luis

Programa de Estudios Literarios

alejandra.camacho@colsan.edu.mx  <https://orcid.org/0009-0007-1257-6874>

Recibido: 03 de julio de 2024. Aceptado: 29 de enero de 2025.

Esta obra se encuentra publicada bajo la Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
Atribución -Reconocimiento-NoComercial-SinDerivados

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS

RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar una panorámica de las narrativas sobre sucesos sobrenaturales que generó el fenómeno de la extirpación de idolatrías en la primera mitad del siglo XVII. El análisis de estos relatos, que los religiosos experimentaron durante sus diligencias, permite un acercamiento al imaginario sobrenatural novohispano desde la perspectiva literaria de tradición oral, destacando los mecanismos de circulación de estos discursos: el relato (anécdota), la difusión por medio de la oralidad y el registro escrito (documentos anti-supersticiosos). Se toma el suceso narrado por un ministro a Jacinto de la Serna en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656), sobre el "estremecimiento de la iglesia" a causa de un ídolo de piedra para reflexionar sobre las narrativas de lo sagrado novohispano y sus manifestaciones sobrenaturales.

Palabras clave: oralidad, extirpación de idolatrías, literatura tradicional, hierofanía, transmisor-testigo.

ABSTRACT

The aim of this article is to provide an overview of the narratives about supernatural events generated by the phenomenon of the extirpation of idolatry in the first half of the 17th century. The analysis of these accounts, which the clergy experienced during their duties, offers an approach to the supernatural imaginary of New Spain from the literary perspective of oral tradition, highlighting the mechanisms through which these discourses circulated: the anecdote, dissemination through oral tradition, and written records (anti-superstitious documents). The event narrated by a minister to Jacinto de la Serna in his *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* [Manual for Ministers of Indians for the Knowledge and Extirpation of Their Idolatries] (1656), regarding the trembling of the church caused by a stone idol, is examined to reflect on the narratives of the sacred in New Spain and its supernatural manifestations.

Keywords: Orality, Extirpation of Idolatries, Traditional Literature, Hierophany, Transmitter-Witness.

Introducción

El *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* que Jacinto de la Serna terminó en 1656 es el documento que sirve como guía para adentrarnos a lo que denominaremos imaginario de lo sobrenatural novohispano.¹ Las características del documento manual permiten realizar un panorama contextual (histórico y social, generalísimo) del fenómeno de la extirpación de idolatrías durante la primera mitad del siglo XVII; asimismo, establecer un diálogo con otros manuales y tratados acerca del discurso antisupersticioso novohispano, con lo que se ofrece una visión amplia de las que se consideran prácticas y creencias idolátricas, gentílicas y supersticiosas en la Nueva España a más de un siglo de iniciada la evangelización.

1 Este estudio forma parte del proyecto de investigación "Suertes supersticiosas: agüeros y sortilegios novohispanos en la literatura tradicional", desarrollado gracias al programa de Estancias Posdoctorales por México (2022-2024), del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, en el Programa de Estudios Literarios, en la línea de generación y aplicación del conocimiento de literatura tradicional y popular del ámbito hispánico, en El Colegio de San Luis.

Para estructurar su *Manual*, Jacinto de la Serna tomó como referencias algunas de las primeras crónicas, el *Tratado* de su colega Hernando Ruiz de Alarcón y pláticas con otros ministros como Pedro Ponce; escribió de memoria las experiencias que sus colegas le habían narrado sobre eventos milagrosos o "prácticas gentílicas" y que también habían escuchado. Asimismo, el autor realiza el escrutinio y las diligencias sobre la materia supersticiosa en las comunidades del Valle de Toluca, y deja registro, sin pretenderlo, de la forma de circulación de un imaginario que podemos englobar en lo sobrenatural y que proviene de un modo efímero de transmisión: la oralidad.

El objetivo es exponer la narrativa que fue conformándose en el momento mismo de su transmisión y retransmisión. Desde una perspectiva contemporánea de literatura de tradición oral, el relato que se toma como ejemplo nos acerca a la conformación de la leyenda, con todas sus complejidades y polifonías. No hay que perder de vista que el corpus en cuestión es parte de un documento jurídico que busca dar a conocer dichas malas prácticas y creencias para extirparlas, pero que, irónicamente, su registro detallado es la clave para estudiar la narrativa que podemos englobar como parte del imaginario sobrenatural.

Antecedentes

Los antecedentes de los tratados y manuales novohispanos se encuentran en la abundante literatura antisupersticiosa escrita en España durante los siglos XVI y XVII por filósofos, teólogos e inquisidores, quienes, en un primer momento, centraron su reflexión en la *superstitio* clásica, la cual se relacionaba con el culto dado "a quien no se debe" (*Diccionario de autoridades*, 1739), con actividades consideradas como superfluas; también se asocia con aquellos actos de enemistad contra la religión.² Al correr de los años, la superstición se consideraría una práctica falsa y errada que se realizaba "de modo indebido" (*Dic. aut.*, 1739).

Los tratados antisupersticiosos ibéricos son una primera fuente documental que muestran, en conjunto, las diferentes formas de entender las prácticas supersticiosas, a los practicantes y la posible o necesaria intervención diabólica. Los manuales de inquisidor y los tratados acerca del tema supersticioso y mágico, cuya finalidad era entender y abolir dichas prácticas y creencias, funcionaron como una respuesta a la nueva mentalidad renacentista y a las demandas de una sociedad española en crisis.

Recordemos que el primer teólogo que publicó en lengua romance sobre el tema fue fray Martín de Castañega, con el *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechicerías*,

² "Superstición. s. f. Culto, que se dá à quien no se debe con modo indebido. Es tomado del Latino *Superstitio*". (*Diccionario de autoridades*, 1739. En adelante se citará como *Dic. aut.*, 1739).

de 1529, en el que menciona el poder activo del diablo y su capacidad para presentarse en diferentes formas. Acepta, también, el vuelo por los aires de brujos y brujas y enumera las razones de la “natural” tendencia de las mujeres a la superstición.³

Además, sirve aquí como el puente ideológico entre los tratados españoles renacentistas y el primero novohispano, el del franciscano Andrés de Olmos, colega de fray Martín de Castañega.⁴ Su tratado de *Hechicerías y sortilegios*, de 1553, es un traslado del escrito por De Castañega, como él mismo menciona en el prólogo, y que incluso invita al cotejo, pero considerando las particularidades del contexto recién conquistado. Dicho tratado fue elaborado durante el primer período del largo proceso de evangelización (1521-1585), en el que se establecieron los preceptos del cristianismo y los sacramentos de la Iglesia (Rubial, 2020, p. 43).⁵

Durante la segunda etapa, denominada de “expansión y consolidación del cristianismo” (1585-1770), a mediados del siglo XVII, la preocupación fue sobre las formas en que los nuevos cristianos vivían y practicaban los sacramentos de la Iglesia. La resistencia de los autóctonos y la práctica de sus ritos y ceremonias fueron descritas, con menor o mayor detalle, en dichos documentos, los que, a decir de Alberto Ortiz:

en el ámbito documental que persigue las creencias del “otro” hay que distinguir entre los manuales inquisitoriales y los tratados antisupersticiosos: en los primeros se muestra apego al proceso jurídico contra la herejía, explicando su aplicación mediante instrucciones y formatos; en los segundos la referencia legal y la labor del tribunal del Santo Oficio son respaldos argumentativos y constituyen solo una de las varias disertaciones y temas que se discuten (2012, p. 62).

