

Religiosidad local y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)¹

NELSON CASTRO FLORES

RESUMEN

En este artículo se analizan los embates experimentados por la religiosidad local y las devociones indígenas, promovidos por funcionarios civiles y eclesiásticos en la segunda mitad del siglo XVIII. Se sostiene la necesidad de distinguir las políticas fiscales de las orientaciones pastorales, por cuanto las primeras están

1 Este artículo es resultado del proyecto Fondecyt N.º 1130667: «Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama: Dinámicas imperiales, agencias indígenas y redes andinas de sociabilidad colonial, siglos XVI-XVIII». Se agradece al profesor Norman Reyes, director del Archivo Eclesiástico del Arzobispado de La Paz, a Máximo Pacheco, bibliotecario del Archivo Histórico «Casa de la Libertad» (Sucre), a la licenciada Avelina Cepeda y Elizabeth Paniagua, del Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre (ABAS), así como al Archivo General de Indias (AGI), al Archivo General de la Nación Argentina (AGNA) y al Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), que han prestado su cooperación y orientación en diversas etapas de investigación.

vinculadas a la necesidad de control del clero y reducción del gasto fiscal, que se tradujeron en una tendencia a privilegiar las obligaciones fiscales y tributarias de los indios por sobre las concernientes a la devoción. En el caso de las orientaciones pastorales, estas pusieron en cuestionamiento las modalidades que había asumido la religiosidad local, subordinándolas a las orientaciones de la iglesia universal, y las devociones indígenas a las que consideraron dominadas por supersticiones y excesos que se contraponían a la recta devoción y piedad. Estas fueron enfrentadas a partir de estrategias de resimbolización que enfatizaron el carácter intimista y personal de la devoción, alejada de la teatralidad barroca y del marco comunitario.

PALABRAS CLAVE: *religiosidad local, indigenización, supersticiones, resimbolización, intimismo devocional*

ABSTRACT

In this article we analyse the battering experimented by the local religiousness and the indigenous devotions, promoted by civil and ecclesiastic public servants on the second half of the XVIII century. We held the need to distinguish the public policies of the pastoral orientations, since the first ones are linked to the need of control of the clergy and the reduction of the tax expenditure, which were translated in a trend to favour the fiscal and tributary tax obligations of the natives over the ones concerning devotion. In case of the pastoral orientations, these ones questioned the modalities that the local religiousness had assumed, subordinating them to lean on the universal church, and the indigenous devotions that were considered dominated by superstitions and excesses that were opposed to straight devotion and piety. These were faced from strategies of resymbolization that emphasized the intimist character and personal devotion, removed from the baroque theatricality and from the community frame.

KEYWORDS: *local religion, indigenization, superstitions, resymbolization, devotional intimacy, religious studies*

INTRODUCCIÓN

EN LAS ÚLTIMAS CUATRO DÉCADAS DEL SIGLO XVIII, la religiosidad local y las expresiones de devoción indígena fueron objeto de fuertes críticas por parte de los miembros de la alta burocracia eclesiástica (Brading 1992, 1994; Lynch 2012). La primera había ido configurando una serie de prácticas, que definían la relación entre curas y feligreses indios, y que fueron agrupadas dentro de las *costumbres*. En esta religiosidad local, también se observa una modalidad de relación con lo sobrenatural cristiano, centrada en las fiestas, y una modalidad de devoción litúrgica, que serán criticadas en demanda de una devoción más intimista (Gruzinski 1985; Hidalgo y Castro 2014; Lorandi 2013). Además, varias expresiones devocionales indígenas siguieron siendo interpretadas bajo la red analítica de la superstición y de las idolatrías.

Aunque los intercambios simbólicos de los colectivos indígenas se vincularon a configuraciones culturales propias, no debe dejar de observarse que aquellos contribuyeron a las dinámicas que caracterizaron la religiosidad local en la situación colonial. De ahí que las medidas tomadas por las autoridades episcopales y arzobispales, en el ciclo borbónico, hayan afectado a todos quienes participaban de los espacios y las manifestaciones locales de devoción religiosa. Esto, en gran medida, porque lo que estaba en cuestionamiento era una modalidad devocional que, a fuerza de la costumbre, habrá que seguir denominando como barroca, pero que más bien es el resultado de unas redes de sociabilidad cultural que dieron dinamismo al espacio local y regional.

En el primer apartado de este trabajo se realiza una caracterización del lugar que las fiestas y sus advocaciones tuvieron en la conformación de un «panteón práctico» en los espacios locales. Este es un elemento propio de la religiosidad local castellana estudiada por Christian (1991), pero que fue tempranamente incorporado al entramado de prácticas y significados de los individuos y

los colectivos indígenas. En este sentido, usamos la expresión *indigenización* como una de las modalidades que asumió el cristianismo converso en las poblaciones andinas coloniales. Se trata de pensar a este último como un fenómeno global que no solo va a confluir en la occidentalización de las poblaciones indígenas, sino que va a estar en la base de las prácticas culturales que asumieron los intercambios simbólicos de los colectivos indígenas. Las redes analíticas de las idolatrías y las supersticiones, con la que cronistas y misioneros capturaron las modalidades tempranas de los intercambios simbólicos, entregan una comprensión de esos significados, aunque, para aquellos, no eran más que la expresión de devociones indebidas.

En los siguientes apartados, se bosqueja los intentos por restringir las celebraciones y, particularmente, por extirpar las prácticas y ritualidades que aparecían como excesos y supersticiones. Aquí cabe observar dos procesos paralelos. Por una parte, el asedio fiscal que consideraba que las celebraciones festivas redundaban en exacciones a las poblaciones indígenas, apoyados en los diversos memoriales que, desde fines de la década de 1740, comenzaron a llegar al Consejo de Indias, pero que esbozaban la tendencia al control político de las doctrinas y de la Iglesia. Junto con las cuestiones de la inmunidad eclesiástica, que no son objeto de estudio en este trabajo, interesa resaltar que este asedio fiscal conllevó a una insistencia en las obligaciones fiscales y tributarias, a las que debían responder los comuneros indígenas, por sobre las debidas a la devoción. Un segundo proceso corresponde a la relación que el poder pastoral tuvo, desde la segunda mitad del siglo XVIII, con las manifestaciones de la religiosidad local, y particularmente con las devociones indígenas. Se trata de una estrategia global de intervención en esos espacios locales sin que haya tomado la forma de un ataque exclusivo a las devociones indígenas, sino a todas aquellas costumbres que, a los ojos de los prelados, se oponían a la recta piedad y devoción. Y que se tradujo en el esbozo de una segunda confesionalización que intentó afectar al conjunto de la población. Porque no solo se intentó

promover una renovación de las modalidades devocionales, hasta aquí dominadas por la espectacularidad barroca: también había que reformar la vida y costumbres de clérigos y laicos. No obstante, en el caso de las poblaciones indígenas tuvo un componente adicional que se ha denominado «segunda aculturación» (Gruzinski 1985), pero que, en el caso de las estrategias pastorales, revistió la forma de una estrategia de resimbolización de las prácticas y los significados desarrollados por la *indigenización* propia del cristianismo converso.

Estos problemas son examinados con documentación proveniente de diversos repositorios documentales, y que tuvieron distintas coyunturas de producción entre la segunda mitad del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX. La documentación ha sido recolectada en diversas etapas de investigación, como parte del programa de investigación «Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama», dirigido por el Dr. Jorge Hidalgo Lehuedé, y financiadas por Fondecyt.

INDIGENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO Y RELIGIOSIDAD LOCAL

Las fiestas religiosas ofrecieron un espacio para la devoción de las poblaciones indígenas coloniales. Esta devoción se caracterizó por un intercambio simbólico que, aunque no cuestionaba la manipulación ritual detentada por la Iglesia, alentaba un riesgoso sincretismo. El I Concilio Limense, apoyado en un breve de Paulo III, dispuso que los indios debían guardar y oír misa en las siguientes fiestas: todos los domingos del año, fiesta de la Circuncisión, de los Reyes, Pascua (incluyendo los primeros tres días), la Ascensión de Cristo, la de Corpus Christi, las cuatro fiestas de la Virgen (Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción) y la fiesta de san Pedro y san Pablo (Vargas Ugarte 1951: 18-19). Lo que fue ratificado por los dos siguientes concilios provinciales, pero permitiendo, en el caso del tercero, que los indios pudiesen guardar otras fiestas: «de

los que nosotros guardamos, y no trabajar ni hazer obra servil, tengan libertad para hacerlo conforme a su devoción y no sean compelidos por persona alguna a trabajar en los tales días de fiestas que ellos quisieren guardar» (Vargas Ugarte 1951: 366). La restricción en el número de fiestas se debía, según el Sermonario del III Concilio Limense, porque «à vosotros no se os haga pesado obligaros à guardar tantas fiestas, y porque habeis menester vuestro trabajo para vivir» (Concilio Provincial Limense 1773: 279). No obstante, curas doctrineros, misioneros e indígenas alentaron la devoción a diversas advocaciones imponiéndose la costumbre de celebrar sus festividades. En ocasiones, esto despertó la oposición de algunos sectores. En un memorial de la Villa de Potosí, se llegó a solicitar que se redujese el número de fiestas celebradas por los indígenas, dado el tiempo que su celebración restaba a las actividades productivas, pero el I Sínodo Platense (1619-1620) mantuvo lo dispuesto en el III Concilio Limense en orden a que los indígenas pudiesen, por devoción, también guardar aquellas fiestas señaladas a los españoles (Méndez de Tiedra 2002: 80-81). El II Concilio de La Plata (1774-1778) mantuvo esta disposición, pero especificó otras fiestas que, en periodos anteriores, se había agregado a la tabla de fiestas que debían guardar los indios: Santiago Apóstol, natividad de san Juan Bautista, santa Rosa y el del santo patrono de los pueblos de indios (Castañeda y Hernández 2007: 441-442).

En la perspectiva de la Iglesia, las fiestas religiosas correspondían al tiempo que debía dedicarse a Dios. En la modalidad de celebración de estas fiestas, se alentó una ruptura respecto de las fiestas celebradas por los antepasados de los indios, particularmente en lo referido a las borracheras y los bailes, «y otras ceremonias que el demonio les enseñó». Se insistía en la solemnidad que debía rodear estas celebraciones, con cantos de salmos y alabanzas al Señor, y la prédica de la palabra, «y haciendo otras cosas muy santas, y agradables à Dios» (Concilio Provincial Limense 1773: 281). Con anterioridad, el Segundo Concilio Limense había prohibido algunos excesos

que se daban entre los indios, como el desorden que provocaban los excesos de bebida y banquetes tras la celebración del bautismo (Vargas Ugarte 1951: 178). Pero también preocupó a este Concilio que, en el contexto de la celebración de algunas fiestas, como la de Corpus Christi, algunos indios conversos «bajo el pretexto de que celebran nuestra fiesta y fingiendo honrar con nosotros el cuerpo de Cristo y los santos, han honrado en verdad a sus ídolos», colocándolos en las literas que transportaban las imágenes de los santos (Vargas Ugarte 1951: 203). Por otra parte, la superposición entre ciclos productivos y ciclos festivos cristianos permitió nuevas configuraciones culturales, en las que algunos doctrineros solo vieron la continuidad de prácticas idolátricas. Como lo observara Bartolomé Álvarez en el caso de Pascua de Resurrección, en la que los indios celebraban la fiesta de *qasi*, «para holgarse, luego como acababan los barbechos, a honra de las uacas porque ya eran acabadas las aguas del invierno y las comidas estaban para coger [=cosechar], fuera de peligro»; o en la que se celebraba para Corpus, a la que concurrían «las mujeres todas que habían parido aquel año con sus hijos a cuestras» (Álvarez 1998: 110-111).

