

Poblaciones indígenas e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos coloniales, siglos XVI-XVIII

**Indigenous populations and ecclesiastical institutions
in the Ibero-American worlds, 16th-18th centuries**

Nelson Castro Flores

Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

nelson.castro@ubo.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5539-1991>

Gerardo Lara Cisneros

Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México

glc@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-0427>

Carolina Odone Correa

Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

modoneco@uc.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9999-8955>

Entre los siglos XVI y XVIII, las instituciones eclesiásticas impactaron en las dinámicas socio-culturales de las poblaciones indígenas en los mundos ibéricos coloniales. ¿Por qué instituciones eclesiásticas y no Iglesia colonial?

El énfasis que se coloca en las instituciones eclesiásticas retoma los cuestionamientos planteados a la concepción de la Iglesia como entidad jurídica-política diferenciada en las

sociedades del Antiguo Régimen. De acuerdo con Di Stefano, en estas:

“el poder temporal y el espiritual estaban orientados hacia un mismo fin, que podía desglosarse en dos planos: la cohesión de la comunidad por medio del gobierno y de la justicia —civil y eclesiástica— en el plano terrenal (para la generación presente) y la salvación de las almas en el plano sobrenatural/sacramental (en la perspectiva de la eternidad)” (Di Stefano, 2012: 202).

En la práctica, agrega Di Stefano, ambos poderes asumieron funciones que, desde una comprensión actual, podían corresponder indistintamente a uno u otro gobierno. Pero esto no puede conducir a la consideración de que se trata de sociedades de órdenes diferenciados. Al respecto Antonio Manuel Hespanha(2002) señaló que, “en una sociedad bien gobernada, esta participación [del poder] debía traducirse en la autonomía político-jurídica (*iurisdictio*) de los cuerpos sociales” (Hespanha, 2002: 69).

Las instituciones eclesiásticas formaron parte de esos cuerpos sociales y fueron gravitantes en los procesos de disciplinamiento social (Palomo del Barrio, 1997) en la Península y en el Nuevo Mundo. En el caso de la situación colonial, este disciplinamiento no se puede separar de los procesos de cristianización que experimentaron las poblaciones indígenas, generándose dinámicas de resistencias, negociaciones y apropiaciones que confluyeron en la configuración de cristianismos conversos caracterizados por nuevas modalidades devocionales o de intercambios simbólicos (Abercrombie, 2006; Castro, 2021; Gose, 2008; Lara, 2013; Mills, 2007; Penry, 2020; Quispe, 2017; Rubial, 2020; Stresser-Péan, 2013; Tavárez, 2012).

Una larga tradición historiográfica ha insistido en la perspectiva de una implantación de las instituciones castellanas en los territorios incorporados a la monarquía, descuidando el dinamismo que se observó en la praxis jurisdiccional indiana (Barriera, 2019). A esta perspectiva no estuvo ajena la historiografía eclesiástica como se puede apreciar en Emilio Lissón Cháves o en Rubén Vargas Ugarte, e

incluso en autores recientes, como Ramón María Serrera, quien insiste “que la organización eclesiástica de las nuevas tierras fuera un trasplante fiel de la estructura diocesana peninsular y que esta, a su vez, reprodujera en el Nuevo mundo con fidelidad el mapa de las demarcaciones político-administrativas” (Serrera, 2011: 199). En los últimos años, los avances de la historia legal han permitido romper con esta perspectiva, enfocándose en los desarrollos normativos que experimentaron las instituciones eclesiásticas en el Nuevo Mundo y los aportes que realizaron al “derecho indiano” (Albani, Danwerth y Duve, 2018; Danwerth, Albani y Duve, 2019). Asimismo, la investigación ha puesto en escena una serie de instituciones indianas tanto en el ámbito civil como eclesiástico: las protectorías de indios (Cunill 2012, 2020), las visitas de idolatrías (Cordero, 2016), las cátedras de lenguas de la tierra (Castro e Hidalgo, 2022; Durston 2019: 127-162), el provisorato de indios (Lara, 2016a), entre otras.

Para comprender las relaciones e interacciones entre las poblaciones indígenas y las instituciones eclesiásticas en este dossier se destacan

tres ejes temáticos: la configuración de instituciones eclesiásticas, las persecuciones de la heterodoxia y las modalidades que asumió el cristianismo en las poblaciones indígenas.

En el primer eje temático, un conjunto de trabajos permite una aproximación a la casuística de las instituciones eclesiásticas. Carlos Hinestroza en “Y se guarde con ellos las leyes y ordenanzas para su buen tratamiento”: fray Tomás Ortiz, un caso ilustrativo del oficio de protector de indios en la gobernación de Santa Marta, 1529-1531” explora la experiencia temprana de la protectoría de indios en la gobernación de Santa Marta. Se trató de una institución asociada a la jurisdicción episcopal, pero que, por diversas circunstancias, fue también ejercida por otros religiosos. En Santa Marta, la protectoría se enfrentó a una serie de obstáculos para su implementación y tuvo que sortear los vacíos jurisdiccionales presentes en las disposiciones reales. Un aspecto que evidencia no solo la lenta y dificultosa configuración de estas instituciones, sino que también la estrecha vinculación entre el nombramiento en el oficio y los alcances jurisdiccionales del cargo.

El problema de los límites jurisdiccionales fue constante en el espacio colonial. Rosalba Piazza en “María Sánchez y Fray Francisco Núñez de la Vega. Una India y su Obispo: Inquisición y Confesión”, indaga en los problemas jurídicos que abrió el proceso contra un grupo acusado de hechicería en el que había indígenas y mestizos. El prelado insistió en que se les juzgaba por el delito de superstición, sortilegio, idolatría y hechicería sobre el cual tenía una indiscutible jurisdicción.