Se escribió entonces una segunda oleada de textos que tratan dichas creencias: *Relación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos* (1584),

3 Vale la pena mencionar el estudio de María Jesús Zamora (2014) en el que también realiza una revisión de los siguientes tratados o manuales: de Francisco de Vitoria, *De arte mágica*, libro inserto en su *Relaciones theologicae* (1540); de Pedro Ciruelo, su obra didáctica *Reprovação de las supersticiones y hechicerías*; la traducción de Francisco de la Peña del *Directorium inquisitionis* (1578), de Nicolau Eimeric (1376), que es la respuesta a la reaparición de la persecución y castigo de la herejía; de Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes* (1591); *Disquisitiones magicae* (1599-1600), de Martín del Río.

4 En el prólogo de esta obra, Georges Baudot conjetura que podría ser coautor: “En este sentido, y vista la similitud de las tareas encargadas tanto a uno como a otro, en las mismas fechas, y habida cuenta de la libertad con que Olmos debía recurrir más tarde a la obra de Castañega, cabe preguntarse si no había colaborado de alguna manera en 1527 en la redacción del tratado de su colega de Logroño para procurar una experiencia complementaria. Algo así como una coautoría en un tema difícil. De todos modos, la ciencia demonológica de Olmos y la ampliación de sus conocimientos al respecto pueden fecharse en esta época” (p. X).

5 El investigador divide su libro en estas etapas: “Los inicios del proceso de evangelización (1521-1585)”, “Expansión y consolidación del cristianismo (1585-1750)” y “La cristianización de las fronteras (1585-1770)”; además, el epílogo, titulado “Una Iglesia reformada frente a una religiosidad desbordante”.

de Pedro de Feria; *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* (1590), de Pedro Ponce; *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán* (1613), de Pedro Sánchez de Aguilar; *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (1629), de Hernando Ruiz de Alarcón; *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca* (1654), de Gonzalo de Balsalobre, y *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, de Jacinto de la Serna (1656).⁶

Estos documentos dejan registro del momento histórico en el que se estaba cambiando, en palabras de Serge Gruzinski, de la idea del "paganismo precolombino hacia la idolatría colonial" (1992, p. 142). El estudio de los tratados y manuales de esta época muestra la "síntesis ideológica" de la sociedad colonial que, como apunta José Luis González, es la "mezcla funcional y operativa de los dos panteones, cosmovisiones y *ethos*" (2006, p. 89). Esta mezcla muestra cómo se han amalgamado la creencia, la devoción y el conocimiento con el pensamiento cristiano, así como la herencia prehispánica que circula en la cotidianidad. Estos elementos operaban en la vida cotidiana de la sociedad de mediados del siglo XVII y, por lo tanto, funcionaban. La imagen del nuevo cristiano es la de aquel que disimulaba y aun guardaba secretos ancestrales, lo que generó una profunda desconfianza, lo cual impulsó a ministros, bachilleres y letrados católicos a desenmascarar las prácticas supersticiosas realizadas por los indios cristianos.

Por medio de las diligencias que estos hombres realizaban, cuyo objetivo era extirpar la herencia cultural prehispánica viva, ha quedado registro de la dinámica de la transmisión oral y generacional como el canal por el que se perpetúa la tradición de saberes. Por ejemplo, en el *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (1646), de Hernando Ruiz de Alarcón, él reflexiona sobre el tema del "fenómeno incontrolable", como él lo llama, del lenguaje camuflado, formulario y enmarañado que manejan los curanderos y adivinos al momento de decir sus conjuros y pronósticos, con lo que se muestra la continuidad de la lengua tanto en los usos rituales como en el ámbito cotidiano y en los hábitos comunitarios, donde las creencias y prácticas ancestrales se fundían con las impuestas.

Como puede notarse, la superstición, la idolatría y la gentilidad son conceptos que aparecen y aparecerán de manera reiterada en estos documentos, y que se definirán más adelante. Cabe

6 Las citas de todos los documentos han sido consultadas en su primera edición digitalizada en la revista *Anales del Museo Nacional de México* de 1892 y fueron contrastadas con la edición impresa por la editorial Navarro de 1953. Se han modernizado la ortografía y editado los textos a fin de ayudar en la fluidez de la lectura. Se consultó el manuscrito original del *Manual* resguardado en la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional del Museo de Antropología e Historia Dr. Eusebio Dávalos Hurtado, en la Ciudad de México. La descripción física del manuscrito, así como su historia, propietarios y adquisición por parte de don Francisco del Paso y Troncoso, se expone en otro trabajo a propósito de la narrativa de tradición sobrenatural sobre agüeros y sortilegios, próximo a publicar.

destacar que a aquellas prácticas que los teólogos y clérigos del siglo XVI llamaban idolátricas, un siglo después se les considerarán supersticiones, desde la noción de error provocado por la necedad, más que por la ignorancia.

Para el presente estudio, el *Manual de ministros* sirve como hilo conductor porque es el último que cronológicamente se realizó (y porque, incluso, dialoga con las *Relaciones* de la primera etapa de la evangelización y otros autores).⁷ Además, entre sus diligencias se nutre de las experiencias vividas no solo por su autor, sino por sus colegas, quienes no siempre las describen o relatan en sus propios documentos y de las cuales sabemos gracias al registro del Dr. Jacinto de la Serna quien, además, y sin pretenderlo, dejó para la posteridad relatos que han sido transmitidos de manera oral.

El *Manual de ministros* y su diálogo con otros discursos antisupersticiosos

(...) para que no se vuelvan á enredar con sus antiguas fábulas,
ritos, ceremonias, y supersticiones de su gentilidad,
con que el Demonio antes tan ciegos los tenía.
Carta del muy venerable padre
Marcos de Yrala para publicar el *Manual*.

Los 33 capítulos que componen el *Manual* pueden leerse como una síntesis histórica del estado de la evangelización hasta su momento. Asimismo, establece un diálogo con otros documentos que van desde la *Monarquía indiana*, de Juan de Torquemada, hasta las experiencias propias en sus diligencias, lo cual da como resultado uno de los documentos más completos y detallados de esta etapa de extirpación. El doctor De la Serna escribió en un período de cinco a siete años, comisionado por el arzobispo Francisco Manzo, y debido al momento de elaboración, ya hacia la segunda mitad el siglo XVII, es que pueden encontrarse referencias a otros ministros y clérigos con experiencia, encargados y preocupados por el tema de la superstición.