Los excesos y supersticiones son más bien indicativos de los procesos de *indigenización* del cristianismo que tempranamente se observaron en las sociedades indígenas coloniales y que siguieron desarrollándose con posterioridad. En la perspectiva de los visitantes, aquellas supersticiones no eran más que «las ramas y hojas que nacen del tronco de su gentilidad e idolatría» (Arriaga 1968: 218). Y que permanecían por el descuido de los propios curas doctrineros en la enseñanza de la doctrina, que dejaban a cargo de fiscales que escasamente la conocían, incorporando con esto errores y comprensiones poco adecuadas. Y este es un punto clave para aproximarse a las interpretaciones que los individuos y colectivos conversos elaboraron del cristianismo. Precisamente, en las denominadas causas intrínsecas de la permanencia de las idolatrías, señaladas en su momento por el propio Arriaga, se puede pesquisar

el recorrido de estas interpretaciones conversas del cristianismo. Entre aquellas cabe insistir en «que pueden hacer a dos manos y acudir a entrambas a dos cosas», como era el uso de un mismo registro para significados aparentemente disímiles como confeccionar con la misma tela un manto para la imagen de la Virgen y otra para una huaca, bajo la comprensión «que pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo; que pueden ofrecer lo que suelen a las huacas y hacelles sus fiestas y venir a la iglesia y oír misa, y confesar y aun comulgar» (Arriaga 1968: 224). En la perspectiva de los grupos conversos no había, pues, incompatibilidad entre los registros en la medida que se permanecía atento a la eficacia simbólica que se esperaba de su uso. A fines del siglo XVI, el indio Miguel Acapari —o Miguel Chiri— se presentaba como Jesucristo, logrando una cierta aceptación entre los indios del pueblo de Tacobamba (Platt, Bouysse-Casagne y Harris 2006). Sus seguidores participaban de estados extáticos provocados por el consumo de *achuma*, compartiendo, además, la idea de que la chicha era la sangre de Jesucristo. En periodos posteriores, se asoció a la *achuma* con la hostia.² Pero estas apropiaciones no constituyeron un hecho aislado. Los individuos y colectivos indígenas manipularon los componentes de la liturgia católica en la medida que esta permitía el acceso a un universo sobrenatural del que dependía la *gloria* y la abundancia, y que se evidencia en los procesos por idolatría y supersticiones que ocasionalmente se dieron entre los siglos XVII y XVIII en el área de Charcas colonial (Abercrombie 1998; Castro 2008; Castro 2009; Hidalgo 2014).

Indudablemente que tales interpretaciones fueron visualizadas como meras expresiones idolátricas, y, de modo alguno, como prácticas que aseguraron, paradójicamente, la reproducción del cristianismo como un fenómeno global en las poblaciones con-

2 La *achuma* o *sampetro* es un cactus arbustivo de cuatro estrías del que se extrae un alcaloide que se absorbe por la nariz.

versas. La red analítica de la idolatría, que estructuró el relato de los visitantes, dificultó la comprensión del cristianismo como un hecho cultural en el interior de las sociedades indígenas coloniales y, además, de la manera cómo determinadas prácticas y creencias cristianas organizaron las relaciones de valores en el cristianismo converso (Robbins 2007). En nuestra perspectiva, resulta necesario concentrar la mirada en las supersticiones e idolatrías no como la expresión de devociones indebidas, resultados de una cristianización inconclusa, sino como prácticas que definieron y organizaron los cristianismos conversos de un amplio sector de las poblaciones indígenas coloniales. Estos cristianismos conversos pusieron en escena una experiencia de lo sobrenatural cristiano estrechamente vinculada —retomando las consideraciones de Albert y Rozenberg— a una «maquinaria social compleja», de la que no deben descuidarse las representaciones colectivas, las relaciones humanas, la gestualidad y los discursos, «así como la manera por la cual se definen y formulan, en referencia al evento, maneras de pensar y actuar» (Albert y Rozenberg 2009: 11).

La retórica de los visitantes insistió en la permanencia clandestina de la idolatría, no obstante, no dejaron de observar que muchas de las denominadas supersticiones se desarrollaban públicamente en las fiestas, que los propios curas doctrineros minimizaban como expresión del regocijo de los indios y a lo sumo como «una vana superstición en que no había mucho que reparar» (Arriaga 1968: 223). Ciertas modalidades del cristianismo converso pudieron contar con el consentimiento de los doctrineros, lo que fue atribuido al cuidado de sus propios intereses y granjerías, pero que también entreabrieron dinámicas de negociación en los espacios locales, como ha sido señalado por Marsilli (2014) para el área de la diócesis de Arequipa; lo que bien puede llevar a asumir el planteamiento de Wachtel (1992: 44-45), respecto a que las apropiaciones indígenas de los elementos cristianos no deben visualizarse como «una parte clandestina que se disimularía bajo apariencias occiden-

talizadas», sino como una síntesis pagano-cristiana estrechamente vinculada al sistema de cargos civiles y religiosos. Y que permite entender por qué los colectivos indígenas incorporaron un número creciente de fiestas religiosas más allá de las que obligatoriamente debían guardar.

A pesar de los abusos en que incurrieron algunos doctrineros, sin embargo, las celebraciones festivas, en las que mayormente participaban los indígenas, formaban parte de negociaciones largamente asentadas en los espacios comunitarios. En el amplio número de fiestas que las comunidades indígenas introdujeron como expresión de devociones colectivas hubo, como señaló Christian (1991) para el caso de Castilla, en el siglo XVI, influencias recíprocas de doctrineros e indígenas, y tuvieron como denominador el carácter activo del santo, la eficacia de su protección, la especialización que se le atribuía, entre otros aspectos, que redundaron en la configuración de un panteón práctico que se reprodujo en las diversas doctrinas de indios. Para los indígenas, se trataba de prácticas desarrolladas por sus ancestros, por lo «que no quieren ser menos que sus antecesores que hacían lo mismo»,³ según lo observaba el subdelegado del partido de Atacama. Pero los indígenas también distinguían entre las fiestas de antigua costumbre de aquellas que les habían sido impuestas recientemente bajo pretexto de ser también obligatorias. Las primeras estaban en correspondencia con la tabla de fiestas que los indios del arzobispado debían guardar; mientras que las segundas, como lo señalaba el cacique gobernador de San Antonio de Esmoroco, «siempre las han pasado voluntariamente y por devoción».⁴ Y este es un aspecto no menor si se considera el entramado de prácticas y significados que se atribuía a la devoción entre

3 AGI, Charcas 498.

4 «Expediente formado por los Yndios de la Doctrina de Santa Ysabel de Esmoroca sobre reforma de fiestas que se celebran en ella, y quitación de ricuchicus. Año de 1801», ABAS, Archivo Arzobispal, Devociones, Festejos y Rogativas, legajo 1 (1627-1824), foja 16v.

los indígenas, y que no se agotaba en los significados definidos por la ortodoxia católica.⁵

Incluso los indios podían participar de ritualidades, alentadas por sus doctrineros, pero que se escapaban de las formalidades prescritas para el desarrollo del culto. Una de estas fue la celebración de fiestas en capillas situadas lejos de las parroquias y anejos. En ocasiones, las celebraciones se dieron sin desacuerdo entre el cura y los feligreses, pues mayormente estaban dedicadas a advocaciones celebradas en la localidad. No obstante, algunos conflictos entre el cura y las autoridades podían provocar la negativa de estos a participar en estas celebraciones festivas. Apoyándose en que el cura doctrinero de san Marcos de Miraflores de Macha había ocultado, durante la visita pastoral, la existencia de seis capillas, y que estas no habían sido visitadas, los indios de la doctrina no entregaron mayordomos ni alféreces para las fiestas. El punto no era tanto por el hecho de que las hubiese ocultado, sino por la serie de conflictos que había tenido el cura con los indios, pues «es mui haspero en la condición que tiene con los Indios e Indias sus feligreses [que] se ban ausentando de modo que en breues tiempos se ira despoblando el dicho curato por no acarisiarlos».⁶

La celebración en capillas de fiestas dedicadas a los santos patronos no fue la única modalidad en la que se puede visualizar la negociación devocional en los espacios locales. Hubo otras modalidades que alentaron los propios curas doctrineros con el doble

5 Para análisis contemporáneos de las tramas devocionales en comunidades andinas, véase el estudio de Arnold (2007: 181-240) sobre los dioses o santos del ayllu de *Qaqacha* (provincia de Abaroa, departamento de Oruro). Por su parte, Mendoza (2004) ofrece un análisis sobre la articulación entre deidades tutelares y templo e imágenes católicas en San Cristóbal de Lípez. Para una visión del conjunto de las diversas adaptaciones y reelaboraciones de la religiosidad indígena en el área del altiplano boliviano, véase MUSEF (2013).

6 «Solicitud de Don Juan Francisco Hidalgo de Buenaventura, cacique gobernador del repartimiento de Macha, 1699», ABAS, Archivo Arzobispal, Tribunal Eclesiástico, foja 5v.

propósito de acudir con el pasto espiritual a su feligresía, del cual dependía no solo la salud espiritual, sino también la eficacia de los ciclos productivos, y generar ingresos para su propia manutención. Entre estas, las que se asociaban al culto que se rendían en altares portátiles, como el utilizado por el cura teniente de Tarabuco, para celebrar misas en territorios distantes «por la mucha gente que tiene dicha doctrina y dichos no poder venir a la parrochia vnos por estar enfermos y otros cargados de años y estos aun no saben los misterios de la fe».⁷ En su momento, se hizo la observación de que el uso de estos altares portátiles, que se instalaban en lugares que no estaban destinados al culto divino, sin mayor *ornamentum*, dejaban abierto el campo a:

la poca veneración o desprecio que podría ocasionarse de la infidelidad de la selebracion de la misa, en que estando sacramentado el misterio, que solo se examina con los ojos de la Religion y de la fe, que no con los materiales de la corporeidad, que lugar podra tener la adoracion y el culto de aquellos que no tienen ni aun la menor Yllustracion de los Catholicos Dogmas.⁸

No solo se trataba de que el uso de estos altares móviles despertase poca veneración, sino que su uso, entre individuos con escaso conocimiento de los dogmas católicos, poco aportaba a la promoción de la devoción. Pero aquí se trataba de un modelo devocional que no enfatizaba tanto la exterioridad de la liturgia, «los materiales de la corporeidad», sino de una devoción más intimista, guiada con los «ojos de la religión y de la fe». Como se verá más adelante, este es un aspecto clave en la perspectiva de las devociones modernas que compartía el alto clero y que algunos de sus miembros estaban dispuestos a promover.⁹

7 «Informe del visitador Bachiller Joseph del Pisco. 3-VIII-1747», AGI Charcas 397, foja 192r.