Un problema temprano que experimentaron las diócesis fue el de asegurar los recursos necesarios para la manutención de la mesa capitular. Pedro Guibovich en “La controversia de los diezmos en el virreinato del Perú en el siglo XVI” demuestra que el cobro de los diezmos a la población indígena, indispensable para el financiamiento de la mesa capitular, abrió una serie de disputa en la corte virreinal, en el clero y en el Consejo de Indias. En esta controversia, los indígenas no fueron meros espectadores, pues recurrieron a la Audiencia para detener un cobro que juzgaban contrario a sus intereses y derechos.

El reforzamiento del poder episcopal, impulsado por Trento, tuvo que enfrentar la pretendida autonomía corporativa del cabildo catedralicio. Alexandre Coello de la Rosa en “En esta tierra todo es frialdad de espíritu”: Fray Miguel García Serrano, arzobispo de Manila, OSA (1620-1629)” analiza el gobierno del obispo fray Miguel García Serrano y sus enfrentamientos con el cabildo catedralicio y otras autoridades en Filipinas. El cabildo catedralicio se mostró renuente a ceder la jurisdicción del arzobispado en sede vacante, oponiéndose a la bula que disponía que a la tercera sede vacante la jurisdicción pasaba al obispo más antiguo de la arquidiócesis. En estos conflictos se deja entrever el peso de los vínculos personales en el control del cabildo catedralicio y la influencia de los capitulares en la sociedad filipina. También hubo que enfrentar a un clero parroquial conformado por religiosos que desconocían la jurisdicción del arzobispo. En la década de 1620, la bula *Inescrutabili Dei Providentia* sometió a las órdenes religiosas a la jurisdicción episcopal. Esto permitió al arzobispo visitar cada una de las parroquias de su diócesis, domeñando a un clero parroquial renuente a reconocer la

jurisdicción episcopal. Las visitas episcopales fueron un instrumento imprescindible para la reforma del clero y la feligresía.

En el siglo XVIII, los prelados indianos impulsaron una serie de proyectos de reformas dirigidos a la población indígena. María Teresa Álvarez-Icaza en “La política de Manuel Rubio y Salinas hacia la población indígena del arzobispado de México: justicia, castellanización y cofradías (1749-1765)” analiza algunas medidas reformistas implementadas por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas en materia de justicia eclesiástica con el provisorato de indios, los proyectos de castellanización de la población indígena o la reforma de las cofradías. Aunque estos proyectos tuvieron antecedentes en el siglo XVI, en el gobierno del arzobispo Manuel Rubio y Salinas hubo los operarios y los mecanismos para implementarlos. En cierta medida, estos proyectos fueron continuados por los sucesores del arzobispo en un período conocido por las amplias reformas impulsadas desde la metrópoli.

A fines de la década de 1740, las órdenes religiosas fueron marginadas de la institución

parroquial por lo que el clero secular asumió los curatos que hasta entonces tenían como rectores a religiosos. La medida se aplicó primero en las arquidiócesis de México y Lima, para después extenderse a las demás diócesis americanas (Brading, 1994; Aguirre, 2008; Álvarez-Icaza, 2015a). Pero esto no implicó la retirada de las órdenes religiosas, pues en este período la actividad misional se concentró en aquellas poblaciones consideradas infieles. María Teresa Álvarez-Icaza ha planteado que en Sierra Gorda coexistieron un proyecto misional y uno de colonización civil que fueron apoyados por el Estado “porque parecía que su presencia simultánea era necesaria para un buen aprovechamiento de los recursos y para garantizar el flujo de las mercancías” (Álvarez-Icaza, 2015b: 239).

La expulsión de los jesuitas planteó el problema respecto del estatus de las misiones que estaban a su cargo. En algunos casos, como en Mojos y Chiquitos, las misiones fueron consideradas parroquias y entregadas al clero secular para su administración. En Chile, las misiones pasaron a manos de los franciscanos pues se consideró que seguían siendo

misiones vivas. Pía Poblete en “Franciscanos en Valdivia, Chile (1769-1848). Prácticas de conversión y la civilización al interior de las misiones huilliches” analiza las dinámicas de cristianización de la población huilliche, observando una continuidad entre el período colonial y la primera mitad del siglo XIX. En estas misiones, sostiene la autora, se entretejieron prácticas de conversión y de civilización, “inculcando categorías de percepción, principios de visión y división que hicieran posible los actos de sumisión, de obediencia, creando cuerpos dóciles para escuchar las “llamadas al orden”.

El segundo eje temático de este dossier se refiere a uno de los asuntos fundamentales en el tema de la religiosidad de los indios coloniales y las instituciones, es decir, la manera en que la institución eclesiástica y la Corona enfrentaron las peculiares expresiones “católicas” de los indios, mismas que fueron interpretaciones locales de naturaleza cultural híbrida, y a las que las autoridades eclesiásticas y reales no dudaron en calificar como supersticiones idolátricas. La conversión al catolicismo de los pueblos americanos fue un proceso doloroso

y plagado de avances y retrocesos. Fue una empresa de proporciones descomunales por la extensión del territorio que abarcó (pletórico de contrastes geográficos y ecológicos), así como por la variedad y diversidad cultural y lingüística de los pueblos que involucró. Una obra de tales dimensiones, en la que intervinieron tantas personas, instituciones y a lo largo de tres siglos no podía ser más que compleja y dispareja. A menudo, estos ejercicios de conversión derivaron en evangelizaciones inconclusas o superficiales (Lara, 2016: 464). De hecho, lo más apropiado sería hablar no de un proceso de evangelización, sino de evangelizaciones pues las características del mismo variaron mucho entre una región y otra, o entre una época y otra. No fue un proceso homogéneo, ni terso; por el contrario, fue una tarea que evolucionó por tiempos y espacios disímolos, pero que, invariablemente, fue traumática para las partes involucradas, en especial para aquellos que fueron forzados a abandonar sus antiguas creencias.