En el primer capítulo, De la Serna describe “El estado en el que se encuentran las idolatrías antes de la llegada de las primeras congregaciones”. En el segundo, menciona dicho estado después de

7 Para elaborarlo, algunas de las fuentes directas de Jacinto de Serna son Juan de Torquemada, y también, aunque sin mencionarlo, toma de Bernardino de Sahagún, casi transcrito, algunas de las apariciones sobrenaturales que se asocian a Tezcatlipoca. Otras fuentes de las que se apoya Jacinto de la Serna son Fray Martín de León en lo concerniente al calendario; también menciona a Luis Becerra Tanco, Fernando Ortiz de Valdivia, Agustín Guerra, Luis Fonte de Messa y Andrés Pérez de la Cámara (Valdés, 2017, p. 85).

las congregaciones. Entre los temas que destacan en estos dos primeros apartados se encuentra la invocación a un gran número de dioses, el disimulo de ceremonias y ritos idolátricos. También enfatiza que los naturales no olvidan sus idolatrías y continúan con las ceremonias para los muertos y los santos. Enuncia y describe el afecto y la confianza que sienten por sus dioses, así como las complicidades habidas entre maestros y médicos adivinos al realizar sus ceremonias supersticiosas.

Los capítulos III, IV y V forman el bloque "En que se prosigue la misma materia con sucesos y casos sucedidos al autor en que se verifica haber hoy idolatrías entre los indios". En estos apartados, el autor anexa su experiencia, sus vivencias y aquellos casos en los que él había sido "testigo de vista". En estos capítulos, Jacinto de la Serna toma varios pasajes del *Tratado* de De Alarcón, como él dice: "Vinieron a mis manos algunos papeles sueltos de lo que observó en materia de las supersticiones e idolatrías, así de las que castigó en su beneficio como en aquella comarca" (1892, p. 295). Como el caso ocurrido en la villa de Cuernavaca de un indio al que compara con el personaje bíblico "Simón el mago" por la fama que había ganado curando mediante conjuros y contando las visiones que tuvo durante tres días en que parecía muerto. De este caso, De la Serna narra lo que le contó Ruiz de Alarcón omitiendo algunos datos como el nombre del indio (Domingo Hernández), que prefiere dejar en blanco.⁸

El documento de Hernando Ruiz de Alarcón de 1629 es de suma importancia para tener un panorama de las prácticas y las creencias de la primera mitad del siglo XVII. Cabe destacar su argumento acerca de la falta de conocimiento de las lenguas de los "naturales" por parte de los ministros, lo cual considera que imposibilitaba acceder al discurso con que se manejaban los nuevos cristianos. Asimismo, remarca el problema de las congregaciones de indios como focos de reproducción de supersticiones. De este tratado, el licenciado Ruiz de Alarcón puede considerarse un referente del hombre religioso y celoso de su labor. Aunque dicho celo lo haya llevado a atribuirse labores de inquisidor y a realizar autos de fe como los que hacía el Santo Oficio, que no estaba autorizado a llevar a cabo.⁹

El doctor Jacinto de la Serna estuvo directamente relacionado y tuvo gran cercanía con otro ministro, Pedro Ponce, debido a que antes había presidido en el mismo obispado. De la Serna se refiere a Ponce como un "hombre de conocida virtud, gran lengua mexicana y gran predicador en ella". Es importante destacar que en el capítulo II del *Manual* de don Jacinto, algunas de las

8 Sobre este caso, Serge Gruzinski hace un análisis interesante que denomina etnopsiquiátrico. Argumenta que el fenómeno del curanderismo tiene una dimensión sociológica y otra dimensión bioquímica en relación con el uso de drogas y los procesos que pueden desencadenar; considera que el caso del curandero aculturado reúne los fenómenos sincréticos desde una dimensión ideológica y política (Gruzinski, 1979, p. 171 y ss.).

9 Como lo deja ver Noemí Quezada (1980): "Los indios, exentos de este tipo de justicia, sufrieron a manos del beneficiado de Atenango el rigor de esta represión pública, que sin duda logró impresionar, aunque no intimidar, a los indios" (p. 323).

ceremonias que describe con mayor detalle le fueron narradas por el propio Ponce, y Jacinto las relata haciendo hincapié en que las oyó de boca del “fidedigno” varón.

El tratado de Pedro Ponce es un breve documento con poca información sobre su elaboración, ya que no tiene preliminares, es decir, no hay una carta, una dedicatoria o algún dato, solamente que fue beneficiado del partido de Tzumpahuacan. La fecha de elaboración de este podría situarse entre 1575 y 1597 (Albiez, 2009, p. 12). El “tratadillo”, como el mismo Ponce lo llama, condensa una lista de dioses que eran de los más celebrados, según escuchó el ministro. También reúne las celebraciones de fiestas y las prácticas que realizaban las parteras, los médicos, los labradores para mejorar su labor y su relación con los dioses.

Cabe destacar que el ministro menciona repetidamente lo que “dicen” los naturales, es decir, no hay una reiteración de ser testigo de vista, como sí ocurre con De la Serna y Ruiz de Alarcón. Además, la sensación de documento inacabado ha dado pie a varias hipótesis; una de ellas es la prohibición de escribir sobre usos y costumbres indígenas que dictó Felipe II (Albiez, 2009, p. 12).

Mucho más elaborado, el *Manual* de Jacinto de la Serna tiene, en los capítulos del VI al XI, los principios generales de la idolatría, del calendario, los días y sus signos; los meses, años, fiestas y ceremonias; toma como referencia a Fray Martín de León. Del capítulo XII al XIX, el clérigo describe las supersticiones, los agüeros, los sortilegios y los conjuros que las personas de estas comunidades hacían en la vida diaria y toma los conjuros del *Tratado* de Ruiz de Alarcón, pero sin la transcripción en náhuatl. La adivinación y los agüeros por el canto y vuelo de las aves lo llevan a la comparación de estas creencias con las de la “gente ignorante” de España. Menciona que desde los sonidos de las fieras hasta los zumbidos de los insectos son motivo de interpretación. Escribe también sobre la consulta al *tonalpouhqui*, quien dice la buena o mala fortuna y es el que interpreta los agüeros. Describe los agüeros caseros relacionados con animales que pronostican bienes o males, como el zorrillo, la hormiga, las ranas, los sapos, los ratones. Del mismo modo, desarrolla las múltiples creencias relativas a las mujeres preñadas.

Pese a que los siguientes textos no fueron mencionados por el autor del *Manual*, forman parte del mismo período, aunque en otra latitud, y dialogan con el tema de las supersticiones y de los agüeros y sortilegios. La *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, del bachiller Gonzalo de Balsalobre, es un registro de los procesos inquisitoriales a indígenas del obispado de Oaxaca en 1654. Caso interesante es el de esta *Relación*, ya que se exhorta a su publicación inmediata por medio de la licencia firmada por el duque de Albuquerque, y como lo muestra asimismo la Carta pastoral que escribió el obispo Diego de Hevia y Valdés, en la que destaca la labor de De Balsalobre y la importancia de conocer la forma en que han sobrevivido dichas supersticiones.