8 AGI Charcas 397, foja 194v.

9 Para este aspecto, véase Jacques Le Brun (2006). Se trata de una perspectiva que se esforzó en instalar una «iglesia erastiana», en la que se promovía una ruptura

PRIMERO LA OBLIGACIÓN QUE LA DEVOCIÓN

Las adaptaciones locales que los individuos y los colectivos indígenas hicieron del cristianismo experimentaron, en el ciclo borbónico, un asedio por parte de funcionarios civiles, quienes consideraban que las cuestiones políticas y fiscales debían tener prioridad respecto de las preocupaciones devocionales. Las orientaciones prevalecientes entre las autoridades virreinales los llevó a que en sus enfrentamientos con los curas doctrineros se mostrasen críticos del desempeño de estos y que abogasen por una subordinación de las cuestiones devocionales según los intereses políticos de la monarquía. Incluso parecieron compartir la extendida representación de que la mayor parte de las doctrinas eran «la patria de la barbarie y la habitación de la licencia» y que los doctrineros malamente cumplían el oficio de cura y pastor de almas (*Memorias*, Tomo III, 1859: 63-64).

Ya en la década de 1680, el virrey duque de la Palata había criticado los abusos que introducían los curas doctrineros, exigiéndoles a los indios derechos y contribuciones, «con varios pretextos y título de deuocion, y piedad, que todas ceden, y redundan en la total ruina, y perdición de los dichos Indios» (Liñán y Cisneros 1684: f. 2r). Hacía ver que esta situación contravenía las disposiciones civiles y eclesiásticas que resguardaban a los indios. Por lo que ordenó que corregidores, y demás autoridades indígenas, no permitiesen que los curas, u otros eclesiásticos, se apoderasen de los bienes que correspondían a los legítimos herederos con «pretexto de Missas, ô de otra obra pia, ô a las Iglesias, y Cofradias». Además, insistía en que los indios estaban exentos del pago de derechos parroquiales, pues el sínodo que percibían los doctrineros los obligaba a ejecutar estas funciones, aunque estos alegasen «costumbre, ô possession antigua» (Liñán y Cisneros 1684: 2v). Las costumbres no podían contrapo-

con modalidades que se juzgaban supersticiosas y grotescas. Para esto último, consúltese Brading (1992).

nerse a las disposiciones reales. Por lo que tampoco los indios debían ser apremiados a realizar ofrendas involuntarias en las misas y otras festividades, ni en la celebración del día de los Santos difuntos, ni menos ser nombrados como alférez, prioste u otro oficio de cofradía. En este sentido, se previno el castigo de aquellos indios que consintiesen y cooperasen en el nombramiento para estos cargos, permitiéndose que solo se señalase un indio para que, en el día de la festividad y procesión, sacase «en ella el Pendon, ó Estandarte, y lo vuelva a la Iglesia, sin poderlo llevar a su casa, ni a otra parte, y sin que por razón de esto sea obligado, ni pueda obligarse a cosa alguna» (Liñán y Cisneros 1684: 3v). Para el virrey, el desconocimiento de estas disposiciones debía ser atendido por la jurisdicción política y, de modo alguno, por jurisdicción eclesiástica, por cuanto a aquella le correspondía «incesantemente mirar por el bien de los Indios, y reconocer, que estos actos los executan violentados, y sin saber lo que hacen» (Liñán y Cisneros 1684: 4r).

En las disposiciones del virrey no hay tanto la prefiguración de una mirada dieciochesca que enfatizaría el fomento por sobre la salvación como la tendencia a reforzar el regalismo de la monarquía y la subsecuente subordinación del clero a la vigilancia política, lo que provocó la crítica del arzobispo de Lima, Liñán y Cisneros, en la que está inserta la disposición del duque de la Palata que se ha citado más arriba. Además, la preocupación estribaba en los daños que provocaban en los indios la serie de prácticas desarrolladas por los curas doctrineros, y que poca relación guardaban con el culto divino. A ojos del virrey, las fiestas y alferazgos evidenciaban dichos daños y perjuicios entre los indios. En los diversos pueblos de indios, los curas doctrineros habían introducido un crecido número de alferazgos, y sus respectivas cofradías, aprovechando, según el virrey, la subordinación y el temor que aquellos les provocaban a los indios. Por lo que el virrey abogaba por la restricción del número de alferazgos y cofradías existente en los pueblos de indios. Si bien compartía que muchas de estas se habían fundado por un verdadero

celo cristiano, sin embargo, observaba «que lo que se admitió para aumento del Culto Diuino, y servicio de Dios, parece que resulta muchas veces en ofensa suya, y poco respeto de los Santos, a cuyo titulo se avian introducido» (Liñán y Cisneros 1684: 4r). Lo que se hacía evidente en el hecho de que los indios estaban, dado el crecido número de alferazgos, «muchos días antes, y después de los Alferazgos [sic], de ocuparse bastante en la inmoderación de sus bebidas, y ejercicios viciosos, y en buscar por medios menos ajustados con que costear estos excesos, y las crecidas contribuciones, que hacen en beneficio de los Curas, faltando todo este tiempo al de las minas, è ingenios, y a lo demás de su obligación» (Liñán y Cisneros 1684: 4v). Esto último, resultaba más afín a la mirada que tendrían los funcionarios del siglo XVIII.

En esta perspectiva, las viejas disposiciones del duque de la Palata, en algunas de las cuales se encargaba a los corregidores la supervisión de los curas doctrineros, cobraban interés al promediar la segunda mitad del siglo XVIII. La atención se dirigió a los abusos que cometían los doctrineros, particularmente en lo referido a las fiestas. Hacia 1752, el fiscal del Consejo de Indias volvía a citar las disposiciones del virrey duque de la Palata. Ante el informe escrito por el corregidor de la provincia de Paria, en el que denunciaba los abusos introducidos por el doctrinero del pueblo de Toledo, en las fiestas y en el cobro de derechos parroquiales, el fiscal del Consejo de Indias sostuvo que «la introduccion de multitud de fiestas [...] solo sirven de aniquilarlos, sacandolos â titulo de piedad, y de devocion, pero en la realidad con violencia, lo que les hace falta para mantenerse y pagar los Reales tributos».¹⁰ Además, agregaba el fiscal, que fuera el propio cura de quien los indios recibían el mayor daño solo podía provocar el abandono del pueblo y de la religión. Por lo que insistía en que los corregidores cumpliesen con su obligación y que no quedasen a merced de las censuras eclesiásticas que solían pronunciar los doctrineros.

10 «Respuesta del fiscal. Madrid, 20-IV-1752», AGI Charcas 398, foja 4v.

De esta manera, se esperaba que los indios atendiesen el pago de «los reales tributos a que se hallavan obligados, y que después de satisfecha esta deuda, pudiesen voluntariamente dedicarse a todas aquellas obras que le dictase su deuocion en el Diuino culto».¹¹ Para expresarlo en los propios términos del corregidor de la provincia de Atacama: «primero la obligación que la deuocion». Se trataba de funcionarios que compartían una cierta concepción respecto de la supremacía de los intereses de la Corona por sobre cualquier otra consideración. Incluso algunos llegaron a plantear la eliminación del pago de los sínodos por considerarlo un «abuso, contrario á las leyes, y á la razón, y graboso a la Real Hacienda».¹² Además, el pago de sínodo distraía recursos que se necesitaban en las misiones vivas.

La lenta injerencia de las autoridades civiles en asuntos eclesiásticos encontró una cierta resistencia en las autoridades episcopales. Hacia 1755, el arzobispo de La Plata, Gregorio de Molleda y Clerque, hizo ver su preocupación por cuanto se habían «levantado tales borrascas contra el estado eclesiástico, que yá los curas, lejos de ser como ministros de Dios, son tratados con voces, y operaciones como personas delinquentes, y en vez de ser obedecido como pastores y padres espirituales, son insultados de los juezes seculares, y aun aquellos que solo tienen vna tintura de magistrados».¹³ Para el arzobispo, la injerencia de los corregidores en la jurisdicción eclesiástica violentaba no solo la inmunidad eclesiástica, sino que resultaba perjudicial para la salud espiritual de los indios y su permanencia en los misterios de la fe, pues estos perderían el respeto debido a los curas, quedando con libertad para no asistir a Misa, acudir a la doctrina o realizar algún otro acto cristiano.

11 «Carta del corregidor de Atacama. 28-VII-1751», AGI Charcas 397, s/f.

12 «Representación del Contador Thomas Ortiz, oficial real de la Caja de Potosí. 1766», AGI Charcas 730, f. 8v.

13 «Representación primera que pone a los Reales pies de la Magestad del Señor Don Fernando VI el arzobispo de Charcas Don Gregorio de Molleda y Clerque. 1755», AGI Charcas 399, foja 1v.

En concordancia con la crítica respecto de los gastos excesivos que demandaban la realización de fiestas comunitarias, y que estas no se limitasen a las denominadas como obligatorias, hubo una tendencia, entre algunos funcionarios, a considerar a aquellas bajo otro esquema. El protector de naturales de la Intendencia de Potosí señalaba que un bando del intendente prohibía que «se consienta gastos de banquete, borracheras, ni bayles», lo que también debía alcanzar, a su juicio, a la contratación de danzantes «que los alquilan à costa de mucha plata».¹⁴ No obstante, el protector se mostraba partidario de que se permitiesen todos los bailes y diversiones que no ocasionasen gastos, pero esta consideración la hacía desplazando la fiesta comunitaria del ámbito devocional al de «unas diversiones necesarias para las sociedades; y mucho mas entre los indios para que se hagan mas tratables concurriendo à ello el respeto de los curas, y la asistencia de los caziques para oviar disensiones». En este esquema, de las fiestas comunitarias no se esperaba tanto que alentasen la devoción como la sociabilidad en la que debían formarse los indios. Como se verá más adelante, el alto clero colonial también compartió la necesidad de promover un modelo devocional alejado del marco de la religiosidad local y sus manifestaciones colectivas que se expresaban en las celebraciones festivas.