Los primeros años de evangelización fueron muy prometedores y estuvieron sembrados de optimismo ante los bautizos masivos, tanto así

que, en cuestión de unas cuantas décadas se logró una masiva incorporación de millones de indios a la ecúmene cristiana, muchos de esos procesos de cristianización derivaron en formas de expresión religiosa que en no pocas ocasiones resultaron insatisfactorias tanto para las autoridades eclesiásticas (Taylor, 1989) como para los funcionarios coloniales, debido a que las nuevas expresiones de religiosidad nativa (Gruzinski, 1991) a menudo tenían formas cristianas pero sus contenidos o significados simbólicos estaban vinculados a las antiguas religiones indígenas (Castro, 2021).

A los ojos de occidentales, esas expresiones religiosas de los indios eran resultado de la acción del demonio y fueron calificadas como “idolatrías”; es decir, formas culturales que rendían adoración a dioses falsos o de plano a objetos como ídolos de piedra o madera (Bernand y Gruzinski, 1992). Entonces, la “guerra entre el bien y el mal” que los cristianos habían iniciado hacía siglos contra judíos, musulmanes y practicantes de otras religiones, o contra aquellos conversos que se empeñaban en mantener algunos rasgos de sus creencias originales, continuó con un

nuevo capítulo americano. La evangelización fue una labor lenta y compleja que estuvo cargada de violencia, intentos de comprensión intercultural, negociaciones y conflictos que, no obstante sus altibajos, terminó por transformar a la mayoría de los millones de naturales americanos, muchos de ellos se convirtieron en sinceros católicos, aunque en su mayoría, con el pesar de las autoridades eclesiales, “al final del día”, resultaron cristianos muy poco ortodoxos, que en muchas ocasiones fueron calificados como ídólatras. William Taylor ha definido a estos pueblos de indios evangelizados como “buenos cristianos, pero malos católicos” (Taylor, 1999).

Si bien la adopción del cristianismo por parte de los indios americanos aún se encuentra en curso, lo cierto es que semejante fenómeno de larga duración ha interesado mucho, y desde hace muchos años, a historiadores y antropólogos (Aguirre Beltrán, 1992a, 1992b; Del Río, 1992; Wachtel, 1985). A pesar de que las afinidades y convergencias entre ambas disciplinas son evidentes, también lo es que no siempre han marchado en la misma dirección, en parte ello se debe a que sus herramientas

teóricas y conceptuales han sido divergentes. Por un lado, la historia ha privilegiado el estudio de los procesos desde sus propias historicidades; en contraste, la antropología ha fijado su atención en los estudios locales con la intención de alcanzar explicaciones estructurales (Viazzo, 2003). Con frecuencia, los historiadores han manifestado su incomodidad con la preferencia de la sincronía sobre la diacronía de los antropólogos, en tanto que éstos reclaman cierto etnocentrismo de aquellos (Burke, 2000, 2006), pero a pesar de sus mutuas reticencias, ambos enfoques han contribuido a profundizar la interpretación de los conflictos culturales que la conquista significó.

En Hispanoamérica colonial, así como en todos los territorios colonizados por España y Portugal, la prohibición de idolatrías entre los colonizados fue un asunto de relevancia para la Corona y para la Iglesia, ya que de ello dependía la justificación de la conquista como una empresa necesaria para salvar las almas de los infieles. Así, España asumió que su misión histórica era evangelizar a los indios y con ello salvaguardar sus almas. Este rubro

fue central en las relaciones hispano-indias, y el principal móvil ideológico detrás de la conquista y colonización (Lara, 2016b).

La Iglesia de la Europa medieval calificó las prácticas religiosas no cristianas como supersticiones idolátricas, es decir como una traición a Dios, ya que se rendía falsa latría a un ser u objeto que no era el “único Dios verdadero”. La Iglesia Católica indiana de los siglos XVI y XVII aplicó el mismo mecanismo descalificador a las religiones de los indios americanos. A los ojos de los eclesiásticos de aquel entonces (Agustín de Hipona, 1965), las religiones de los indios americanos eran supersticiones producto del engaño que el demonio había ejercido sobre los naturales ante la ausencia de la Iglesia antes de la llegada de los europeos (Suárez, 1856-1878, 1859).¹ Los orígenes de dicha posición se pueden rastrear hasta San Agustín (siglos III y IV), quien sentó las bases de la teoría cristiana sobre las supersticiones y la idolatría. Los planteamientos agustinianos sobre el tema guiaron el pensamiento católico durante mil años (Campagne, 2002). Fue hasta el siglo XIII, que el dominico Santo Tomás de Aquino (1959) hizo importantes ajustes al

tema al introducir el tema de la conciencia y la voluntad como factores determinantes en el dolo detrás de una práctica o creencia supersticiosa (Beuchot, 1989, 1992). Esto abrió paso a la escritura de manuales contra las supersticiones, de los que el de Nicolau Eimeric (1983) fue uno de los más famosos e influyentes.

Posteriormente, frente al peligro que representaba el avance de los protestantes y ante el enorme reto que significaba la evangelización americana, el Concilio de Trento (1545-1563), planteó la analogía de Jesucristo como redentor bondadoso, pero al mismo tiempo como juez supremo. Esto reafirmaba la idea de que, al ser justo y verdadero, el modelo a seguir era Cristo, pues todo lo que de él emanaba era digno. El Concilio de Trento enfatizó el cuidado de la ortodoxia y las costumbres, por ello fortaleció la figura episcopal, restituyéndole varias de sus facultades perdidas con el establecimiento del Santo Oficio en el siglo XIII, y en otros momentos. Para ello, se dotó a los obispos de dos herramientas principales: la visita episcopal cuyas disposiciones eran incontestables (Cordero, 2016); y el foro judicial,

por lo que los obispos eran —a semejanza de Cristo— supremo juez y legislador al interior de sus respectivas diócesis (Traslosheros y Zaballa, 2010). El Concilio de Trento buscó preservar la ortodoxia y por ello intensificó los mecanismos de persecución de las supersticiones y herejías fortaleciendo al Tribunal del Santo Oficio e impulsando los innovadores modelos educativos de la Compañía de Jesús como eje de una nueva promoción cristiana. Esta misión fue el corazón de la argumentación moral, teológica y jurídica que sustentó el régimen colonial en Hispanoamérica para la Corona española (Lara, 2017). En conclusión, el Concilio de Trento impulsó el combate frontal en contra de las herejías y supersticiones.