Esta *Relación*, corta pero concisa, da cuenta de las prácticas cotidianas, como el sortilegio con trece maíces, que se relaciona con la creencia en sus trece dioses, los sacrificios de animales y la consulta de varias personas del lugar al “maestro idólatra” Diego Luis, quien continuaba enseñando y transmitiendo su saber, ya no solo por medio de la oralidad, sino también mediante la escritura. Es interesantísimo el caso de este indio viejo, que es el acusado principal en esta relación, pues sus libretas son el medio por el cual enseñaba a otros los rituales y las prácticas que debían llevar a cabo, y este objeto es el que sirvió como evidencia de su continuada idolatría. El bachiller De Balsalobre exhorta a hacer las diligencias necesarias para extirpar las supersticiones y deja un instructivo para llevar a cabo un proceso. Aquí cabe destacar la insistencia del bachiller en dichas prácticas, que califica como “detestable crimen, en que generalmente están conaturalizados, como quienes lo han heredado de padres a hijos, y nietos, y por sucesión de unos en otros”, lo cual exhibe la fuerza de la transmisión oral.

En los capítulos del XX al XXIII del *Manual*, De la Serna describe las diferentes ceremonias y procedimientos realizados por el “médico adivino” para tratar a los enfermos. Enuncia las que llama “supersticiones para aliviar el dolor de cabeza”, el dolor de ojos, de muelas, de oídos. Dedicar gran parte a describir la cura supersticiosa para las fracturas de huesos y los conjuros usados por el médico. En este apartado transcribe, también, una serie de conjuros, que se da a la tarea de glosar especificando a qué se refiere cada parte de estos. Los siguientes capítulos, del XXIV al XXVII, tratan sobre las supersticiones relacionadas con el sustento diario, los oficios, y cómo conjurar los objetos que se utilizan como herramientas para la caza, la pesca, cortar la madera, hacer cal, etcétera.

En otra latitud y varios años antes de que se comenzara a gestar el *Tratado* de Ruiz de Alarcón o el *Manual* de De la Serna, el doctor Pedro Sánchez de Aguilar elaboró el complejo *Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatán*, impreso en Madrid en 1639, pero elaborado en 1613. El caso de este documento es interesante, por un lado, debido a la historia misma del autor, nieto de conquistador y hermano de encomenderos. Por otro, porque la publicación de este se haya realizado varios años después y en vista de las peticiones que sus colegas hacían al autor para darlo a conocer. Además, el *Informe* da cuenta de la disputa entre el brazo civil y el religioso, así como de conflictos y viejos problemas, “desavenencias y rencillas entre encomenderos, colonos, oficiales del rey y religiosos, una división dentro del seno de la misma iglesia, y rivalidades entre los mendicantes, el clero y, posteriormente, entre las diferentes órdenes” (Gubler, 2013, p. 130).

Entre los temas tocantes a las prácticas adivinatorias, menciona un sortilegio, cómo “echan suertes” con un gran puño de maíces, contando de dos en dos hasta que salgan nones; también menciona a los indios viejos y las indias hechiceras que “echan al chocolate ciertos hechizos”. Asimismo,

el curioso caso del duende travieso y malicioso que apareció en la villa de Valladolid en dos ocasiones, en 1560 y 1596, y cómo su actividad cesó gracias a la orden dada por el obispo de ignorarlo, por mucho llanto y ruido que hiciera; algo de historia familiar que se entreteje con la primera etapa de la evangelización.¹⁰ Sin duda, es un documento histórico que nutre nuestro conocimiento acerca de las mentalidades de la época.

En el informe de Sánchez de Aguilar se entremezclan los argumentos sobre el castigo que deben recibir los idólatras y en eso dialoga con el *Manual* de De la Serna, que destina los últimos capítulos (XXVIII al XXXIII) al remedio para alejar a los indios de sus prácticas idolátricas. Hay que destacar que una de las propuestas del doctor De la Serna es hacer en el arzobispado, en un solo día, en una misma hora, una especie de cacería de indios idólatras para castigarlos de manera ejemplar.

Las diligencias realizadas por el doctor Jacinto no son solo un trámite administrativo para él, convencido de que es necesario conocer el mal para extirparlo, sino también son la constancia, descrita con detalle y buen estilo, de las vivencias que lo hacen reflexionar acerca de milagros, curaciones, ofrendas, predicciones, pronósticos y “prácticas gentílicas”, término que, como puede verse, aparece en más de una ocasión a propósito de los indios. La noción de “gentil” es una herencia europea muy diluida del primer sentido del término sobre el culto que rendían en el imperio romano a los dioses familiares:

[...] gentil se refiere principalmente a todos los habitantes del imperio romano no judíos, o luego convertidos al cristianismo, y cuyo rasgo religioso más importante en sus prácticas es poseer un culto gentilicio, a la *gens*, al conjunto de los antepasados y sus dioses familiares principales (manes, lares y penates). Por eso desde el punto de vista religioso, primero los judíos y luego los cristianos los llamaban “gentiles”. Más tardíamente ya se empleó gentiles para designar a los no cristianos o no convertidos, aunque no tuvieran cultos gentilicios como los romanos (Etimologías de Chile, s/f).

De alguna manera, está presente la noción de una práctica en la que, aunque inadmisibles para el cristianismo, existe un dejo de saber y conocimiento y está rodeada de cierto misterio inexplicable. Lo menciona Pedro Sánchez de Aguilar en su *Informe* con respecto de los autóctonos de Yucatán: “no pueden llamarse ignorantes, ni rudos, ni bárbaros, ni menores”. Se puede entender, entonces, que los cultos supersticiosos tienen algo de conocimiento ancestral. Como lo mencionan Gruzinski y Bernard “la desviación de la creencia que implica este culto supersticioso no pertenece al orden primitivo, sino que está supeditado a las altas civilizaciones, apoyado en el prestigio de la antigüedad” (1992, p. 130).

¹⁰ Este relato ya ha merecido un estudio por parte de Alberto Ortiz (2012, p. 73). Sin duda, es un relato que ejemplifica la inserción de “cuentos” que entremezclan magia, mitología demoníaca y la necesaria represión y castigo de dichas entidades.

Los documentos que tratan sobre el tema de la idolatría y las prácticas supersticiosas elaborados en diferentes zonas del virreinato de la Nueva España tienen puntos en común que revelan la herencia y la mezcla de que son testigos los ministros. Este detallado *Manual*, cuya finalidad era servir en la formación de los ministros de indios, de quienes se esperaba que echaran mano de inmediato para erradicar aquellas idolatrías, nunca fue utilizado para tal fin; su impresión tardía puede ser una razón, además de que no hay registro de un uso práctico o de consulta por parte de los ministros para quienes estaba dirigido. Caso interesante, puesto que gracias a este documento tenemos un registro de las idolatrías y las “prácticas supersticiosas o gentílicas” que, a la vuelta de los años y el devenir histórico, pueden considerarse como tradicionales, tales como las curaciones y los elementos propios para estas, las formas de adivinación, la creencia y el conocimiento de agüeros.