A riesgo de exagerar, se puede visualizar una incipiente tendencia a la desacralización de prácticas devocionales, a la que paradójicamente contribuyeron funcionarios civiles y eclesiásticos, pero que tuvieron escaso eco en las modalidades que asumieron las prácticas devocionales de las poblaciones indígenas. Como lo expresa don Juan Manuel de la Rocha, cacique principal y gobernador de San Pedro de Curahuara de Pacajes, quien solicitaba, hacia 1788, se le autorizase la construcción de una capilla en la que se pudiese instalar una imagen de la Virgen de Guadalupe. El gobernador hizo

14 «Sobre señalamiento de Fiestas y declaración de otros puntos», AGNA, Justicia, legajo 37, expediente 1085, f. 3v.

esta solicitud por pedimento de los indios, quienes compartían una gran devoción a aquella imagen, por «los portentos milagros que ha obrado con aquellos pobres indios afligidos e infinitos».¹⁵ Sin haber contado con la debida autorización episcopal y fiscal, los indígenas habían configurado una devoción a la imagen de la Virgen de Guadalupe, probablemente en una capilla improvisada. Por lo que entre ellos seguía primando la consideración de un «panteón práctico», que estaba en la base de la religiosidad local, y cuya extensión se encuentra señalada en la documentación de los siglos XVI y XVII.¹⁶

EL ASEDIO A LAS COSTUMBRES

Al promediar la segunda mitad del siglo XVIII, el gremio de curas del arzobispado de La Plata no estaba suficientemente convencido de la devoción de los indios, pues estos mostraban más interés en tratar sus negocios que en escuchar la doctrina durante las celebraciones festivas. Los doctrineros desconfiaban también de la rusticidad de los indios, ya que esta conducía a la introducción de supersticiones que desfiguraban la doctrina cristiana (Hidalgo y Castro 2014: 616-618). Pero esta mirada no siempre fue compartida por las autoridades episcopales. Hacia 1756, el obispo de La Paz reconocía que los indios estaban «bastantemente doctrinados, y instruidos en ella a proporción de su demasiada rusticidad o incapa-

15 «Testimonio de los obrados referentes a varios actuados de los terrenos de Carpani o Rosa Pata. 1788-IX-30», Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Archivo Capitular, Vol. 70. Documentos Rezagados 1763-1795 (copia mecanografiada).

16 Véase al respecto, entre otros documentos, las observaciones que se realizan sobre cultos e imágenes en las relaciones geográficas, en la «Relación de lo sucedido en la diócesis de Santa Cruz de la Sierra. 1650-1651» (AGI Charcas 139), o en la «Relación de las cosas notables del obispado de nuestra señora de La Paz» (AGI Charcas 138).

cidad para esto, y aun mejor pudiera decir aversión que la tienen». ¹⁷ Incluso, a pesar de la «natural inclinación de los indios a este vicio» de la idolatría y de hechizos, el obispo reconocía que, en su visita, no había encontrado nada grave en estas materias, pero sí en lo concerniente a «supersticiones, y vana observancia, mas por tradiciones, que se derivan de padres a hijos que por juicio que hagan de que en ellas pueda haver ofensa a Dios, ni pecado grave». ¹⁸ El obispo minimizaba la presencia de tradiciones que, una década más tarde, y en las sucesivas, serían objeto de una mirada más vigilante y menos conciliadora con las devociones indígenas que se desplegaban con motivo de las celebraciones festivas.

Precisamente, en 1766, el obispo Gregorio Francisco de Campos asumió una perspectiva más crítica respecto del estado de los curas y de la feligresía del obispado de La Paz. Se trata de una orientación más en concordancia con la mirada que predominó en la alta burocracia eclesiástica durante el ciclo borbónico. Tras la visita pastoral de 1766, el obispo sostenía que «hemos reconocido que muchos de los indios de las doctrinas no están instruidos en los misterios principales de nuestra Santa Fee», porque no asistían a la iglesia. ¹⁹ Situación que se extendía también a los hijos de españoles. Incluso observó el incumplimiento de varios preceptos eclesiásticos como el ayuno, la confesión y la asistencia regular a misas, entre otros. Por otra parte, fue receloso en relación con varias prácticas que se observaban en su obispado, desde el uso de decoraciones profanas en las iglesias hasta el comportamiento que observaban los curas en la administración de los sacramentos. Con el mismo celo escrutó las vidas y costumbres de sus feligreses a través de «general inquisición o solemne visitación», con el propósito de extirpar los

17 «Carta del Obispo de la Paz. 1756-I-12», AGI Charcas 376, s/f.

18 AGI Charcas 376.

19 «Carta del Obispo de La Paz, 1766», Autos y Providencias 1766-1790, Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz, s/f.

pecados públicos que ofendían a Dios y a la república, pues esta recibía «turbación y escándalo dando unos a otros ocasión de pecar».²⁰

En varias partes del obispado, las celebraciones de los santos titulares se realizaban en capillas, mantenidas por indios y españoles, excediéndose en la limitación que en estas solo se celebrase el precepto de la Misa. En muchas ocasiones, se había concedido licencias para erigir capillas en zonas alejadas de los centros parroquiales y para contribuir a la necesidad del correspondiente pasto espiritual de la dispersa feligresía. En la concesión se prescribía que dichas capillas debían ser públicas, con campanas, con puerta situada al camino, provista del suficiente decoro y decencia, y en las que obligatoriamente se debía cumplir con los preceptos eclesiásticos. No obstante, curas y feligreses consentían en celebrar en dichas capillas las fiestas de los santos titulares, mayormente las correspondientes a las de sus advocaciones. De esto, el obispo responsabilizaba a los curas, «por dexarse llevar del vil interés de los derechos, que contribuyen los feligreses, por razón de dichas fiestas». Lo que repercutía no solo en la escasa celebración de las fiestas más solemnes del calendario religioso, sino en que, además, la feligresía de las parroquias y viceparroquias se quedase sin cumplir con el precepto de la Misa. Por lo que se dictaminó que las fiestas que se celebraban en las capillas fuesen realizadas en las iglesias de los pueblos principales y sus anejos, debiendo llevar «a ellas los Indios, o Españoles, en la Vispera, o en el día, como mexor les pareciere, las Santas efigies de sus titulares». Pero también había otras consideraciones que apoyaban el edicto episcopal, como era el control de las devociones locales y de ciertas modalidades que no se ajustaban a la recta piedad. Precisamente la estrechez de las capillas no permitía que los asistentes siguiesen adecuadamente el ritual, pues la mayor parte de los feligreses quedaban fuera del recinto, no pudiendo prestar

20 «Carta del Obispo de La Paz, 1766», Autos y Providencias 1766-1790, Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz, s/f.

la necesaria «atención interna, y externa, que deben tener [tachado: feligreses] los fieles para satisfacer al Precepto [...] sin ser capaces de percibir acción alguna de las Sagradas, que hace el Sacerdote en el Sacrificio». Además, el obispo hacía notar que los indios tenían poco interés en asistir a Misa, como lo demostraban en las iglesias de los pueblos, a las que asistían no por «cumplir con la obligación, sino el hacer sus negocios de comprar y vender», insinuando que este desinterés se daría mayormente en lugares retirados y sin control. Lo que también provocaba que las fiestas en dichos lugares estuviesen acompañadas por graves ofensas a Dios:

[...] porque los Indios, por lo común, con este motivo [de las fiestas], se entregan a la embriaguez; y ya ebrios a los excesos de estupro, adulterios, incestos, y toda especie de obscenidades, a que les dan ocasión el retiro en que se hallan, y la mucha copia de gente, que concurre de todas partes, la qual de noche se aloja en los pocos Ranchos, o Chozas, que hay en las Estancias, y allí los mas de ellos, fuera de juicio, revueltos, y unidos cometen todas las maldades dichas.²¹

El tiempo de Dios, que debía observarse en la fiesta, era impregnado de excesos a los que la embriaguez arrastraba a los indios. Este era un tópico recurrente en la pastoral de la carne, que había acompañado la cristianización de las poblaciones indígenas, y que vio en la naturaleza lasciva de los indios uno de los mayores impedimentos para hacerlos vivir en un régimen civil y cristiano (Castro y Figueroa 2014). Incluso el propio obispo Gregorio de Campo había alertado a los curas de su diócesis de la permanencia de un «abominable methodo», conservado desde la gentilidad, en que las indias eran entregadas a sus pretendientes, viviendo con ellos «por espacio de muchos Meses, y a veses de algunos años», perdiendo el

21 «Providencia del obispo Gregorio de Campo para la observación de las celebraciones en las capillas de su diócesis, Mecapaca, 19-VIII-1772», Autos y Providencias 1766-1790, Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz, s/f.

decoro «al punto que conocen, la inclinacion de los Hombres, con tal descaro, y abilitantes».²² Había, pues, que evitar que la naturaleza lasciva de los indios continuase contaminando con sus vicios los tiempos festivos. De ahí que para el obispo resultara necesario que las festividades se realizasen en los pueblos principales, en los que la presencia y vigilancia de las autoridades indígenas, y la mayor cantidad de alojamientos disponibles, evitarían los excesos y pecados y obligarían a los indios a proceder con mayor moderación.

Con anterioridad, el propio obispo había observado que los excesos que reprobó en las fiestas de las capillas, también se daban en las fiestas que se celebraban en varios pueblos de su diócesis. Justamente, en las fiestas solemnes, los indios acostumbraban realizar el baile denominado *palla-palla*, que se componía de un conjunto de danzantes «con vestiduras guarnecidas de tiras de maguey; siendo una de las condiciones, o circunstancias invariables del que solamente ha de celebrarse por la noche, y consumir la mayor parte de ella en el festejo hasta la madrugada».²³

Una vez concluido el baile, los danzantes se retiraban a lugares solitarios, acompañados por una mujer, cuyo estado de casada o soltera era indiferente, «a quien de antemano exigió por su compañera, con la qual se junta hasta que aclara el día». Entre los indios, esa práctica se justificaba con el pretexto de que era «necesaria la compañía de mujer para que les quite las vestiduras». Lo que para el obispo no podía ser otra cosa que «una invención diabólica para acometer gravísimas ofensas contra la Divina magestad».²⁴

22 «Providencia del obispo Gregorio de Campo. Tihuanaco, 29-XII-1770», Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Autos y Providencias 1766-1790, s/f.

23 «Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre el baile del pallapalla. La Paz, 12-X-1770», Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

24 «Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre el baile del pallapalla. La Paz, 12-X-1770», Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez,

Pero los excesos no solo se daban en lugares retirados, ni únicamente entre los indios. En la Villa de Cochabamba, en la noche del miércoles víspera de Corpus, y en el miércoles subsecuente, con motivo de la procesión del Santísimo Rosario, se solía encender «todos los altares, que serbian para el día de Corpus». Esto daba ocasión a una confluencia de varias personas en las que, señalaba el alcalde ordinario y regidor propietario de la Villa, se confundían «ambos sexos en que se notaua una gran desenvoltura en las mugeres, lexos de propender al Cultto divino, se hacia asumpto de insolencia, y de comunicaciones menos licitas lo que debiera ser operaciones de Cultto a Dios, y a los Santos». Por lo que el alcalde consideró necesario prohibir la realización de esta costumbre, logrando, a su juicio, la necesaria quietud pública, en beneficio civil y eclesiástico, por «hauerse evitado las risas del concurso, y operaciones pecaminosas». No obstante, la medida no fue compartida por los alcaldes electos en el año siguiente de 1763, por las consecuencias que tuvo la falta de iluminación. De acuerdo con los alcaldes, la iluminación de los altares era una «costumbre antiquada de que se hallan aposecionados todos los moradores de esta Provincia», por lo que habían concurrido a la celebración del año anterior, pero la falta de iluminación dio ocasión a mayores ofensas «que se euitan con la claridad è y lumininazion en los Altares».²⁵

Estos alcaldes defendieron lo que consideraban una piadosa y asentada costumbre contra una medida que se había apoyado en

Autos y Provisiones 1766-1790, s/f. La etnografía contemporánea ha registrado la existencia del baile *palla palla*. De acuerdo con Szabó (2008: 499), retomando a Miranda (1970: 220), *palla* es un baile que se ejecuta de noche, al ritmo de zampoñas que terminan con el sonido de una bocina grande, en un «escenario con un fondo negro, hojas de cardo que a la luz de las fogatas parecen ser franjas de plata entre las cuales se baila dando grandes saltos». Una variante se encuentra en la denominada loco palla-palla (Szabó 2008: 398-399).