En suma, se consideraba que toda superstición implicaba un pacto con el Diablo en contra de Dios y su Iglesia, pero cuando este pacto se hacía con plena conciencia del mismo y por voluntad del pactante, se le llamó intencional o explícito, y era un pecado mortal; en contraste, cuando el pactante establecía este pacto bajo un engaño, o por ignorancia, se consideraba que había procedido involuntariamente, y por lo tanto sin dolo. A este tipo

de pacto se le llamó implícito (sin intención expresa), y era considerado una falta hasta cierto punto venial. Esta diferenciación fue fundamental para el caso de las idolatrías de los indios americanos, pues, aunque hubo algunas opiniones contrarias, se consideró que las idolatrías de los indios eran el resultado del engaño al que el Diablo los tenía sometidos debido a que la Iglesia y su evangelización no habían llegado a América sino hasta la llegada de los españoles (Lara, 2016b).

Sin embargo, la consideración de que la idolatría de los indios americanos (neófitos en la fe cristiana), debía ser vista como un pecado venial, no fue ni automática, ni unánime. Para muchos evangelizadores, y para no pocas autoridades del rey, los indios eran mentirosos y perversos, pues según decían estos críticos, los naturales se aprovechaban de la protección que las leyes de indias y el derecho canónico indiano les brindaban, para continuar con sus idolatrías y con todo tipo de abusos. Y es que, ante los ojos de la Corona, y de la Iglesia (por lo menos durante los siglos XVI y XVII), los indios americanos difícilmente podrían abandonar el estatus de gente menor, o de

personas miserables (como jurídicamente se les llamaba entonces a las personas necesitadas de la protección del rey por ser ellos mismos, incapaces de defenderse a si mismos).

La condición jurídica de miserabilidad de los indios americanos (Castañeda, 1971; Llaguno, 1983; Cunill, 2011; Duve, 2011) generó una legislación protectora (el rey debía cobijarlos legalmente), y una política paternalista que fue dominante hasta mediados del siglo XVIII, cuando la nueva corriente de la economía política, combatió la idea de minoría de edad de los indios, e impulsó reformas para que los indios fueran considerados vasallos completos del rey, pues ya habían pasado más de dos siglos desde que comenzaron a ser evangelizados (Portillo, 2007). Entonces, las supersticiones de los indios, entre ellas las idolatrías, fueron consideradas más un resultado de la deficiente evangelización, que resultado de la acción del Diablo (Zahino, 1996, 1999). En general puede decirse que durante los siglos XVI y XVII, las supersticiones de los indios americanos, entre ellas la idolatría como la peor de todas, fueron consideradas producto del engaño del Diablo, quien se había aprovechado para hacerlos sus

prisioneros debido a que la Iglesia no llegó a ellos sino hasta el siglo XVI. En contraste, en el siglo XVIII, se pensaba que, si los indios persistían en sus prácticas supersticiosas a pesar de los más de dos siglos de evangelización, se debía a la deficiente evangelización que habían recibido y no a su incapacidad intrínseca de entender la religión cristiana. Es decir, en el siglo XVIII, en especial en su segunda mitad, la superstición de los indios, y en particular su idolatría, dejaron de ser vistas como resultado de la acción del Demonio, para ser consideradas producto de la ignorancia en que se encontraban sumergidos por la Iglesia (Lara, 2016a).

En este sentido, el artículo de Victor Ávila y Cecilia López Ridaura, que forma parte de este *dosier* se ocupa de discutir el concepto de idolatría que imperó entre los evangelizadores y teólogos del siglo XVI en el territorio novohispano. Una de las virtudes de este trabajo es que explora con detenimiento las diferentes posturas y procederes de varios evangelizadores y autoridades coloniales frente a este pecado entre los indios. Sin duda, se trata de un texto necesario para abrir

paso a la discusión filosófica y teológica del concepto, pero también para constatar los resultados judiciales de esto entre la población amerindia. Además, con ello se abre paso a varias contribuciones de este volumen, nos referimos a los artículos de Natalia Silva, de Javiera Carmona, de Rosalba Piazza, de Pedro Guivovich, de Enrique Cruz, de Jorge Hidalgo, y Camila Mardones, así como al de María Teresa Álvarez-Icaza.

Natalia Silva se ocupa de mostrar un muy interesante caso en que se muestra a unos indios denunciando, persiguiendo y castigando a otros indios a los que se les acusaba de idólatras. Este fenómeno pareciera eco de otros casos en los que, debido a alguna disputa por el control del cabildo local, o por alguna herencia o hasta algún pleito de faldas, unos indios denunciaban a otros como idólatras. En este sentido, las acusaciones por idolatría se convirtieron en verdaderas armas políticas para dilucidar una disputa local entre indios (Piazza, 2016; Tavárez, 2010, 2012; Traslosheros, 2002). Un panorama cercano a este es el que se visualiza en la interesante contribución que nos comparten Jorge Hidalgo

y Camila Mardones al exponer los conflictos y negociaciones entre curas y autoridades indígenas por disputas religiosas en la parroquia de Codpa a mediados del siglo XVIII. También el texto de Enrique Cruz se ocupa de estudiar el conflicto religioso, teñido de cierto aire de heterodoxia en una zona fronteriza y hasta cierto punto marginal: el Jujuy colonial. En estos casos, a pesar de sus distancias geográficas y temporales resulta interesante constatar la autonomía en la que muchos pueblos indios americanos se movían, especialmente en “zonas marginales” o “fronterizas”, espacios que hace varias décadas Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) llamó “regiones de refugio” (véase Lara, 2002, 2007).