En el prólogo del *Manual*, don Jacinto ofrece una clave de lectura para el presente estudio: él destaca su mayor preocupación cuando menciona que “todo esto lo hacen [los indios] a veces porque los llama su mala inclinación y la tradición que observan de sus antepasados; a veces por lo que les enseñan sus médicos falsos y embusteros, a quien[es] dan tanto crédito”. La tradición de sus antepasados y la vigencia de esta es aquello contra lo que luchan todos los autores de los documentos comentados, y es justamente contra la tradición, entendida como aquel saber que proviene de un pasado remoto y circula en un grupo específico, que lo mantiene en presente. La importancia de la tradición entendida como un ciclo continuo de entrega y recepción se ve reflejada en estas prácticas y creencias que han sido asumidas por los “médicos adivinos”, quienes no solo las siguen realizando, sino que también las enseñan (retransmiten) reconociendo la importancia de una herencia cultural prehispánica.

Las formas de manifestarlas de diferentes maneras, por medio del ritual o la ceremonia o de conjuros o curaciones, para el doctor Jacinto son, todas, idolatrías y supersticiones. Cabe destacar que:

Lo que para Jacinto de la Serna era idolatría, para los indios era una forma de entender lo sagrado y su manipulación. En una perspectiva ortodoxa, la Iglesia católica y sus miembros eran los únicos capacitados para manipular lo sagrado y, por lo tanto, los cultos realizados por los indios no eran lícitos (Ávila y López, 2022, p. 204).¹¹

Aquellos capacitados para realizar esta “manipulación de lo sagrado” son los más perseguidos por idólatras, son viejos naturales que han amalgamado los dos conocimientos y creencias y, por ende, son personas peligrosas. Lo sagrado es fundamental para sostener esta lucha, entendido el término

11 Mencionan, asimismo, que “es el *Manual de ministros* un texto muy completo en la conceptualización de la idolatría, porque incluye tanto la acepción teológica como la dimensión jurídica de la idolatría, al tiempo que también incluye un rico material etnográfico en el que las descripciones de las religiosidades indígenas son ampliamente descritas” (Ávila y López, 2022, p. 205).

como aquello que “por algún respeto a lo Divino es venerable” y como “la cosa que por su destino o uso es digna de veneración y respeto” (*Dic. aut.*, 1739). Así, tan sagrada es la imagen de la Virgen como un ídolo de piedra; ambos objetos son dignos de veneración y devoción. Los indios maestros, viejos o adivinos son parte de estas narrativas en las que se manifiesta lo sagrado por medios sobrenaturales y genera una narrativa del suceso que utiliza recursos y elementos literarios de tradición oral. La diligencia propicia la vivencia y la experiencia que son fundamentales para el registro del documento, el hecho de “ser testigo de vista”:

[...] para apoyar sus acusaciones y sus interpretaciones. La invocación de la experiencia personal es insistente, se vuelve casi ritual: “Todo esto lo experimenté yo [...] y lo demás [...] se lo oí a boca y por eso me atrevo a escribirlo [...] Por la experiencia he visto lo que a mí me ha sucedido”. Se nos dan datos, fechas, lugares, retratos de los culpables, relatos de su existencia, descripciones detalladas de sus prácticas y hasta los términos indígenas que emplean para curar o ejercer otros poderes (Gruzinski, 1992, p. 132).

Si bien la diligencia implica dar fe y testimonio de lo que se está registrando, y de ahí la importancia de destacar los datos, las fechas y los nombres, a la par, quedan plasmados otros recursos retóricos y estilísticos que forman parte del relato que circula en la oralidad —“se lo oí a boca”— y que se va conformando al mismo tiempo que corre de boca en boca. Por lo tanto, estamos frente a uno de los engranajes que conforman el ciclo de la tradición: transmisión-recepción-asimilación-retransmisión/fijación del relato-transmisión. En este engranaje la retransmisión es fundamental y al quedar fija por medio de la letra brinda otra forma de comprender el proceso de tradicionalización de un suceso sobrenatural.

Estas narrativas requieren de la circulación para verse como un producto terminado, que comienza con lo que ha narrado un cercano de confianza. Si atendemos los estudios de Linda Degh sobre la leyenda, es posible inferir que estas narraciones tradicionales viven un proceso: *memorat* o anécdota-*fabulat* o relato del testigo a otro-leyenda o circulación del relato o núcleo de creencia (1999, p. 35). Por ello, me aventuro a mostrar los eslabones de la cadena de transmisión tradicional que ayudan a configurar una narrativa sobre experiencias sobrenaturales en los espacios sagrados. Esta forma de acercarnos al suceso permite delinear una narrativa cercana a la leyenda, que, entre otras de sus características, es un relato acerca del encuentro del hombre con lo sobrenatural.

El idolillo en la iglesia

[...] aunque yo había oído este caso y suceso a diferentes personas, me lo refirió el Licenciado Fernando Ortiz de Valdivia, Beneficiado, que actualmente era de aquel Beneficio Ministro antiguo, y que lo había sido de otros partidos, hombre muy Venerable, y gran Ministro, y de todo crédito, y satisfacción; y a quien los Ministros mozos de aquel tiempo vecinos de su Beneficio venerábamos con todo respeto. Estas cosas, y otras sucedieron en aquel tiempo por aquella comarca, que no las refiero porque esto basta para por ellas regular otros sucesos, y saber el estado, que tenían las idolatrías después de las congregaciones (Serna, 1892).

En el capítulo II, titulado "Del estado que tuvieron los indios en sus idolatrías después de las congregaciones", el doctor Jacinto relata las diligencias previas realizadas en su misma zona por parte de Pedro Ponce, quien "descubre una gran complicidad de idólatras", así como diferentes "ceremonias supersticiosas con el fuego" y algunos "conjuros contra nubes y tempestades". Finalmente, en este contexto de caza de idólatras, cierra con la narración que sirve aquí para reflexionar en torno a lo sagrado novohispano y las narraciones sobre sucesos sobrenaturales.

Es fundamental destacar que el suceso que está por relatar el doctor lo ha oído a diferentes personas, es decir, aunque el ministro dará todo el crédito y validación a su amigo ministro, vemos que primero apela al anonimato de "diferentes personas". Esta forma de dar autoridad a lo que "se dice" y se oye sobre el evento es una característica que perfila un relato tradicional, ya que requiere de una comunidad que lo haga circular y, por lo tanto, vivir.

