

# Históricas Digital

Nelson Castro Flores

“Introducción”

p. 11-22

*¡Que siempre haya gloria!*

*La indigenización del cristianismo en Charcas colonial*

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2024

314 p.

Figuras, mapas, cuadros

(Historia Novohispana 122)

ISBN 978-607-30-9054-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de diciembre de 2024

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/825/siempre-gloria.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2024, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

## INTRODUCCIÓN

En la actualidad, en el cerro Churuquilla, en la ciudad de Sucre, capital constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia, un buen número de maestros curanderos suelen reunirse en el monumento al Sagrado de Corazón de Jesús, que se entronizó en 1925. En la pequeña capilla que está debajo del monolito, los maestros acostumbran “limpiar” a las personas que recurren a ellos por circunstancias que tienen por denominador común el infortunio. El sahumero, el sonido de las campanillas y las letanías en quechua permiten convocar a san Santiago, y a otras entidades, de quienes se espera puedan contrarrestar el infortunio que afecta a una persona o a su familia. En los alrededores del monumento a diario se encuentran restos de fogones de las ofrendas que esos mismos maestros ofrecen a las entidades responsables del infortunio. En las bancas que se localizan en frente del monumento se puede observar, en más de una ocasión, a familias que mascan hojas de coca. Se desconoce si en la Chuquisaca colonial, en este cerro, se desarrollaron rituales parecidos a los que se observan en el presente.

Antonio de la Calancha anotó en su crónica que: “Estos Indios de Chuquisaca adoraban este cerro [de Churuquilla], tanto como porque las tempestades que por allí vienen son terribles con truenos grandes, relámpagos i rayos, como porque dice que en las entrañas cría rica plata, que el miedo, i la codicia inventó muchos dioses”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Antonio de la Calancha, *Coronica moralizadora del Orden de San Agustin en el Peru, con sucesos egenplares en esta Monarquía*, Barcelona, Pedro Lacavallería, 1638, pp. 519-520.

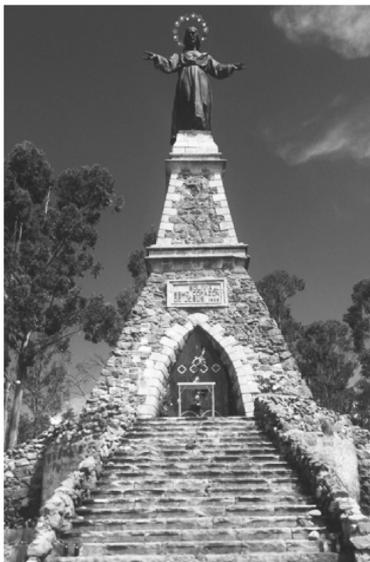


FIGURA 1. Monumento al Sagrado Corazón de Jesús, Sucre. Fuente: Nelson Castro, 2017.

La primera parte de esta crónica se publicó en 1638, es decir, casi una década después de haber concluido, en la ciudad de La Plata o Chuquisaca, el primer concilio provincial de la arquidiócesis de La Plata (1629). Para ese entonces, como lo registró Antonio de la Calancha, ya no había indicios de cultos vinculados al Churuquilla. Es probable que en la cumbre se localizara una cruz, como parte de la estrategia de cristianización del espacio, cuyo propósito fue impedir, a los indios, “volver a idolatrar”.<sup>2</sup> Como se puede apreciar en el detalle del plano de La Plata de 1777, la cruz dominaba el paisaje que circundaba al Cerro Churuquilla y al vecino Sica Sica (Figura 2).

Las prácticas que hoy se observan en el Cerro Churuquilla no guardan relación con las mencionadas por Antonio de la Calancha, ni con la cartografía sagrada prehispánica estudiada por el arqueólogo Pablo Cruz.<sup>3</sup> Las prácticas contemporáneas son expresiones de un fenómeno de

<sup>2</sup> Rubén Vargas Ugarte, *Concilios limenses*, Lima, Tipografía Peruana, 1951, t. I, p. 8.

<sup>3</sup> Pablo Cruz, “Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia”, *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología surandinas*, Chile, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige, Universidad Católica del Norte, 2009, 38, pp. 55-74.

*indigenización* de un espacio promovido por la elite y la iglesia sucrense hacia la década de 1920. En este sentido, se continuó con una dinámica cultural desarrollada en el marco de los procesos de cristianización coloniales que se analizan en este trabajo.