Javiera Carmona nos entrega un artículo en el que profundiza en el pensamiento de uno de los mayores extirpadores de idolatrías andinas: el cura Francisco de Ávila (Cuzco, 1573-Lima, 1647). Autor de una importante obra escrita, dentro de la que se incluye una colección de sus sermones, Francisco de Ávila, fue un personaje clave para el devenir de las religiosidades andinas. Su intenso afán por eliminar la marcada persistencia de una

ritualidad de origen prehispánico dejó su impronta en la cotidianidad religiosa de los pueblos andinos, repercutiendo incluso hasta la América Septentrional, es decir, la Nueva España y los territorios intermedios entre Perú y México. La autora de este texto se vale de los sermones de Ávila para explorarlos a manera de una arqueología intelectual en la que descubre matices no detectados antes en otros trabajos, y que expone la intimidad intelectual de uno de los personajes más cultos de su época en el Perú. Este ensayo, en cierta manera, se hermana con el de Magdalena Chocano (2000), quien se dio a la tarea de explorar la élite intelectual de la Nueva España coetánea de la de Lima, y sus vínculos con el poder político. Por otro lado, el uso de los sermones como fuente de información, revela su enorme capacidad para comunicar pensamientos e ideas, que llegaron a ser tan influyentes como para generar una corriente de lo que hoy llamaríamos opinión pública (Herrejón, 2003).

Las complejas relaciones entre las autoridades eclesiásticas, los indios y las instituciones coloniales que dieron pie a no pocos conflictos

y negociaciones se hacen visibles en los interesantes trabajos de Rosalba Piazza sobre las difíciles situaciones que les tocó enfrentar a las mujeres indígenas cuando de lidiar con las autoridades e instituciones eclesiásticas se trataban. Una situación no tan lejana a estos roces entre curas e indios, pero en los que también resalta la capacidad nativa para enfrentar a sus doctrineros es visible en el destacado texto de Pedro Guibovich Pérez en torno al pago de diezmos por los indios andinos.

El papel que desempeñaron los mitrados frente a la evangelización en América y en las otras colonias hispánicas, como Filipinas, fue de gran relevancia pues como jueces en sus respectivas diócesis los obispos consolidaron diversos instrumentos de vigilancia sobre la ortodoxia; entre estos, los tres instrumentos institucionales de mayor relevancia fueron: la Audiencia Episcopal (Traslosheros, 2004) y las visitas pastorales, en especial las visitas de extirpación de idolatrías (Cordero, 2016), así como las cartas pastorales y edictos. La permanente vigilia sobre el ministerio evangélico de doctrineros, misioneros y curas de

indios fue parte de las responsabilidades de los diocesanos, razón por la que favorecieron la producción de instrumentos auxiliares para la labor doctrinal como, entre otros: catecismos, los manuales para curas párrocos, vocabularios, gramáticas, manuales de extirpación, y crónicas, entre otros. De todo esto da cuenta el texto de María Teresa Álvarez-Icaza quien lo explica de estupenda manera a través del caso del arzobispo de México, don Manuel Rubio y Salinas, a mediados del siglo XVIII.

El tercer eje problemático se refiere a las modalidades que asumió la cristianización en las poblaciones indígenas, particularmente en el área sur-andina, entre los siglos XVI y XX. Forman parte del presente eje el artículo de Enrique Normando Cruz “Los alféreces del cristianismo andino y su performance en los curatos andinos de Jujuy (siglos XVI-XVIII)”; el trabajo de Ariel Morrone, “Advertir el parentesco espiritual. Compadrazgo, sociabilidad y redes de poder en Jesús de Machaca (corregimiento de Pacajes, Charcas, siglo XVII)”; el escrito de Jorge Hidalgo y Camila Mardones, “Conflicto, negociación y religiosidad: relaciones entre curas y autoridades étnicas en

la parroquia de Codpa, 1748”; el artículo de Carolina Odone, Carolina Rivet, Nelson Castro y Francisca Urrutia “Capillas familiares en estancias de pastoreo en la Puna de Atacama, Lípez y Tarapacá. Problemas y perspectivas para aportar a un estudio interdisciplinario de recintos religiosos”; y, por último, el trabajo de Varinia Oros, “Como pieles divinas: La convivencia de materiales, técnicas, imágenes religiosas y *wak’as* en trajes y máscaras festivas siglos XIX-XX”.

Estos trabajos exploran, desde diversas materialidades y soportes documentales, cómo las instituciones eclesiásticas dejaron sus huellas en las sociedades indígenas, justamente al calor de los procesos de colonización espiritual de los mundos americanos a partir del siglo XVI. Cada uno de ellos es una toma de posición respecto de indagar en las transformaciones que vivieron las comunidades indígenas, y, al mismo tiempo, dar cuenta de sus respuestas, a través de medios de adaptación, acuerdos y resistencias, reconociendo prácticas culturales, a nivel familiar, comunal, local, incluso regional, que remiten al planteamiento de Tristan Platt de que “los cristianos surandinos,

en vez de escapar de un pasado que se resiste a morir, prefieren articular el pasado con el futuro a través de la propiciación del deseo reproductivo del presente” (1996, p. 11).

El trabajo “Los alféreces del cristianismo andino y su performance en los curatos andinos de Jujuy (siglos XVI-XVIII)”, permite introducirnos en el sistema de responsabilidades o cargos en el mundo rural de Jujuy colonial, con especial hincapié en los alferazgos en contextos rituales católicos, estableciendo las diferencias entre ellos y los fabriqueros, sacristanes, cantores, músicos y, de manera especial, mayordomos y sacerdotes. Su autor da cuenta de praxis locales andinas en Jujuy con relación a sus funciones festivas en el calendario católico. Observando a su vez, el entramado comunitario que soporta este sistema de cargos, donde se reconoce la presencia de estrategias de empoderamiento en torno a la religiosidad tradicional y adaptaciones en resistencia coloniales, dando cuenta también que, en Jujuy colonial como en Atacama, el cargo de alférez puede ser pensado no sólo como un oficio eclesiástico rotativo, sino que también como un espacio político, pues

constituía un cargo y/o responsabilidad de prestigio y honor, lo que recaía también en todo el linaje.