El género cercano a la leyenda se revela con la presentación anterior, en la que vemos la importancia que da el ministro a lo que ha contado un hombre respetado y de todo crédito, el licenciado Fernando Ortiz, a quien respaldan sus ministros mozos y vecinos de su Beneficio. Él es el principal transmisor del suceso, que comienza así:

Un indio maestro de estas idolatrías del pueblo de Teutenango en uno de aquellos años cercanos a estas averiguaciones, subió una Semana Santa de aquel año a la Sierra Nevada, que sin duda debía de haber ido por el agua, que acostumbraban, o fue de intento a traer un idolillo de los de aquel puesto, para hacer la más insolente iniquidad, que jamás se ha visto, y habiendo mostrado Martes, y Miércoles Santo, les dijo a muchos de los de el pueblo que el Jueves Santo lo habían de poner en el arca del Santísimo Sacramento, y que no lo adorasen, sino a el ídolo; y habiendo tenido maña para entrarlo con unos rosarios, que suelen los indios dar al Ministro para que estén con el Santísimo Sacramento por su devoción: entró pues el ídolo (Serna, 1892, p. 293).

Los indios maestros o indios viejos suelen caracterizarse por sus actos subversivos como rasgo de carácter de estos personajes antagónicos. Y este no es la excepción, pues los datos que el

relato nos proporciona revelan un plan premeditado y llevado a cabo, además de la implicación de otros seguidores que lo respaldan, la tan llamada "complicidad de idólatras", como menciona con encono Gonzalo de Balsalobre en su *Relación de idolatrías*: "por estar los sujetos tan envejecidos en ellas y ellas tan arraigadas en sus corazones" (1892, p. 242), para el caso interesantísimo de Diego Luis, el maestro de idolatrías y sortilegios que es acusado y procesado.

El documento de Gonzalo de Balsalobre comparte con el de Jacinto de la Serna uno de los tópicos principales de estas narrativas, los cerros y las sierras. Sin duda, durante el período de evangelización, las sierras, los cerros y las cuevas se volvieron los referentes espaciales en los que los nativos realizaban sus ofrendas y ceremonias a sus dioses y, por lo tanto, eran lugares endemoniados. Estos espacios profanos requieren de la santificación para cumplir el objetivo de la extirpación, como en el caso que De Balsalobre lleva ante "los Mandones del Beneficio y jurisdicción de Zola", en Oaxaca, cuyo decreto es:

[...] que en el cerro que se refiere en dicha Relación, a donde acuden tantos indios a ejecutar sus idolatrías, y a sacrificar a los Dioses de su Gentilidad, se haga una Ermita. En cuyo Altar se pongan tres Cruces, y se celebre Misa en ella con toda solemnidad dedicándola a la invención de la Cruz, y bendiciendo aquel Sitio, y erigiéndolo como Cementerio, para lo cual se despache comisión en forma (Balsalobre, 1892, p. 242).

En ambos relatos queda de manifiesto que los cerros son los lugares de resguardo de los objetos que estos "maestros en idolatrías" consideran sagrados. Si bien De Balsalobre da más detalles sobre la forma de santificar el espacio profano (cruces, ermita, cementerio), el relato de De la Serna lo menciona como antecedente del ídolo que ha sido traído de la Sierra Nevada e introducido "con maña":

[...] y así como el sacerdote cerró la puerta del arca, su divina Majestad, que no sufrió la insolencia de los filisteos poniendo el arca del testamento junto al ídolo Dagon [...]. Al mismo punto comenzó la iglesia a estremecerse, y temblar tanto, que obligó a los que estaban dentro de la iglesia, a que saliese algunos fuera con el temor de el temblor, porque no se cayese algún pedazo de la iglesia, y viendo, que fuera, y en el cementerio no temblaba, volvieron a entrar, y se reconocía solo en la iglesia era el temblor, y esto duró por espacio de muy gran parte de hora, y cayó una viga del techo, de manera que milagrosamente se detuvo, y suspendió para que no cayese a plomo (porque matara mucha gente) y solo lastimó una pierna a un indio; y viendo esto algunos de los que sabían, que habían entrado el ídolo en el arca del Santísimo Sacramento, se atemorizaron de manera, que algunos de los que lo sabían, lo revelaron; y abriendo la urna hallaron el idolillo de piedra entre los Rosarios, y con esto cesó el temblor de la iglesia (Serna, 1892, p. 293).

En el proceso de escribir un relato cuyo origen es “de oídas” se pierden varios elementos de la oralidad en el camino; sin embargo, se ganan otros recursos estilísticos propios del autor, como las referencias bíblicas. El pasaje bíblico que cita cuenta que durante tres mañanas la imagen de Dagón caía, rostro en tierra, frente al arca y que, finalmente, “la cabeza de Dagón y las dos palmas de sus manos estaban cortadas sobre el umbral; sólo el tronco le quedaba a Dagón” (Libro 1, Samuel 5:1-6). Este suceso bíblico, más que centrarse en el terremoto, de los que hay muchos mencionados en la Biblia,¹² se concentra en la mano poderosa de Dios frente a los ídolos y los idólatras.

Cabe la lectura que lo que ocurre, más que un terremoto selectivo, es que “la iglesia se estremece”, tiembla; es decir, el recinto sagrado y construido específicamente para el culto y la devoción se manifiesta al “sentirse” invadido por otro objeto que con su sola presencia genera dicha reacción, está profanando “la imagen santificada del cosmos” que es la iglesia. Por su parte, el objeto-ídolo que es visto como el elemento profano desde lo cristiano es igualmente sagrado desde la mirada de los naturales que lo han llevado para ofrecerle su devoción, y son testigos de la fuerte reacción que genera. Estamos, entonces, frente a una manifestación de lo sagrado, una hierofanía. A decir de Mircea Eliade, “el término de hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra” (2005, p. 15).

Esta manifestación de lo sagrado, independientemente de si es católico o prehispánico, muestra una “realidad sobrenatural” —siguiendo a Eliade— dentro del relato y que funciona fuera de él en favor de una de las dos visiones: la narración termina con un castigo (indio lastimado) y una confesión (revelar al ídolo). Se cumple la función ejemplarizante de la leyenda y que es necesaria desde la perspectiva de los ministros, aunque, de paso y sin pretenderlo, también deja de manifiesto el poder del objeto ídolo sagrado que es la causa del estremecimiento del recinto.

Considero interesante destacar y dialogar con la conclusión a la que llega la investigadora Silvia Rocha respecto a este caso:

En el relato se establece, asimismo, un vínculo entre lo milagroso —la contención de las vigas y la suspensión del terremoto— y la santidad, simbolizada en sus objetos de devoción —los rosarios y el arca del Santísimo Sacramento—. Aspectos como el hallazgo del ídolo, la irrupción del temblor, el pecado de ocultar cosas a Dios y, un castigo, afectando en particular al indígena, ponen de manifiesto la supuesta naturaleza portentosa de los nativos, frente a las virtudes milagrosas del espacio divino. La confluencia de la idolatría y el credo en un mismo lugar provoca, según De la Serna, rupturas en ambos imaginarios, el cristiano y el indígena. Esto, porque

12 Números 16:31-34, temblor selectivo; 1 Samuel 14:15, el temblor que sintió Jonatán, hijo de Saúl; 1 Reyes 19:11, el terremoto que permitió el profeta Elías; Mateo 27:51, la crucifixión de Cristo; Mateo 28:2, la resurrección de Cristo; Lucas 21:11, la profecía de Jesucristo; Hechos 16:26; Éxodo 19:10-24; Apocalipsis 6:12.

los actos del maestro de indios son comprendidos como pecados y desvíos del catecismo, mientras los nativos se resisten a aceptar los atributos asignados a las prácticas y a los espacios cristianos (Rocha, 2019, p. 26).