25 «Expediente sobre los altares e iluminaciones en el octavario de Corpus. Cochabamba, 1762-1764», Archivo y Biblioteca Arquidiocesano de Sucre, Archivo Arzobispal, Devociones, Festejos y Rogativas, legajo 1, foja 1r., 1v., y 5r.

una relación siniestra. Aun así, esta disputa permite dimensionar las tensiones que se dieron en algunos espacios del arzobispado, entre quienes abogaban no solo por una restricción de los excesos que se daban con ocasión de las celebraciones festivas, sino por la subordinación de la religiosidad local a los preceptos más generales del orden político y religioso, en las que, en ocasiones, aquella entraba en conflicto. No es de extrañar que algunos curas y autoridades locales hubiesen defendido la realización de la costumbre y contrariado la información que en su momento había entregado el antiguo alcalde. Sin embargo, para algunos eclesiásticos, estas concurrencias nocturnas no se realizaban por devoción, sino por mera curiosidad, atraídos por la música y la concurrencia de gentes, de la que se seguían desórdenes como en las demás poblaciones del arzobispado. Perspectiva que estaba en concordancia con la prohibición de procesiones nocturnas que había dictaminado el propio arzobispo de La Plata.

Se trataba, pues, de disposiciones tendientes a homogeneizar las prácticas devocionales frente a las costumbres alegadas por la religiosidad local. Muchas de estas manifestaciones fueron consideradas contrarias a la recta devoción y piedad promovidas por la iglesia universal. En la celebración de las fiestas de patriarcas, patronos titulares, y otras también solemnes, se acostumbraba a adornar los altares con «varias figuras de aves, animales y otras efigies profanas».²⁶ Lo que antes había sido una costumbre, que piadosamente cumplían fieles y cofrades, se consideraba ahora como adornos opuestos a lo sagrado; al igual que la utilización de espejos, fieras corruptas, cenejas, cintas y encajes, con los que se adornaban los retablos, que eran considerados como «adereso ridículo», o incluso indecente, como vestir con ropas de mujer a los ángeles. Las

26 «Providencia del obispo Gregorio de Campo sobre el adorno de altares e imágenes. La Paz, 12-V-1772», Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz, Autos y Providencias 1766-1790, s/f.

imágenes sagradas vestidas con vestuario profano no solo provocaban la indecencia de las mismas, sino que dificultosamente podían permitir una adecuada veneración, pues la atención del fiel podía dirigirse al adorno profano, por lo demás ridículo e indecente, y no a la sacralidad que transitaba en las imágenes, en los altares o en los retablos. La sacralidad no requería del barroquismo que caracterizaba los templos, que era más bien fuente de distracción e indevoción. Velas, mallas de plata y flores eran suficiente adorno para conducir a una adecuada devoción en los templos. Aspecto que fue retomado por el II Concilio Provincial de La Plata (1774-1778), que prohibió los adornos profanos en las imágenes y, particularmente, que, con motivo de las fiestas, se les pusiese «vestidos seculares u otros adornos prestados e indecentes, por ser ajenos al cristiano culto, y solo inductivo de la relajación» (Castañeda y Hernández 2007: 590); además de advertir que no se pusiesen, en las iglesias, «pinturas extrañas y deshonestas que provoquen irrisión o sean incitativas de torpeza».

La simplicidad, y no el boato, debían acompañar la realización de las celebraciones festivas, puesto que estas no debían entretener, sino conmover y excitar al fiel a la devoción y la meditación. Lo que contrastaba también con la utilización de fuegos de artificios con el propósito de solemnizar las fiestas de los santos patronos y titulares de los diversos curatos, parroquias y anejos. El obispo Gregorio de Campo observaba que el uso de fuegos tenía también consecuencias nefastas, «porque en tales días [de fiesta] es lo regular estar los mas de los indios hevrios, y de esta suerte concurren a la celebridad». ²⁷ Junto con la borrachera, y sus efectos, le preocupaban los incendios provocados por indios borrachos y faltos de juicio. Pero había otros excesos que abrían la puerta a vicios y pecados, y que resultaban más preocupantes. Incluso estos eran evidentes en

27 «Edicto del obispo prohibiendo el uso de fuegos para solemnizar las fiestas de los patronos y titulares. 8-II-1770», Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

las celebraciones de carnestolendas, que antecedían el inicio de la cuaresma, y que el obispo consideraba como «un día destinado por los mundanos a festexos, vailes, comidas, meriendas y otras funciones prophanas que ya se tienen de estilo».²⁸

Pero lo que más preocupaba era que los excesos se originasen con excusas de actos de devoción, como solía acontecer en algunas funciones de iglesias. En los funerales, el obispo de La Paz reprochaba enérgicamente que se mantuviese el antiguo y detestable abuso provocado por las plañideras. Indias, negras y mulatas oficiaban de tales, situándose detrás de los deudos, «con sus desacompasadas voces, gritos y alaridos», y «durante el tiempo que se consume en el entierro, vigilia Missa, y mas funciones funerales, hasta sepultar el cadáver».²⁹ A juicio del obispo, esta desentonada y fingida gritería solo provocaba interrupción en las exequias fúnebres, indevoción en los asistentes, motivo de risas a quienes no estaban acostumbrados a estas prácticas y falta de la debida «gravedad, y circumspecta seriedad, que debe observarse en los Santos Templos».³⁰ Además, consideraba que «este ridículo método» alentaba entre los indios —a quienes juzgaba como «gente rustica de mui cortas luzes, y propensas a las supersticiones»— a asumir que dichas manifestaciones eran «sufragio por los difuntos, y con este error acaso vna vez que sus deudos y parientes fueron bien llorados en el día de su entierro».³¹

28 «Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre carnestolendas. La Paz, 10-II-1773», Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

29 «Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre las plañideras. La Paz, 22-II-1770», Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

30 «Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre las plañideras. La Paz, 22-II-1770», Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

31 «Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre las plañideras. La Paz, 22-II-1770», Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

Pero el asedio a la religiosidad local no se limitó a la prohibición de prácticas en las que, según la perspectiva pastoral, se evidenciaban modalidades supersticiosas y motivadas por la invención diabólica. También contribuyó la política imperial orientada a regular el cobro de derechos parroquiales, con el propósito de extirpar los abusos y desórdenes que surgían en materia de obvenciones. Y sobre lo cual se había insistido en cédulas de 1756, 1764, 1768 y 1769, respectivamente. A partir de esta última, el arzobispo Pedro Miguel de Argandoña consultó a oidores de la Audiencia, nombrados por su presidente, y a eclesiásticos «de conocida experiencia en el manejo de Curatos», para establecer «una Regla fixa, y segura en la Exaccion de estos derechos» (Argandoña 1771: 57). Desde el punto de vista de las obligaciones pastorales, el propósito del arzobispo era que los curas doctrineros manifestasen «á los Indios tanta pureza, y desinterés en la Administracion de los Sacramentos», de manera que estos entendiesen «que aquellos Ministros Espirituales son puramente graciosos, é incapaces de precio» (Argandoña 1771: 41).

Los aranceles parroquiales del Arzobispado de Charcas fueron publicados en 1770 e impresos en 1771, despertando la oposición, al igual que en décadas anteriores, del gremio de curas doctrineros. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, los curas doctrineros se habían opuesto a que se redujese o eliminase el cobro de derechos parroquiales. Algunos hicieron hincapié en la estrechez del sínodo y la pobreza de sus curatos. Pero también observaron, como lo señalaba fray Miguel Eduardo de Miranda, cura del beneficio de Poopó, que «el Parrocho que da pasto Espiritual a sus obejas debe ser sustentado por estas quando no tiene otro ramo de que mantenerse», apoyándose en los cánones que legitimaban «la Costumbre para que en caso necesario pueda compelérsele a los Parroquianos a su respectiva contribución».³² La posición de fray Miguel Eduardo de

32 «Reclamo de fray Miguel Eduardo de Miranda, Cura de Poopó, contra la prohibición del cobro de derechos parroquiales de los indios», ABNB, EC, 1751, 27, foja 2r.

Miranda estaba ampliamente difundida entre los curas doctrineros. En general, los curas sostenían que las contribuciones y limosnas eran necesarias para la subsistencia de las parroquias, afincadas en la costumbre y «desde antiguo», porque además se hallaban «sin hauer otro medio de poder sufragar a la manutencion de los curas, y sus thenientes, la desencia del Culto Divino, como ornamentos, Zera y Vino, para la Missa, y azeite para la Lampara; siendo pocos los curas que tienen Sinodo entero, y quasi impocible persevir del Real herario cantidad alguna para la fabrica».³³ En la misma línea se manifestó el gremio de curas doctrineros del Arzobispado de La Plata. Para los doctrineros, la eliminación del cobro de derechos parroquiales a los naturales los perjudicaba «en sus lexitimos naturales Derechos, pues llegarían a tal estado que no tuuiesen que comer ni con que sustentar la Vida».³⁴ Motivada por otros intereses, también hubo un cuestionamiento a la supuesta costumbre en la que se apoyaban los curas doctrineros en materia de celebraciones festivas y cobro de derechos parroquiales. En la década de 1750, como parte de un juicio sobre el pago de diezmos, el Marqués del Valle de Tojo había sostenido que aquellas no solo se oponían a las leyes y ordenanzas, sino que carecían de valor por cuanto «los indios [no] son capaces de hacer costumbre, aunque consientan en ella por ser menores e incapaces».³⁵

En el *Arancel* se reprobaron una serie de costumbres que se asociaban a las fiestas y funciones de iglesia, y en las que solía mediar un pago o limosna por parte de los indios, pero que no debían tener el carácter de obligación (Argandoña 1771: 33-39). En las vísperas

33 «Don Juan Pentaña reclamando porque los curas deben tener lo suficiente para su subsistencia y las mulas necesarias para ir a visitar a los curatos a administrar los sacramentos», ABNB, EC, 1764, 27, foja 7v.

34 «Autos seguidos por los curas de indios de este Arzobispado y demás sufragáneos, sobre la supresión de la Real Cédula que manda que los indios no paguen obvenciones», ABNB, EC, 1760, 75, foja 1v.

35 «Notas expuestas a la carta del arzobispo Gregorio de Molleda, escrita por el marqués del Valle de Tojo», AGI Charcas 308, foja 3r.

y misas, los alféreces solían sacar a los curas de las habitaciones que utilizaban en el pueblo en que se desarrollaba una celebración, para luego volverlos a acompañar de regreso. Por este *acompañamiento*, aquellos entregaban una contribución voluntaria. Como en otras manifestaciones, el *pago* formaba parte de un aspecto central para el desarrollo de los intercambios simbólicos, y, en el caso de las festividades, los curas doctrineros mediaban parte del proceso. En esa perspectiva, el valor que se asignaba al *rikuchiku*, es decir de los bienes cuya producción aseguraba el desarrollo de las festividades, y que eran entregados al sacerdote como *pago*, y no mera gratificación u obsequio, como era la intención de la nueva prescripción. En Jueves Santo, los caciques sacaban la llave del monumento de las iglesias de los pueblos, por lo cual contribuían con sus curas, aunque se insistía en que debía ser una contribución voluntaria. Pero de ningún modo se permitía otro tipo de exacciones, como las referidas a la « Rama del Monumento » y la « Rama de Palmas », por la que los indios tributarios contribuían anualmente con medio o un real; y la « Rama de Cofradía » o « Santa Tasa », con la que contribuían los indios que estaban destinados al servicio de la iglesia.