El trabajo “Advertir el parentesco espiritual. Compadrazgo, sociabilidad y redes de poder en Jesús de Machaca (corregimiento de Pacajes, Charcas, siglo XVII)”, indaga, por una parte, en las prácticas de compadrazgo entre miembros de los *ayllu*; por otra, en ciertas figuras de autoridad nativa de tipo intermedio; y, por último, en las huellas de las visitas pastorales. Se da cuenta que el compadrazgo constituía un mecanismo de ampliación de vínculos sociales basados en lazos de confianza y apoyo mutuo tanto en el contexto de la reciprocidad como entre figuras de mayor nivel socioeconómico o político. Respecto de ciertas figuras de tipo intermedio se observa a un conjunto de “notables indígenas”, situados bajo la familia cacical y sus allegados. Eran los cantores, sacristanes y maestros de capilla. Y, por último, explora en los avatares de las visitas eclesiásticas. De forma microscópica, develando desde el interior de una sociedad rural andina, se observan que las dinámicas socioculturales se regían en torno a los jefes

y notables, los grupos de parentesco biológico y ritual, y las reciprocidades internas.

El trabajo “Conflicto, negociación y religiosidad: relaciones entre curas y autoridades étnicas en la parroquia de Codpa, 1748”, es una inmersión a las redes de relaciones entre curas, autoridades nativas locales, y otros representantes institucionales, observándose que las parroquias andinas eran espacios políticos y de congregación social legitimados al calor de las profundas transformaciones que experimentaban las sociedades andinas. Reconociéndose además que las relaciones históricas entre el sur y el norte del curato de Codpa daban cuenta no sólo de distintas formas de negociación entre las autoridades andinas locales y los párrocos, sino que también de las diversas formas de cristianización e hispanización de sus poblaciones. Se denunciaron negligencias en las prácticas religiosas, abusos de poder y de cobros, violencias físicas y simbólicas. Y al mismo tiempo, se levantaron acusaciones de vicios, borracheras, prácticas de costumbres antiguas e idolatrías, lo que permite pensar en la presencia de otras reciprocidades y otras formas de cristianismo.

El trabajo “Capillas familiares en estancias de pastoreo en la Puna de Atacama, Lípez y Tarapacá. Problemas y perspectivas para aportar a un estudio interdisciplinario de recintos religiosos”, se adentra en las figuras de capillas familiares situadas en diversos espacios rurales del área centro sur andina, en tanto expresiones de formas de asimilación del cristianismo por parte de unidades familiares. Ellas estaban situadas en los bordes o alrededores de las iglesias más nucleares, por ende, estaban al margen de los controles eclesiásticos oficiales. Lo que permite pensar que, en esos espacios, marginales a las administraciones centrales, funcionó un espacio devocional cristiano-católico no necesariamente monolítico, sino que allí se fueron configurando y sedimentando prácticas religiosas locales, diversas, plurales y heterogéneas en el tiempo y en el espacio. Allí se fue construyendo un cristianismo que *integró, desintegró y reintegró* creencias y prácticas católicas, para hacerlas propias.

El trabajo “Como pieles divinas: La convivencia de materiales, técnicas, imágenes religiosas y wak’as en trajes y máscaras festivas siglos

XIX-XX”, da cuenta qué materiales y técnicas introducidas por sastres, bordadores e imagineros peninsulares para elaborar trajes religiosos y santería para capillas e iglesias, fueron incorporados a la elaboración de trajes y máscaras festivas andinas, donde se combinaron materiales, técnicas e iconografía de elementos sagrados propios de los Andes y del mundo ibérico. Ello permite pensar a los trajes y máscaras como nuevos espacios de convivencia y enunciación de las sociedades andinas. Por ende, esas materialidades pueden ser pensadas en tanto ensambles de continuidades culturales, pero también de presencia de nuevas concepciones que se incorporaron a las propuestas de los artesanos indígenas. Los discursos religiosos andinos y occidentales se levantaron en los trajes y máscaras festivas andinas, desde una convivencia discursiva, festiva, estética y religiosa que no buscaba opacar a alguno de los discursos, sino que presentarlos desde una dimensión co-solidaria.

Ciertamente que las sociedades andinas, desde el siglo XVI, vivieron procesos de dominación coloniales y, al mismo tiempo, desarrollaron experiencias de resistencia, lucha, de

negociación, como también de apropiación política y cultural. Las sociedades andinas no fueron ahistóricas, meras receptoras de los procesos de dominación colonial. Ellas buscaron dar sentido a su tiempo presente y elaboraron comprensiones del mundo que les tocó vivir. Su historia, desde el siglo XVI en adelante es la de “una construcción –objetiva y subjetiva a la vez– de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo [...] que no busca la homogeneidad sino la diferencia” (Rivera, 2010: 71). Y ello también se hace extensible a los procesos de apropiación del cristianismo, lo cual no fue sólo una respuesta a las ausencias de los controles eclesiásticos coloniales, sino que también da cuenta de una voluntad por entender la invasión europea y las formas religiosas y estéticas del cristianismo y sus enseñanzas. Santos, santas, vírgenes y cruces se introdujeron en las prácticas agrícolas y ganaderas de las sociedades andinas, y en este contexto “la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico” (Platt, 1996: 21).

Los artículos que forman parte de este tercer eje son una invitación a examinar “el microcosmos parroquial” (Platt, 1996: 27), espacio donde es posible “observar un enfrentamiento entre la cristiandad andina y la reforma litúrgica de la iglesia” (Platt, 1996: 26). Una realidad a escala reducida que permite reflexionar en torno al impacto en las dinámicas socio-culturales de las poblaciones indígenas, permitiendo el surgimiento de nuevas preguntas y problemas en torno a los cambios, continuidades y transformaciones vividas por las sociedades indígenas y las instituciones eclesiásticas indianas.