El monumento al Sagrado Corazón de Jesús ofreció un nuevo acceso a la gloria que estaba (y sigue estando) presente en las dinámicas de apropiación del cristianismo en las poblaciones indígenas campesinas y urbanas. La propia arquitectura del monumento alentó el vínculo con la gloria. De acuerdo con el análisis iconográfico propuesto por el arquitecto Juan Carlos Ramos, en la estructura se distingue un plano terrenal, constituido por la base del pedestal –en cuyo zócalo se sitúa una suerte de capilla– y un plano celestial constituido por la escultura.<sup>4</sup> Este plano celestial corresponde al acceso a la “gloria del cielo” proclamada en la prédica de los curas doctrineros coloniales, pero que fue resignificada por la feligresía indígena.

El sermonario del tercer concilio provincial de Lima advirtió de que a la feligresía indígena había que repetir e inculcar en todas las ocasiones los contenidos de la doctrina cristiana. Entre otros aspectos, “q[ue] ay otra vida, y pena eterna para los malos, y gloria eterna pa[ra] los buenos”,<sup>5</sup> pero también se predicaba que el Dios cristiano “a los buenos y obedie[n]tes les da premio de gloria”, y les permite “alcanzar la corona de gloria”. ¿Cómo interpretaron los indígenas conversos este y otros contenidos de la doctrina cristiana? De una manera heterodoxa, en la que el cristianismo se configuró en una lengua franca necesaria para acceder a un mundo suprasensible cuyo monopolio simbólico estaba reservado a los sacerdotes. El acceso a ese mundo suprasensible abrió las puertas a interpretaciones y prácticas que resignificaron incluso a las entidades que lo poblaban. De ahí también que resulte necesario aproximarse a las denominadas supersticiones e idolatrías no como la expresión de devociones indebidas, resultados de una cristianización inconclusa, sino como prácticas que definieron y

<sup>4</sup> Juan Carlos Ramos, *Arquitectura de los espacios públicos patrimoniales en Sucre, Bolivia. El salto de la ciudad de los lugares al espacio de los flujos*, Tesis de Doctorado en Arte y Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz, 2014. Disponible desde: <http://hdl.handle.net/10498/23253>.

<sup>5</sup> *Tercero cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana, por Sermones: Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demas personas conforme a lo que en el Sancto Concilio Prouincial de Lima se proueyo*, Ciudad de los Reyes, Antonio Ricardo impresor, 1585, f. 4. Las citas siguientes corresponden a este sermonario.

organizaron los cristianismos conversos en amplios sectores de las poblaciones indígenas coloniales. En este sentido, cabe comprender la concepción de la santidad que se configuró en la práctica de algunos especialistas rituales de cuya existencia hay registro documental.

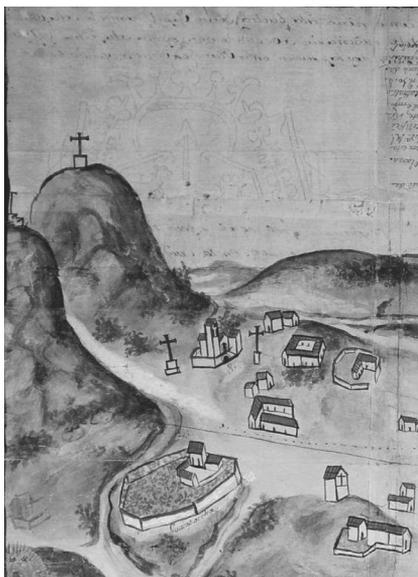
Las apropiaciones e interpretaciones indígenas (y mestizas) del cristianismo constituyen un aspecto central de este libro. De ahí que se ponga atención también en la perspectiva que asumieron los agentes eclesiásticos respecto de estos fenómenos. En la cristianización de las poblaciones indígenas fue un problema recurrente la denuncia de las idolatrías y las supersticiones. Esto se enfrentó en diferentes sínodos diocesanos y concilios provinciales en la arquidiócesis de La Plata, pero esto no significa que haya una homogeneidad en lo que se comprendió por idolatrías y supersticiones. Con esto último, el interés de este estudio es avanzar más allá de los límites de la “lógica misionera” en la comprensión de los procesos de conversión al cristianismo,<sup>6</sup> relevando el papel desempeñado por los colectivos indígenas coloniales en la apropiación de lo sobrenatural cristiano y en la conformación de nuevas prácticas de intercambios simbólicos.<sup>7</sup> Se trata de una dinámica que ha continuado en el contexto contemporáneo, como lo demuestra el trabajo de Nico Tassi sobre la fiesta del Señor Jesús del Gran Poder en La Paz.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Katharina Gerbner, “Theorizing Conversion: Christianity, Colonization, and Consciousness in the Early Modern Atlantic World”, *History Compass*, v. 13, n. 3, marzo de 2015, pp. 134-147.