Lo milagroso se manifiesta no solo con la contención de la viga, sino también con el estremecimiento mismo del recinto, pues el cese del temblor no ocurre hasta que el ídolo es expulsado, lo cual reafirma su poder como objeto sagrado. Sin entrar en la categorización conceptual de lo portentoso solo adjudicado a los nativos, puesto que la manifestación es igualmente misteriosa e impactante para “ambos imaginarios”, cabe añadir que esa comprensión de “los actos del maestro indio” de la que habla Rocha no se puede asegurar, ya que el castigo inmediato al indio y la confesión como medio de salvación son valores cristianos que el mismo relato busca fomentar, es la moraleja que hace funcional a la narración y la razón por la que el ministro no duda en tomar para dar argumentos tanto la pervivencia de la idolatría como el portento manifestado por la casa del Señor. Una narración que toma a su favor la circulación oral y su consabida difusión para sus propios fines tanto de extirpación como de difusión de milagros.

Debido a la naturaleza de los documentos que se han expuesto a lo largo de este estudio, cuyos objetivos van encaminados a la tarea de la extirpación, los relatos entresacados, ya sea de un manual para los ministros, una relación de procesos contra indígenas o un tratado que busca extirpar el mal conociéndole, no forman parte propiamente del género de la literatura hierofánica, término usado por Antonio Rubial.

Las narraciones hierofánicas novohispanas proceden de modelos literarios nacidos en Europa, pero enriquecidos con los colores de un rico folclore local. Su información procede de textos manuscritos, solicitados a menudo por los autores a los sacristanes de los santuarios, de los exvotos, en que se pintan y se narran brevemente numerosos prodigios y, sobre todo, de la tradición oral (Rubial, 2008, p. 24).

En el caso del relato sobre el ídolo, es parte de un documento cuya finalidad es servir de manual para realizar la tarea de extirpación y castigo de idólatras; pero, como se ha visto, podríamos estar frente al engrane del ciclo de la tradición oral donde la retransmisión es fundamental. Considero que esta (como otras narraciones) se puede englobar dentro de las hierofanías que se cuentan de boca en boca que aparecen en múltiples documentos de la época que no pertenecen propiamente a la divulgación de estos sucesos.

Otro ejemplo, ya no de la manifestación de un recinto, sino de otro objeto considerado sagrado, se encuentra en el *Informe contra idolorum*, de Pedro Sánchez de Aguilar, quien, dicho sea de paso, utiliza recursos estilísticos que enriquecen el documento. Él menciona sobre las “Vírgenes que sudan” lo siguiente:

Y no vendrá fuera de propósito para saborear en algo este prolijo informe, traer a la memoria lo que leí este año de 1613 en un librito de la expulsión de los Moros de España, que escribió el Licenciado Aznal, Cura en un lugar de Aragón, el cual cuenta, que al tiempo que se repartieron los Moros de Granada en toda España, en cuyas guerras murió el señor Don Alonso de Aguilar, de quien descende el señor Marques de Priego, cabeza de la Casa de Aguilar de Écija; sudó una imagen de la Virgen santísima en tanta cantidad, que cogieron de este sudor una redoma, la cual se guardó y conservó por más de cien años por reliquia milagrosa, y los devotos cristianos pedían una gota de esta santa agua en algodones para las enfermedades de los ojos, y oídos (1892, p. 80).

Don Pedro Sánchez sabe del relato sobre esta Virgen gracias a “un librito” relativo al momento histórico de la reconquista. La narración sirve, en el libro, para dejar evidencia de los milagros de la Virgen y de la importancia de las reliquias. La manifestación de lo sagrado del objeto ocurre por medio de un fluido corporal, es decir, el objeto-imagen segrega un producto que se vuelve igualmente sagrado. No ahondaré en la historia y las historias de las reliquias,¹³ que trabajo en otro estudio. Me interesa destacar que el ejercicio de validación del suceso sobrenatural es la inversa, del relato escrito a lo escuchado:

Y lo mismo sucedió en esta ciudad de Mérida el año de 1592, que habiendo enviado a México la santa Imagen, que está en la Puerta del Perdón, tras el Coro de la Iglesia Catedral de esta ciudad de Mérida; a renovarla a México, al tiempo que la sacaron del cajón en que venía en casa de un devoto Mayordomo suyo, llamado Gerónimo de Castro, hallaron la santa Imagen con mucho sudor en el rostro; y comunicándome el caso los que lo vieron, me parece atribuirlo al nuevo barniz que le pusieron en México, y no a milagro; y después que leí el libro que refiero del Licenciado Aznal, lo atribuyo a milagro y sentimiento de la Madre de Dios, de que la volviesen a este Obispado, donde la ley santísima de su divino Hijo estaba, y había de ser menospreciada de aquestos Indios idólatras. Y ahora pocos años ha sudado otra santa imagen de la Madre de Dios en la Parroquia de Santa Ana, extramuros de esta ciudad de Mérida, lo cual no vi, pero fue muy público y notorio, como lo dirán el Cura y los que lo vieron (Sánchez de Aguilar, 1892, p. 80).

El caso de Sánchez de Aguilar destaca lo público del suceso y recurre a la historia para validarlo como milagro. Además, brinda la oportunidad de mostrar el proceso de circulación de un suceso sobrenatural; primero, porque es un relato que está rememorando: él escribe en 1613 lo que le comunicaron en 1592. Segundo, el carácter oral en que está sustentada la narración: el propio autor afirma que le comunicaron el primer caso y que fue “muy público y notorio” el segundo, el que remata,

13 Antonio Rubial (1997), en su texto “Nueva España, una tierra necesitada de maravillas”, reflexiona acerca del tema de las reliquias y concluye: “Qué lejos se veía para esas fechas la época en que la Nueva España no estaba santificada aún con la presencia de las reliquias de sus propios hijos. Durante 150 años habían florecido en ella hombres y mujeres cuya vida, virtudes y prodigios asombraban, y a los cuales se les pedían milagros, a pesar de no estar canonizados. A lo largo de ese tiempo, una rica literatura hagiográfica mostraba que los criollos estaban orgullosos de su tierra, paraíso fértil en santidad, y de los frutos humanos que ella producía” (p. 56).

además, con el testimonio oral del cura y de los “que lo vieron”. Las narraciones sobre alguna hierofanía cumplen una función evangelizadora y se perpetúan gracias a la transmisión oral. En el caso del ídolo de piedra, se lo han contado al ministro de la Serna y él mismo afirma haberlo escuchado a otros. Por lo tanto, las hierofanías generan un tipo de relato oral cercano a la conformación de la leyenda de tradición oral.