Las prohibiciones se extendían también a ciertos negocios que practicaban los curas, como la venta de cera en Semana Santa, por la que exigían entre dos a cuatro reales, o el cobro de una moneda dorada en las velaciones de arras, o que se diesen los *rikuchiku*: « Especies comestibles que se pueden guardar libres de corrupción », los mismos que, por lo demás, fácilmente podían ser transados en los mercados. También se prohibía expresamente que los caciques entregasen a los curas cebada, reses, aves, entre otros bienes, aun cuando los quisiesen entregar voluntariamente como obsequio. Además, se prohibió que los curas complicasen a los indios que comerciaban durante las celebraciones a que pagasen alguna renovación o que contribuyesen como alférez de alguna fiesta.

En otras festividades se habían introducido algunas costumbres que merecieron la reprobación arzobispal. En las parroquias,

viceparroquias y capillas, en el día de los Santos Difuntos, los curas doctrineros acostumbran exigir a los deudos una contribución que denominaban *machaca*. De acuerdo con Bertonio (2008: 210), la expresión significaba ‘nuevo’ y estaba referido a la ‘acción de renovar’. En el *Aranzel*, la *machaca* era descrita como una porción que entregaban los deudos, de quienes habían fallecido durante el año, para que se convirtiese en misas o responsos cantados. Otras celebraciones se prestaron a abusos. En los días de Jueves Santo, de la Exaltación y de la Invención de la Cruz, los indios llevaban a las iglesias de sus pueblos cruces o efigies del Señor Crucificado. Algunos doctrineros mantenían, en las iglesias, las cruces e imágenes hasta que los devotos pagasen una contribución a título de misa.

En el II Concilio Provincial de La Plata (1774-1778) se expresó una notoria arremetida contra las modalidades que había asumido la religiosidad local, particularmente en los excesos que se observaban en el culto brindado a los santos. En esta perspectiva, se insistió que en las imágenes de estos no había «ni puede haber divinidad o poder alguno para favorecernos por sí» (Castañeda y Hernández 2007: 591). Retomando la doctrina tridentina, el Concilio dispuso también que el culto a los santos se ciñese a los ritos de la iglesia universal, y que «solo se consientan en los templos canciones reverentes y devotas y no aquellas que lleven la imaginación a las profanas» (Castañeda y Hernández 2007: 591). Además, criticar fuertemente que con motivos de estas fiestas se realizasen banquetes, bailes profanos o embriagueces, por cuanto se generaba una relajación de las costumbres que resultaba incompatible con el culto divino. En el caso de las festividades celebradas por los indios, el Concilio encargó a los curas doctrineros que estuviesen atentos a la indecencia e irreligiosidad que se generaban por la gula y ebriedad que se observaba en dichas celebraciones (Castañeda y Hernández 2007: 442). También se reprobaron algunas prácticas que se desarrollaban en la víspera de los Santos Difuntos, tras el doble continuo de las campanas, como era el huir al campo, las personas de ambos sexos,

para realizar convites excesivos, bailes y cantares «poco honestos con otras licencias que se toma la malicia» (Castañeda y Hernández 2007: 443). Lo que también se extendió a la elaboración de pan con figuras humanas, que se hacía en la víspera y el día mencionado, «las que se visten y sirven de afectar compadrazgos, y por medio de esta sacrílega relación dar principios o perseverar más profundamente en torpes correspondencias» (Castañeda y Hernández 2007: 443).

En gran medida, el poder pastoral intentaba ingresar a espacios dominados por las relaciones entre los curas doctrineros, las autoridades políticas, los cargos y las comunidades indígenas. A pesar de los esfuerzos por extirpar costumbres que se consideraban disconformes a la razón, estas se inscribían en una dinámica sin la cual la religiosidad local se disolvería en un marco esclerosado de ritualidades. Las negociaciones entre doctrineros y comunidades indígenas continuaron imprimiendo dinamismo a los intercambios simbólicos. Los doctrineros estaban conscientes de que una alteración en las costumbres, que hasta entonces se habían observado, podía tener consecuencias nefastas. Y esto no solo era en relación con los ingresos que aquellos se aseguraban con las celebraciones festivas y otras funciones parroquiales. Estas costumbres inveteradas aseguraban la relación de las poblaciones indígenas con la propia Iglesia. De ahí los temores del cura de la Parroquia de San Juan de Potosí respecto de eliminar las procesiones nocturnas que se realizaban los días sábado con la imagen de la Virgen del Rosario, según lo ordenaba un edicto del arzobispo de La Plata. Los mismos temores surgían acerca de innovar en la costumbre de las oblações que se ofrecían en las iglesias durante la conmemoración de los difuntos.

Si se interrumpía esta «inmemorial práctica», señalaba el Dr. José Antonio Morales, «la inquietud de los indios sería muy ruidosa no siendo fácil persuadir a esa muchedumbre inmensa, a que levantase sus ofrendas, velas y otras demostraciones de dolor que acostumbran hacer sobre los lugares mismos donde enterraron a sus padres, parientes y amigos». Para el carmelita Benito María de

Moxo, arzobispo de La Plata, los pastores del alma no debían permitir que los abusos ofendiesen «la Magestad del culto, o la pureza de las costumbres». Por lo que los doctrineros debían poner todo su esfuerzo «en hacer hacecitas de aquella zizaña para entregarlos a su tiempo al fuego; y en arrancar incesantemente y uno por uno todos aquellos abrozos y espinas no sea que sofoquen enteramente el trigo». La extirpación de las costumbres ocupaba ahora el celo de la actividad pastoral, como en la iglesia misionera fue la extirpación de las idolatrías:

No atreverse a cortar los abusos de un pueblo christiano, por la sola razón de que son muy inveteradas, y dexar de acudir con la debida y oportuna medicina a este genero de dolencias espirituales, porque en el transcurso de los años pueden haberse hecho incurables; es un funesto ardid, un sutil y pernicioso estratagemata con que el amor propio pretende las mas de las veces halucinarnos.³⁶

Las costumbres eran entonces dolencias espirituales ante las que el doctrinero, como médico espiritual, debía aplicar la medicina necesaria para su curación. Y la antigüedad de unas prácticas no autorizaba —sostendrá con tono rigorista el arzobispo— unas malas costumbres. Por lo que estas debían ser cortadas y destruidas, sobre todo si sus «raíces son mas hondas y extendidas». De acuerdo con fray Benito María de Moxo, en esto no debía haber descanso ni consentimiento, pues «en la noche tempestuosa de este siglo, nuestras ovejas se extravíen y se alimenten quizá con unos pastos llenos

36 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, foja 2. La carta de Morales es la foja 16.

de ponzoña y veneno». ³⁷ Aunque los vicios y los abusos pareciesen incurables, y se impusiesen con el «ímpetuoso torrente de la costumbre», estos debían desarraigarse del rebaño, para no deshonrar la santidad del ministerio pastoral y para evitar la pérdida de innumerables almas, que terminaría, según el arzobispo, por provocar «una grande injuria a la infinita benignidad de nuestro Redentor». ³⁸

En esta perspectiva, fray Benito María de Moxo había decretado que, en todo el arzobispado, las funciones públicas y de piedad debían concluir con la luz del día. La noche no parecía propicia para actos de piedad, más bien daba ocasión a «una grande impunidad y facilidad para cometer los más feos delitos», dejando «suelta la rienda a las pasiones mas detestables», en cuyas redes quedaban prendidos los párvulos de juicio. Simples, incautos e insensatos, expuestos a la noche, ni siquiera visualizaban en sus rostros el rubor con el que la naturaleza había dotado a los hombres «por guarda y antemural de la virtud». A diferencia de aquellos tiempos en que se había instituido la celebración nocturna de la Virgen del Rosario, con hombres más piadosos y temerosos de la religión, en sus contemporáneos, el arzobispo observaba que asistían a: «los concursos piadosos para cebar los ojos, y la lengua en los obgetos detestables de la concupiscencia: y tal vez (no me atrevo a decirlo pero es mui cierto) tal vez se buscan y frequentan las procesiones de noche para

37 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, foja 2. La carta de Morales es la foja 5.

38 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, foja 2. La carta de Morales es la foja 6.

lograr a la sombra venerable de la religión, poner por obra unos proyectos iníquos, que no han sido dable egecutar de otro modo». ³⁹

A pesar de su reticencia, y el juego de representaciones especulares que la noche evocaba para el arzobispo, este se vio obligado a permitir la realización de estas procesiones nocturnas. Pero bajo un nuevo intento de reglamentación: solo a los hombres les sería permitido sacar la imagen de la Virgen, pues el concurso de mujeres «sería muy desagradable a aquella Señora que es tan amante de la decencia y pureza». Estas debían permanecer en sus casas, observando la procesión desde sus ventanas, y siguiéndola «por largo trecho con el pensamiento y el corazón». Además, la disposición arzobispal insistía en la solemnidad de la procesión, por lo que los hombres debían evitar las conversaciones vanas e inútiles, reemplazándolas por el canto de la Salve, el rezo del rosario con voz clara y la meditación de sus misterios. Pero también se precisaba que estas procesiones nocturnas fuesen precedidas por «un numero competente de luces», para mayor realce del decoro y respeto de la imagen, así como para evitar cualquier acto de irreverencia. La procesión nocturna se transformaba en la metáfora del día claro entre las tinieblas. Y la solemnidad del trayecto no podía verse trastocada con el ingreso de la imagen a algún portal o casa.

Las ofrendas que los indios ofrecían durante la celebración de los santos difuntos también fueron objeto de preocupación para fray Benito María de Moxo. El riesgo estaba en que ese uso santo se viese mezclado con una superstición gentilica. Ya Bertonio (2008: 189) había advertido de la necesidad de que se reemplazase la expresión: *amaya mankaña uru*, que se utilizaba en aimara para referirse al día de difuntos, por otra que no oliese a superstición, puesto que esta

39 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, foja 2. La carta de Morales es la foja 14.

denotaba la acción de dar de comer al difunto. El propio arzobispo recurría a la autoridad de Acosta en este sentido. Pero le preocupaba que esos usos estuviesen probablemente esparcidos en las rancherías de las pampas, punas, valles y quebradas, o que incluso «tengan aun ocultas y fuertes raíces» en centros urbanos, como la Villa Imperial de Potosí, dotados de comercio y civilización. No obstante, el propio arzobispo no visualizaba ningún impedimento para que los indios realizasen ofrendas en los sepulcros de padres, parientes y amigos. Apoyado en san Agustín, santo Tomás y otros padres de la Iglesia, alentaba el uso de las velas, ya que servían de «consuelo a los vivos» y eran la señal «de que creemos y esperamos la común resurrección, confesando que las almas de los difuntos no se han apagado o desecho con la muerte, sino que viven delante de Dios, ardiendo como otras tantas lámparas en su secreto santuario». ⁴⁰ Las oraciones ofrecidas también debían permitir hacer profesión de adoración en espíritu y verdad. En esta línea, el arzobispo no hacía más que reactualizar las estrategias de cristianización de la muerte que había desplegado la Iglesia desde el siglo XVI (Ramos 2010).