<sup>7</sup> Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, trad. de José Barnadas, La Paz, Sierpe Publicaciones, 2006; Peter Gose, “Mountains, *Kurakas* and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty”, *Población & Sociedad* [en línea], Vol. 23 (2), 2016, pp. 9-34; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, Salta, Purmamarka Ediciones, 2002; Tristan Platt, *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar, y guerra regenerativa en una doctrina Macha (XVIII-XIX)*, La Paz, ASUR, Plural editores, 1996; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Casagne, y Olivia Harris, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, La Paz, Plural Editores, 2011; David Tavárez, *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, CIESAS, 2012.

<sup>8</sup> Nico Tassi, “Dancing the image”: materiality and spirituality in Andean religious ‘images’. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 2, 2010, pp. 285-310; Nico Tassi,

FIGURA 2. DETALLE CERRO CHURUQUELLA Y RECOLETA, 1777



Fuente: AGI, MP\_Buenos 244

Entre el último cuarto del siglo XVI e inicios del siglo XIX, la documentación permite identificar iniciativas, actores y eventos a partir de los cuales se pueden captar los proyectos de cristianización impulsados desde la diócesis de La Plata en la provincia de Charcas.<sup>9</sup> Además, un conjunto menor de documentación judicial admite aproximarse a los fenómenos de indigenización del cristianismo en los que se entremezclan iniciativas individuales y colectivas. La categoría de indigenización del cristianismo ha sido utilizada en el debate misionológico contemporáneo con valoraciones

---

*Cuando el baile mueve montañas: religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*, La Paz, Fundación PRAIA, 2010.

<sup>9</sup> Sobre los procesos de cristianización consúltese, entre otros, Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953; Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1960. Gabriela Ramos ha planteado que el interés por el estudio de la conversión en los Andes está dominado por disputas políticas y, al mismo tiempo, por una fuerte producción historiográfica (Gabriela Ramos, “Conversion of Indigenous People in the Peruvian Andes: Politics and Historical Understanding”, *History Compass*, v. 14, n. 8, 2016, pp. 359-369).

diversas y contrapuestas.<sup>10</sup> Este concepto también se ha empleado para caracterizar el proceso de traducción de obras catequéticas y diccionarios a lenguas nativas, además del recurso a una gestualidad ritual que los jesuitas concibieron como parte de un lenguaje universal.<sup>11</sup>

En este trabajo el concepto de indigenización se utiliza para remarcar el papel activo que tuvieron las poblaciones indígenas conversas en la adopción y reelaboración del cristianismo.<sup>12</sup> En la historiografía sobre la India colonial, esta perspectiva surgió en el marco del cuestionamiento del eurocentrismo dominante en el estudio de los procesos de cristianización de las poblaciones coloniales. El propósito de este enfoque analítico fue cuestionar el silencio del que fueron objeto “los diversos ajustes que permitieron a los autóctonos convertidos apropiarse de las creencias y prácticas religiosas importadas”.<sup>13</sup> En los estudios andinos, Manuel Marzal denominó a este proceso “indianización”, situándolo en el siglo XIX, para el caso de las poblaciones quechua y aymara, y consideró que fue la respuesta de estas poblaciones nativas a la inexistente presencia institucional de la Iglesia. Según Marzal, “los líderes religiosos autóctonos debieron acudir a su tradición religiosa original para redefinir su