Comentarios finales

Las narraciones acerca de la manifestación de lo sagrado y que corren de boca en boca se quedan registradas con los datos y las señales que brindan los autores de los documentos aquí revisados. Además de ser otra expresión de la “síntesis ideológica” de la que habla José Luis González (2006), forman parte de la tradición sobrenatural propia de la época, que muestra sus particulares mecanismos de supervivencia en la transmisión oral, la cual queda registrada por mano de quien pretende extirparla, con lo que se perpetúa una herencia que configura parte del pensamiento y del imaginario novohispanos en torno a lo sobrenatural.

Gracias al diálogo que se estableció entre el *Manual de ministro* y sus predecesores se ha mostrado un panorama general de las narrativas que se generaron durante el período de extirpación de idolatrías. Aunado a esto, al poner dicho diálogo bajo la lupa de la tradición oral se logra un acercamiento y comprensión de la herencia cultural novohispana por medio de la palabra.

Las diligencias fueron la tarea primordial para lograr el registro de este armazón ideológico formado por ambos *ethos*. Gracias a ellas y su testimonio contamos con narraciones y relatos sobre el tema de la creencia en general y en particular acerca del fenómeno de las manifestaciones de lo sagrado y las narrativas sobrenaturales que se nutren de elementos de la tradición oral, con lo que se muestra la dinámica de la tradición y la fuerza de la transmisión oral.

Las narrativas de los ministros revelan, por un lado, un imaginario de la época, que está asociado a los resabios de la cultura prehispánica heredada y que circula en la cotidianeidad junto a lo milagroso e inexplicable. Por otro lado, el engranaje de la transmisión, dentro del ciclo de la tradición, donde el mensaje que corre de boca en boca es fundamental para comprender la dinámica misma de esta *traditio*, la cual ha generado sus propios y particulares mecanismos de supervivencia, como vimos en la transmisión oral entre ministros, respaldada por la *vox populi* y validada por la confianza plena en el transmisor-testigo del suceso. Aunque quedan registradas por medio de la letra y la visión ceñida a la formación teológica de sus autores, las narrativas son muestra de la configuración del pensamiento e imaginario novohispano en torno al hecho sobrenatural y tradicional.

Referencias

- Albiez-Wieck, Sarah y Ponce, Pedro. (2009). *Die "Breve relación" des Pedro Ponce de León: ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko; con un amplio resumen en español*. Shaker Verlag. <https://ixtheo.de/Record/600521575?sid=238087882>
- Anales del Museo Nacional de México. (1900). 1900: *Primera época (1877-1903) Tomo VI. Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486>
- Ávila, Víctor Manuel y López, Cecilia. (2022). Idolatría en el Manual de ministros de indios de Jacinto de la Serna. *Estudios de Historia Novohispana*, (66), 185-212. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.66.77697>
- Balsalobre, Gonzalo de. (1892). Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca. [1654]. *Anales del Museo Nacional de México. 1900: Primera época (1877-1903). Tomo VI: Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486> [Disponible también en Francisco del Paso y Troncoso. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo I*. Fuente Cultural de la Librería Navarro].
- Degh, Linda. (1999). ¿Qué es la leyenda después de todo? En Martha Blache (comp.), *Folklore urbano: vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales* (pp. 19-66). Ediciones Colihue.
- Diccionario de autoridades*. (1739). Superstición. Disponible en Real Academia Española. <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Eliade, Mircea. (2005). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Etimologías de Chile. (s/f). Etimología de Gentil. <https://etimologias.dechile.net/?gentil>
- Feria, Pedro de. (1899). Relación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos. [1584]. *Anales del Museo Nacional de México. 1900: Primera época (1877-1903). Tomo VI: Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486> [Consultado también en Francisco del Paso y Troncoso. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo II*. Fuente Cultural de la Librería Navarro].
- González, José Luis. (2006). Sincretismo e identidades emergentes: el Manual de Jacinto de la Serna (1630). *Dimensión Antropológica*, 38, 87-113. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/3071>
- Gruzinski, Serge y Bernard, Carmen. (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica.

- Gruzinski, Serge y Solange, Alberro. (1979). *Introducción a la historia de las mentalidades*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gubler, Ruth. (2013). El Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán. *Estudios de Cultura Maya*, 30, 107-138. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2007.30.624>
- Ortiz, Alberto. (2012). *Diablo novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Universitat de Valencia.
- Paso y Troncoso, Francisco del. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (Tomos I y II). Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- Ponce, Pedro. (1892). Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. *Anales del Museo Nacional de México. 1900: Primera época (1877-1903). Tomo VI: Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486> [Disponible también en Francisco del Paso y Troncoso. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo II*. Fuente Cultural de la Librería Navarro].
- Quezada, Noemí. (1980). Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías. *Tlalocan*, 8, 323-354. <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/234>
- Rocha, Silvia Juliana. (2019). *Milagros y portentos: evento, corporalidad y etnicidad en la Nueva España*. Washington University in St. Louis, Arts & Sciences Electronic Theses and Dissertations. <https://doi.org/10.7936/g5tr-7p83>
- Rubial, Antonio. (2020). *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial, Antonio. (2008). Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana. *Historias*, 69, 121-132. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/2296>
- Rubial, Antonio. (1997). Nueva España, una tierra necesitada de maravillas. *Historias*, (37), 41-58. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/13903>
- Ruiz de Alarcón, Hernando. (1892). Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España. [1629]. *Anales del Museo Nacional de México. 1900: Primera época (1877-1903). Tomo VI: Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486> [Disponible también en Francisco del Paso y Troncoso. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo II*. Fuente Cultural de la Librería Navarro].

- Sánchez de Aguilar, Pedro. (1892). Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán. [1613]. *Anales del Museo Nacional de México. 1900: Primera época (1877-1903). Tomo VI: Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486> [Disponible también en Francisco del Paso y Troncoso. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo I*. Fuente Cultural de la Librería Navarro].
- Serna, Jacinto de la. (1892). Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. [1656]. *Anales del Museo Nacional de México. 1900: Primera época (1877-1903). Tomo VI: Idolatrías y supersticiones de los indios*. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/issue/view/486> [Disponible también en Francisco del Paso y Troncoso. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo II*. Fuente Cultural de la Librería Navarro].
- Valdés, Ana Silvia. (2017). *Tras los pasos de Jacinto de la Serna. Un perseguidor de idólatras novohispano*. Editorial Académica Española.
- Zamora, María Jesús. (2014). Tratados reprobatorios y discursos antisupersticiosos en la España del Renacimiento. En Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), *Señales, portentos y demonios: la magia en la literatura y la cultura españolas del renacimiento* (pp. 185-200). Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.