El microcosmos parroquial permite reconocer que “el parentesco y la comunidad siguieron proporcionando un lenguaje y una ideología que ligaban a la mayoría de los pueblos andinos a una red de derechos y responsabilidades con la colectividad, aun cuando las nuevas cargas tributarias tensionaban el tejido social” (Larson y León, 1987: 317). Luego, y en el ámbito del cristianismo surandino “la generosidad, el cumplimiento de las obligaciones sociales y el prestigio social” (Ibidem), siguieron traspasando las relaciones comunitarias y de

parentesco. Y costumbres antiguas, y ritos comunitarios, junto a santos, santas, vírgenes, cristos y cruces formaron y forman parte del ciclo ritual anual en los Andes, junto a “la Pachamama, los cerros en forma de achachilas, apus o wamanis; oficiantes no aprobados por la iglesia, como los yatiri; y objetos rituales no aprobados, como la q’uwa, el untu o grasa de llama, y muchos otros que se utilizan en las llamadas mesas u ofrendas” (Spedding, 2008: 19).

El fenómeno religioso es increíblemente diverso y complejo, la fascinación que es capaz de ejercer en la mirada y el pensamiento de quien le estudia, pero sobre todo de quien lo vive es a veces un motor de vida, un ejercicio de poder y convencimiento. Es un instrumento y al mismo tiempo una forma de ver y concebir el mundo y la vida; es, en un amplio sentido: una acción de fe. El presente dossier explora algunos de los muchos aspectos que los ámbitos religiosos derivados de la imposición colonial se producen. En diferentes momentos, las Coronas Ibéricas impusieron el cristianismo a pueblos de regiones muy diversas, cuyas culturas, religiones, idiomas,

tonos de piel, tipos de alimentación y un largo etcétera de elementos diferenciaron a unos pueblos de otros. No obstante, ante los ojos de los evangelizadores católicos, todos estos pueblos tenían un común denominador: eran paganos. La imposición de un elemento común que cohesionara los territorios conquistados a sangre y fuego era prioritaria si se quería que el creciente Imperio tuviera algún futuro. Al igual que sucedió en la Península Ibérica, la religión fue el elemento que dio cohesión a la multitud de pueblos colonizados por Occidente. Pero en el fondo, durante mucho tiempo, o quizás siempre, esa cohesión no fue más que producto de un ideal, un imaginario occidental que construyó la idea de un orbe indiano católico e ibérico. Los trabajos reunidos en este dossier dan cuenta de los enormes retos y problemas que esa imposición generó, pero también se vislumbra la infinita capacidad y creatividad de los pueblos por adaptarse y sobrevivir negociando frente a las adversidades. La religión, institucionalizada o no, fue, y sigue siendo, un escenario común de conflicto y comunicación.

Agradecimientos: Agradecemos encarecidamente a las y los autores por la confianza que depositaron en nosotros para construir este volumen conjunto, así como a las y los evaluadores, pues gracias a sus estupendas observaciones y sugerencias, la calidad de este volumen quedó probada. Asimismo agradecemos a las instituciones que hicieron posible este logro, sin su concurso, este dossier habría sido imposible, particularmente a la Universidad Bernardo O'Higgins y a los proyectos de los cuales estas investigaciones se derivan: el proyecto UNAM PAPIIT IG 4006619 "Religiosidad nativa, idolatrías e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna", dirigido por Gerardo Lara Cisneros; al proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11180437, sobre "Objetos de imaginaria religiosa elaborados y circulando al margen del control eclesiástico en Sucre, Potosí y Cochabamba (Siglos XIX y XX)", dirigido por Carolina Odone Correa; y al proyecto FONDECYT Regular N° 1220296 "Parroquias y comunidades indígenas: espacios de negociación y construcción política religiosa en el orden colonial sur andino", dirigido por Jorge Hidalgo Lehuedé.

Referencias citadas

Abercrombie, T. (2006): *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Aguirre Beltrán, G. (1967): *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Secretaría de Educación Pública.

Aguirre Beltrán, G. (1992a): *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz.

Aguirre Beltrán, G. (1992b): *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz.

Aguirre, R. (2008): La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749, *Hispania Sacra*, 60(122), 487-505. <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i122.65>

Agustín de Hipona, San. (1965): *De doctrina cristiana*, en *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Aquino, T. (1959): *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Albani, B., Danwerth, O. y Duve, T. (ed.) (2018): *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Frankfurt am Main Max Planck Institute for European Legal History. DOI: <http://dx.doi.org/10.12946/gplh5>

Álvarez-Icaza, T. (2015a): *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Álvarez-Icaza, T. (2015b): *Indios y misioneros en el noroeste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, Querétaro, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro.

Barriera, D. (2019): *Historia y justicia. Cultura, política y sociedad en el Río de la Plata (siglos XVI-XIX)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros.

Bernand, C. y Gruzinski, S. (1992): *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beuchot, M. (1989): *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás: Líneas generales del pensamiento socio-político de Santo Tomás de Aquino*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Beuchot, M. (1992): *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, IIFil.

Brading, D. (1994): *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica.

Burke, P. (2000): *Historia y Teoría Social*, México, Instituto Mora.

Burke, P. (2006): *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Campagne, F. (2002): *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Buenos Aires, Miño y Dávila.

Castañeda, P. (1971): La condición miserable del indio y sus privilegios, *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII, p. 285-291.

Castro, N. (2021): *Cristianización e indigenización del cristianismo en Charcas, 1570-1804*, Tesis de doctorado inédita, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Castro, N. e Hidalgo, J. (2022). La Cátedra de la lengua general en Charcas: trayectoria de una institución colonial, 1583-1771, *Historia*, 55, 1, 83-129. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942022000100083>

Chocano, M. (2000): *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Cordero, M. (2016): *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en Lima, Siglo XVII*, Lima, Instituto Riva Agüero.