Pero otras celebraciones exponían a los indios a excesos que no se podían tolerar. En la festividad de la Santa Cruz, los indios acostumbraban a velar y festejar las cruces «con bayles, con cantares obscenos, con embriagueces y con todo género de disolución». ⁴¹ Eso estaba muy distanciado de la piedad que debía observarse ante la

40 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, foja 2. La carta de Morales es la foja 21.

41 «Carta del Arzobispo al Dr. Hilario Arias, cura y vicario de la doctrina de Yotala, La Plata 30-IV-1808», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, fojas 161.

cruz como «instrumento de nuestra redención». Por lo que el arzobispo prescribió la modalidad devocional que debían implementar los curas del arzobispado en esta festividad, indicándoles que las diversas naciones del mundo, ya fuesen rústicas o civilizadas, han venerado y respetado el culto a aquel símbolo de gloria y triunfo. Fuera de la iglesia, y vestido con los hábitos sagrados, el cura doctrinero debía encabezar una procesión, seguido de todo el pueblo, y «cantando con pausa, ternura, y gravedad la letanía de la Virgen, pidiendo a esta Amabilísima señora que ilumine y ampare a sus pobres y desvalidos neófitos». En el trayecto, debía acercarse, hincándose con los demás acompañantes, a cada una de las cruces situadas en los lugares públicos, entonando en latín, y luego en quechua, la antifona *O Cruz*, de manera que toda la procesión saludase a la cruz y la contemplase como la única fuente de esperanza. Se trataba de una estrategia de resimbolización que intentaba resituar la adaptación local que los indígenas habían realizado de la festividad de la Cruz, pues el propósito esperado era que los indios la comprendiesen «como un divino canal por donde se comunica desde el cielo, à los justos el aumento de la gracia, y a los pecadores el perdón y absolución de sus crímenes y delitos». ⁴² Las cruces luego debían ser conducidas a la iglesia, por lo que los fieles debían volver «frecuentemente a la Iglesia para adorar con todo el cariño del corazón los sacratísimos maderos, que todo el año están levantados en los confines de la piadosa feligresía a fin de que la vista de tan milagrosas señales los aliente en sus penas y trabajos; derrame bendiciones sobre sus campos y casas, y ahuyente al lobo infernal». ⁴³

42 «Carta del Arzobispo al Dr. Hilario Arias, cura y vicario de la doctrina de Yotala, La Plata 30-IV-1808», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, fojas 163.

43 «Carta del Arzobispo al Dr. Hilario Arias, cura y vicario de la doctrina de Yotala, La Plata 30-IV-1808», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que

EXCESOS BARROCOS E INTIMISMO DEVOCIONAL

El boato de las fiestas, el barroquismo de imágenes, retablos y altares, así como la exteriorización de bailes y música, alentaban gastos y excesos, incluso vicios y pecados, antes que la devoción y la piedad. Y este no era un fenómeno que se limitase a las poblaciones indígenas, sino al conjunto de los espacios de religiosidad local. Los prelados del siglo XVIII observaron con inquietud e intentaron intervenir en una dinámica devocional, que tenía una dimensión colectiva que poca relación guardaba con el modelo devocional que intentaron promover. Formados en una piedad letrada, y también monástica, como fray José Antonio de San Alberto y fray Benito María de Moxo, ellos se situaban en el ámbito de la iglesia universal antes que en el de la religiosidad local, al contrario de muchos curas doctrineros y sus fieles. Para estos prelados erastianos, la devoción era un acto interior e individual, y no podía confundirse con la exterioridad de los objetos de culto, en la que, para retomar a Tomás de Aquino (cuestión 82, art. 1), debía prevalecer «la voluntad propia de entregarse al servicio de Dios».

Había en estos prelados una sincera convicción respecto de los peligros del mundo y que se expresaban notoriamente en las costumbres del carnaval. Al igual que para las elites religiosas del siglo XVI, el carnaval revestía la forma de los excesos mundanos, de los que participaban gente de diversa condición, y, en ocasiones, se superponía incluso al calendario religioso. Al carnaval los prelados opusieron la Cuaresma, en el que vieron un modelo devocional apropiado, o, como sostendría el benedictino fray Benito María de Moxo, «un tiempo de salud, en que nuestro común Padre [...] nos exorta, nos aconseja, nos manda y obliga con una dulce violencia a entrar en la celestial piscina del ayuno y de la ración, para bañar en

contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, fojas 161 y 163-164.

este místico baño nuestra almas, y purificarnos de los muchos pecados que hemos cometidos». ⁴⁴ El arzobispo insistía en que el ayuno, la oración, el silencio y la templanza constituían el regocijo y la fiesta para el hombre interior y espiritual. A diferencia del hombre exterior y carnal, aquel escucha el llamado a la penitencia, una vez que ha cesado «el tumulto, la gritería y la algaraza [sic] de los pasados días de carnabal». A la disolución y el desenfreno, que había sido acompañado «por el concierto ya violento y desaposible, ya tierno y afeminado de los tambores, de las cornetas, de las guitarras», debía dar paso la penitencia y la meditación, convocada «por el grave, magestuoso y pausado sonido de las campanas». ⁴⁵

De ahí que estos prelados insistieran en que la feligresía cumpliera los preceptos eclesiásticos, la asistencia a Misa, la penitencia y el ayuno; o que los curas doctrineros asumieran las funciones de un pastor de almas y que reprobasen cada uno de los excesos e indevoción que los fieles mantenían bajo la excusa de costumbres antiguas. Pero también surgía un renovado interés por escrutar la vida y costumbres de los fieles, clérigos y laicos, y el estado de iglesias, hospitales y otros lugares píos; lo que tomó la forma de una inquisición general, que debía realizarse anualmente, para provecho de la iglesia y para la salud de las almas. ⁴⁶ Pues se consideraba que, de lo contrario, se continuarían las ofensas a Dios, y la república se

44 «Edicto del arzobispo Benito de Moxo y Francoli. La Plata 2-III-1808», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, fojas 62-63.

45 «Edicto del arzobispo Benito de Moxo y Francoli. La Plata 2-III-1808», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, fojas 65 y 66.

46 «Edicto de Inquisición General del obispo Gregorio de Campo. La Paz 20-VI-1768», Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez, Arzobispado de La Paz, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

encontraría turbada por pecados públicos, que no hacían más que acrecentar los daños, cargando también la conciencia de los propios prelados por no atender a su debida corrección y castigo. Por lo que el poder pastoral demandaba, a cada uno de los fieles, atender las preguntas del interrogatorio y denunciar las faltas de las que tuviera conocimiento. Una serie de prácticas eran consideradas como pecados públicos, muchas de las cuales eran expresión de cierta piedad, como celebrar la Misa en casa sin la debida licencia, tener reliquias no autorizadas, u objetos de uso profano con figuras religiosas; o expresión de una devoción indebida, como sostener que Dios, o su espíritu, le revelase a alguien lo que hacía, decía o debía hacer, o caer en estado de éxtasis bajo el pretexto de oración o contemplación. También se recelaba de la persistencia de sortilegos, hechiceros, brujos, conjuradores de nieblas o de tempestades, o de quienes pretendían declarar los pensamientos y voluntades de otros (a través de agua, artesa, cedazo, etc.) o que hiciesen ligaduras. Lo que también se ampliaba al uso de nóminas o de curaciones del mal de ojo, del mal de rabia, o la creencia en agüeros, adivinos o libros de suerte.

Pero esta modalidad de visita solemne no parecía ser suficiente. Aunque del ojo y la presencia del pastor dependía la salud de las ovejas a su cargo, sin embargo, sostenía el arzobispo Joseph Antonio de San Alberto, las continuas visitas no lograban la reforma, la disciplina, la salud y la redención de los pueblos visitados.⁴⁷ El año anterior a este escrito, el arzobispo había manifestado su desilusión por una diócesis en la que «no hai verdad, ni justicia ni verdadera religión», y en la que se había convertido en un «Pastor inútil».⁴⁸ En su

47 «Doctrinas sobre el sacramento de la Penitencia, escritas por el Ylm. Señor D. frai José Antonio de San Alberto, arzobispo de los Charcas para la instrucción de sus diocesanos en Chuquisaca, 1787», ABAS, Archivo Arzobispal, Manuscritos Varios, volumen 20, s/f.

48 «Autograph. Carta del Arzobispo de La Plata al Conde la Tepa, manifestando su desilusión en el Ministerio Pastoral y su deseo de volver a España. La Plata, 1786, junio 15», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», s/f.

consideración, la corrección exterior de las culpas no iba acompañada de la corrección interior de las costumbres, por lo que aquella resultaba ser superficial y sin provecho alguno. Las visitas debían, pues, ser acompañadas de una santa misión:

[...] para que a la corrección exterior acompañe también la interior; para que venza, y remedie la gracia lo que no puede remediar ni vencer nuestra autoridad; para que contenga el amor, lo que no pueda contener el castigo; para que logre Dios con la fuerza, y eficacia de sus auxilios, lo que no podamos lograr con mas providencias y Decretos; y últimamente para que siendo vosotros mismos los vicitadores de vuestras almas, los examinadores de vuestras conciencias, y los jueces de vuestros delitos; de unos delitos que si tal vez están ocultos à los ojos del Mundo, no puedan estarlo à los de Dios, sea de esta manera mas voluntario el remedio, mas seguro el fruto, y mas constante la enmienda.⁴⁹

De esta manera, el arzobispo retomaba una modalidad ampliamente difundida en la Europa católica y que caracterizó al denominado «catolicismo ilustrado» del siglo XVIII (Châtellier 1997). No se trata de la misión catequética que acompañaba las visitas pastorales en las que se solía explicar la doctrina y especialmente el sacramento de la confirmación.⁵⁰ Precisamente, en este periodo se abrió la comprensión de la misión como una modalidad de incorporación y reafirmación de los fieles a un modelo devocional, de costumbres y vida considerados como correctos (Rico 2002). El modelo propuesto por el arzobispo José Antonio de San Alberto bosquejaba

49 «Doctrinas sobre el sacramento de la Penitencia, escritas por el Ylm. Señor D. frai José Antonio de San Alberto, arzobispo de los Charcas para la instrucción de sus diocesanos en Chuquisaca, 1787», ABAS, Archivo Arzobispal, Manuscritos Varios, volumen 20, s/f.

50 «El obispo de La Paz da razón a VM de la Visita general que ha hecho de aquel obispado, con testimonio de ella, y de las confirmaciones y órdenes que ha administrado; e informa asimismo a VM de la persona, y meritos de su Visitador. 6-XI-1725», AGI Charcas 376, f. 2v.

los componentes propios de la denominada *Devotio* moderna, que intentaba desligarse de la espectacularidad barroca, en la medida que insistía en la necesidad de una corrección interior y en la comprensión del fiel como visitador de su propia alma, examinador de su conciencia y juez de sus delitos.