Cunill, C. (2011): El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos Intercambio*, 8, 9, p. 229-248.

Cunill, C. (2012): *Los defensores de indios en el Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial, 1540-1600*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cunill, C. (2019): La protectoría de indios en América: avances y perspectivas entre historia e historiografía. *Colonial Latin American Review*, 28, 4, p. 478-495. DOI: <https://doi.org/10.1080/10609164.2019.1681142>

Danwerth, O., Albani, B. y Duve, T. (ed.). (2019): *Normatividades e instituciones eclesíásticas en*

el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History. DOI: <http://dx.doi.org/10.12946/gplh12>

Duve, T. (2011): La jurisdicción eclesiástica sobre los indios y el trasfondo del Derecho Canónico Universal, en A. de Zaballa Beascochea, ed., *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana - Vervuert, p. 29-44.

Del Río, I. (1992): Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación, en A. Bretón, J. Berthe y S. Lecoin, *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, p. 369-377.

Di Stefano, R. (2012): ¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, p. 197-222. Disponible en web: <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna>

Gose, P. (2008): *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Toronto, University of Toronto Press.

Gruzinski, S. (1991): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (1994): *La guerra de las imágenes*, México, Fondo de Cultura Económica.

Herrejón, C. (2003): *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México.

Hespanha, A. (2002): *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*, Madrid, Editorial Técnos.

Larson, B., y León, R. (1987): Dos visiones históricas de las influencias mercantiles en Paracarí, en Harris, O., Larson, B., y Tandeter, E. (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, pp. 313-353. La Paz: Ediciones CERES.

Lara, G. (2007): *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, Conaculta/UAT.

Lara, G. (2009): *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII, 2ª Ed.*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Lara, G. (2016): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lara, G. (2016b): *La idolatría de los indios americanos: ¿El enemigo invencible?*, en G. Lara, coord., *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Editorial Colofón, p. 27-52.

Lara, G. (2016c): *Introducción: La Iglesia Católica frente al espejismo idólatrico de los*

indios”, en G. Lara, coord., *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Editorial Colofón, p. 13-25.

Lara, G. (2017): *Los indios, el Santo Oficio de la inquisición y el Provisorato de Indios en Nueva España. Un acercamiento historiográfico*, en J. Vasallo, M. Rodrigues Lourenço y S. Bastos Mateus, coord., *Inquisiciones. Dimensiones comparadas (siglo XVI-XIX)*, Córdoba, Argentina, Editorial Brujas, p. 63-91.

Llaguno, J. (1983): *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Editorial Porrúa.

Mills, K. (2007) *The naturalization of Andean Christianities*, en R. Po-Chia Hsia, ed., *The Cambridge history of christianity. Reform and expansion 1500–1660*, vol. 6, Cambridge, Cambridge University Press, p. 504-535.

Palomo del Barrio, F. (1997): *‘Disciplina cristiana’*. Apuntes historiográficos en torno a la

disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna, *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, p. 119-138.

Penry, S.E. (2020): *The People Are King. The Making of an Indigenous Andean Politics*, New York, Oxford University Press.

Piazza, R. (2016): *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Platt, T. (1996): *Los Guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar, y guerra regenerativa en una doctrina de Macha (siglos XVIII-XIX)*. La Paz: ASUR y Plural editores.

Portillo, J. (2007): *Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España*, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, [En línea], Puesto en línea el 28 enero 2007. URL: <http://nuevomundo.revues.org/4160>.

Quispe, A. (2017): *La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Rivera, S. (2010): *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Rubial, A. (2020): *El cristianismo en Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.

Serrera, R. (2011): *La América de los Habsburgo (1517-1700)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.

Spedding, A. (2008): *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Stresser-Péan, G. (2013): *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México*

Vista desde la sierra de Puebla, México, Fondo de Cultura Económica.

Suárez, F. (1859): De Religiones, en *Opera Omnia*, volumen X, París, Apud Ludovicum Vives.

Taylor, W. (1989): "... De corazón pequeño y ánimo apocado". Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, Vol. X, 39: 1-59.

Taylor, W. (1999): *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 volúmenes, México, Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Colegio de México.

Tavárez, D. (2010): Autonomía local y resistencia colectiva: causas civiles y eclesiásticas contra indios idólatras en Oaxaca, en J. Traslosheros y A. de Zaballa Beascochea, coord., *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 75-94.

Tavárez, D. (2012): *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana.

Traslosheros, J. (2002): El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta el año de 1630, *Historia mexicana*, vol. 51, 3, p. 485-516.

Traslosheros, J. (2004): *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa, UIA.

Traslosheros, J. y Zaballa, A. (coord.). (2010): *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Viazzo, P. (2003): *Introducción a la antropología histórica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Italiano de Cultura.

Wachtel, N. (1985): La aculturación, en J. Le Goff y P. Nora, coord., *Hacer la historia*, volumen 1, Barcelona, Editorial Laia, p. 135-156.

Zahino, L. (1996): *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zahino, L. (recopiladora). (1999): *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Castilla La Mancha, Cortes de Castilla-La Mancha.

Notas

¹ El jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) trasladó al pensamiento del siglo XVII la propuesta cristiana de superstición tar-do-medieval (Suárez, Vol. 10, 1859). La importante obra de Suárez fue muy influyente entre los autores que se ocuparon de establecer el accionar de la Iglesia indiana sobre las supersticiones de los indios. Entre otras cosas, Suárez escribió sobre las diferentes posibilidades del

Demonio para seducir al hombre; después de su obra, dentro de los dominios hispánicos, prácticamente ninguna actividad supersticiosa o idolátrica de los indios escaparía de ser considerada maligna, al menos durante el siglo XVII y primera parte del XVIII.