Pero estas últimas consideraciones estaban mayormente dirigidas a la actividad pastoral en las ciudades. ¿Qué sucedía con esa amplia mayoría de la población indígena que se distribuía en sierras, punas y valles? Estos prelados compartieron la opinión de que el escaso conocimiento que los indígenas tenían de la doctrina, y su inclinación a devociones indebidas, era expresión de la desatención con la que habían obrado los curas doctrineros. Ya en su condición de obispo de Tucumán, fray José Antonio de San Alberto había señalado que los vicios de los indios, a los que los arrastraba la soledad del campo, era culpa de doctrineros que solo se habían conformado con la promoción de la exterioridad del culto, descuidando el intimismo de la recta devoción que se expresaba en el dolor de la confesión. Por lo que la rusticidad, las torpezas y resabios que se conservaban entre ellos de la antigua brutalidad y barbarie no podía ser excusa para excluirlos de la salvación (Hidalgo y Castro 2014: 620). Bajo la misma orientación, fray Benito María de Moxo insistía en que los indios debían ser tratados «con la mayor ternura y benignidad» en lo concerniente a la religión y al culto. Hacía suya la representación respecto de la corta comprensión, las ideas groseras, propias de «almas privadas casi enteramente de la brillante luz de las ciencias», o de «corazones todavía no ablandados por los finos sentimientos de la cultura y crianza europea», que debía obligar a los curas a actuar con una amable y prudente condescendencia con los indios. Lo que debía traducirse, salvo en lo concerniente a la fe y a las costumbres, en consentir que siguiesen «la corriente de sus usos y estilos nacionales, aunque a nosotros nos parezcan despreciables

y ridículos». ⁵¹ No había en esta consideración ese afán ilustrado de conducir a las poblaciones indígenas al fomento y la civilización, ni siquiera en alcanzar las luces en materia de religión y devoción, pues su pensamiento no podía arribar a aquellas alturas. Pero esto no excluía a los indios de la salvación, ya que el cristianismo era «la religión del hombre desterrado, flaco y desvalido: y así se aviene con todos los estados, con todas las condiciones y talentos». ⁵²

OBSERVACIONES FINALES

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, se observa entre algunos prelados del arzobispado de La Plata una expresa intención de intervenir en los espacios de religiosidad local. Su pastoral estuvo guiada por una comprensión de la devoción que se encontraba alejada del entramado de prácticas y significados que había caracterizado los intercambios simbólicos desarrollados por las comunidades indígenas. Para estos prelados, la extrema fijación en la materialidad de los objetos vinculados al culto de las celebraciones festivas, especialmente en lo referido a las imágenes, revelaban la ausencia de una devoción que debía nacer del alma y del corazón, y en la que el intimismo devocional parecía perderse en la exterioridad de los actos. Inclusive estos prelados seguían considerando que entre los indios aún prevalecían supersticiones provenientes del tiempo de la

51 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, foja 17.

52 «Carta del Arzobispo al Dr. Josef Antonio Morales, cura propio de la parroquia de San Juan en Potosí. La Plata 28-X-1807», Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Expediente que contiene varias cartas pastorales y Decretos importantes del Excmo. Arzobispo Benito María de Moxo y Francoli, dirigido a varias instituciones, fieles de La Plata y personas. La Plata 1807-1808, fojas 17-18.

gentilidad. En gran medida, juzgaban que esto era el resultado del descuido pastoral de los curas doctrineros, quienes, además, consentían en modalidades que guardaban escasa relación con la recta piedad y devoción. Incluso los doctrineros parecían hacer pocos esfuerzos para reprobare los desórdenes y excesos que rodeaban a las celebraciones festivas. En este contexto, la vigilancia de las conductas de los fieles, y también la de los clérigos, se extremaba con la puesta en escena de inquisiciones generales y visitas guiadas bajo el esquema de misiones. Estas últimas tenían por propósito promover un modelo devocional personal que se alejaba de las celebraciones religiosas comunitarias, características de la religiosidad local, y se pensaban como una modalidad para combatir la ignorancia que se juzgaba como fuente del pecado y del infierno.

Junto con este proceso de subordinación de la religiosidad local a la iglesia universal, y de implementación de un nuevo marco devocional, se observa un asedio a las extendidas celebraciones festivas que se desarrollaban en las doctrinas de indios. Se trata de una arremetida fiscal que consideraba no solo los abusos y excesos cometidos por los curas doctrineros en la imposición de fiestas y alferazgos, en los que se sobrepasaba el marco de las fiestas obligatorias que debían guardar los indios, sino que en la convicción de que dichas celebraciones distraían a los indios del cumplimiento de las obligaciones fiscales. Estas debían tener prioridad para los vasallos indios, debiéndose privilegiar su cumplimiento, por lo que este tipo de devociones se consideraban voluntarias. Además, algunos funcionarios consideraban que estas podían valorarse como mecanismo de sociabilidad, en concordancia con la valoración que se hacía de la religión para la civilidad de las poblaciones.

Visto en perspectiva, en el ciclo borbónico se visualiza un proceso inconcluso de desacralización de la religiosidad local, y de la indigenización promovida por las devociones indígenas, cuya expresión más evidente son las estrategias de resimbolización intentadas por los prelados en este periodo.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo General de Indias, Sevilla (AGI).
Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, Sucre (ABNB).
Archivo Histórico «Casa de la Libertad», Sucre.
Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre (ABAS).
Archivo Eclesiástico Canónigo Félix López Menéndez, La Paz.

REFERENCIAS

- ABERCROMBIE, Thomas
1998 *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz: IFEA, IEB, ASDI.
- ALBERT, Jean-Pierre y Guillaume Rozenberg
2009 «Des expériences du surnaturel». *Archives de sciences sociales des religions*, n. 145, pp. 9-14.
- ÁLVAREZ, Bartolomé
1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: Memorial a Felipe II (1588)*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- ARGANDOÑA, Pedro Miguel de
1771 *Arancel de Derechos Parroquiales*. Lima: Casa de los Niños Huérfanos.
- ARNOLD, Denise
2007 *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*. La Paz: Plural Editores.
- ARRIAGA, Pablo José de
1968 «Extirpación de la idolatría del Perú». En: *Crónicas peruanas de interés indígena*. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. BAC Tomo 209. Madrid: Ediciones Atlas.
- BERTONIO, Ludovico
2008 [1612] *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Introducción de Zacarías Alavi Mamani. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

BRADING, David

- 1992 *Orbe indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1994 *Una iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

CASTAÑEDA, Paulino y Pilar Hernández

- 2007 *WEI II Concilio de La Plata (1774-1778)*. Madrid: Editorial Deimos.

CASTRO, Nelson

- 2008 «Y le tuviesen por santo. Caminos de la devoción indígena colonial (Audiencia de Charcas, 1708)». *Diálogo Andino*, n. 31, pp. 7-29.

CASTRO, Nelson y Erick Figueroa

- 2014 «La des-erotización de la subjetividad. Confesionalización y pastoral de la Carne en el Tercer Concilio Limense». En: Patricia A. Fogelman y María Florencia Contardo (eds.). *Actas electrónicas del V SIRCP: Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Ediciones del GERE, pp. 280-306.

CASTRO, Victoria

- 2009 *De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*. Santiago de Chile: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile - Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

CHÂTELLIER, Louis

- 1997 «La mission du XVIII^e siècle, aux frontières de l'esprit tridentin et de l'idéal des Lumières». *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 109, n. 2, pp. 757-766.

CHRISTIAN, William

- 1991 *La religiosidad local en la época de Felipe II*. Madrid: Nerea.

CONCILIO PROVINCIAL LIMENSE

- 1773 *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*. Lima: [1583] Oficina de la Calle San Jacinto.

- GRUZINSKI, Serge
1985 «La “segunda aculturación”: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)». *Estudios de Historia Novohispana*, n. 8, pp. 175-201.
- HIDALGO, Jorge
2014 «Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII». En: Jorge Hidalgo (ed.). *Historia Andina en Chile. Vol. II. Políticas imperiales, dinámicas regionales y sociedades indígenas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 183-237.
- HIDALGO, Jorge y Nelson Castro
2014 «Religiosidad local y devoción indígena en Atacama (Arzobispado de Charcas, segunda mitad del siglo XVIII)». En: Patricia A. Fogelman y María Florencia Contardo (eds.). *Actas electrónicas del V SIRCP: Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Ediciones del GERE, pp. 614-639.
- LE BRUN, Jacques
2006 «Devoción y devociones en la época Moderna». *Historia y Grafía*, n. 26, pp. 57-75.
- LIÑÁN Y CISNEROS, Melchor
1684 *Ofensa y defensa de la libertad eclesiástica*. [s. d.].
- LORANDI, Ana María
2013 «Heterogeneidad de los discursos ilustrados. Funcionarios reales y eclesiásticos en el ocaso del imperio». En: Ana María Lorandi (comp.). *El ocaso del Imperio: Sociedad y cultura en el centro-sur andino*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp. 43-71.
- LYNCH, John
2012 *Dios en el nuevo mundo: Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica.
- MARSILLI, María
2014 *Hábitos perniciosos: Religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (siglos XVI al XVIII)*. Santiago de Chile: DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

MEMORIAS

1859 *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú*. Tomo III. Lima:
[1736] Librería Central de Felipe Bailly.

MÉNDEZ DE TIEDRA, Jerónimo

2002 *Constituciones del I Sínodo Platense*. Transcripción y edición de Josep
[1619-1620] Barnadas. Sucre: Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos «Monseñor
Taborga».

MENDOZA, David

2004 «El santo patrono como símbolo unificador: El caso de San Cris-
tóbal de López». En: Alison Spedding Pallet (comp. y ed.). *Gracias
a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*.
La Paz: ISEAT, Plural Editores.

MIRANDA, Pedro

1970 *Diccionario breve (Castellano-aymara, Aymara-castellano)*. La Paz: Ed. La
Paz.

MUSEF

2013 *Iglesias y fiestas en el altiplano de La Paz y Oruro: Aproximaciones multi-
disciplinarias*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

PLATT, Tristan, Thérèse Bouysse-Casagne y Olivia Harris

2006 *Qaraqara-Chara. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-
XVII)*. *Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: IFEA,
Plural Editores, University of St. Andrews, University of London.

RAMOS, Gabriela

2010 *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: IEP
- IFEA, Cooperación Regional para los Países Andinos.

RICO, Francisco

2002 *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Tesis de Doc-
torado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Alicante.

ROBBINS, Joel

2007 «El pensamiento de la continuidad y el problema de la cultura cris-
tiana. Creencia, temporalidad y la antropología del cristianismo». *Apuntes de Investigación*, n. 18, pp. 111-143.

SZABÓ, Henriette

2008 *Diccionario de la antropología boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: Agua-
ragüe.

VARGAS UGARTE, Rubén

1951 *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografía Peruana.

WACHTEL, Nathan

1992 «Note sur le problème des identités collectives dans les Andes
méridionales». *L'Homme*, vol. 32, n. 122, pp. 39-52.