<sup>10</sup> Para la delimitación de este debate en el cristianismo católico contemporáneo, se puede consultar el documento de la Comisión Teológica Internacional 1987. Claude Geffré insistió en que la indigenización del cristianismo acarrea riesgos para la unidad del cristianismo, en particular en África y Asia, además observó que no se trataba de una inculturación —es decir, de la conciliación de “identidad cristiana e identidad étnica, cultural, lingüística y nacional”—, sino que “de una adaptación superficial a unos elementos culturales arcaicos” (Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica religiosa*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 294, 296). En una posición contrapuesta, Espeja sostuvo que la indigenización correspondía a la “re-expresión o re-creación de la iglesia, de todo lo cristiano según el lenguaje, las categorías mentales, los valores y el espíritu del pueblo” (Jesús Espeja, (coord.), *Inculturación y teología indígena*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1993, p. 160). Esta perspectiva analítica abrió un derrotero de investigación en América Latina apoyado en el supuesto epistemológico del “reconocimiento de los ‘otros’ como protagonistas de la evangelización” (Franz Helm, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana, Editorial Guadalupe, 2002, p. 47).

<sup>11</sup> Inès Županov, “Mission linguistique. L’indigénisation du Verbe en pays tamoul (XVIe-XVIIe siècles)”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 103, 1998, pp. 43-65.

<sup>12</sup> En la perspectiva de este trabajo, el uso de “indígenas” está en directa relación con los descendientes de las poblaciones originarias en concordancia con el derecho internacional.

<sup>13</sup> Catherine Clémentin-Ojha, “L’indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947)”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v. 103, 1998, p. 5.

cristianismo”, pero se trató de poblaciones cristianizadas, por lo que no hubo una “radical restauración de las religiones indígenas originales”.<sup>14</sup> Con posterioridad, Marzal planteó el concepto de “andinización” del cristianismo para remarcar la conservación de “elementos de su propia religión que consideraban indispensables como para entender el cristianismo, cada vez más libremente aceptado, desde sus propias categorías culturales”.<sup>15</sup>

El uso del enfoque de indigenización no supone asumir que la conversión fue una estrategia para continuar con prácticas culturales prehispánicas. Los tratadistas de la extirpación de idolatrías vieron en esto una expresión de sincretismo que evidenciaba la pervivencia de prácticas prehispánicas.<sup>16</sup> Ludovico Bertonio recogió o introdujo la expresión aymara *puraparo hamp-pattiri haque* para designar al hombre “medio christiano, y medio idolatra”.<sup>17</sup> La traducción del adverbio aymara *para* por el adjetivo castellano “medio” es bastante indicativa de la lógica misionera que acompañó la traducción de Bertonio. De acuerdo con Sebastián de Covarrubias, medio significa

<sup>14</sup> Manuel Marzal, *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*, Quito, Abya-Yala, 1991, p. 25.

<sup>15</sup> Manuel Marzal, “La religión quechua actual”, en M. Marzal (ed.), *Religiones andinas*, EIR 4, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 30. En el último tiempo, Elizabeth Penry ha propuesto el término andeanización para conceptuar el proceso de apropiación de instituciones coloniales, tales como el cabildo y las cofradías, por parte del común de indios. En este proceso, observa un fenómeno de diferenciación y configuración de una autonomía política del común de indios., véase Elizabeth Penry, *The People Are King. The Making of an Indigenous Andean Politics*, New York, Oxford University Press, 2020.

<sup>16</sup> De acuerdo con Bœsflug, sincretismo es un neologismo latino exhumado por Erasmo de Rotterdam para designar la reconciliación entre las tradiciones filosóficas de la Antigüedad, pero que con posterioridad se usó para designar los esfuerzos de reconciliación entre las prácticas sacramentales protestantes y católicas. En el siglo XVII, se utilizó para designar la fusión de diferentes religiones lo que conllevó a un fuerte debate en el que el concepto terminó por designar una mezcla híbrida e incongruente. Esta consideración subsistirá incluso entre los ilustrados del siglo XVIII. En el siglo XIX, el término se incorporó a la historia de las religiones, pero con un sentido negativo. A inicios del siglo XX, comienza una revaloración del concepto para describir “los fenómenos de interpenetración de culturas y religiones del período helenístico y el final de la Antigüedad”. *Vid.* François Bœsflug, “Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d’histoire, problèmes en cours”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 90, 2006, pp. 273-295.

<sup>17</sup> Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, parte II, edición facsimilar, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2008 [1612], p. 269.

“la mitad de la cosa entera”,<sup>18</sup> es decir, que Ludovico Bertonio pensó de manera cosificada y dicotómica las prácticas de los indios en relación con los intercambios simbólicos. Sin embargo, él mismo tradujo la voz *pura* por el adverbio castellano *entre*. En este sentido, *pura* permite enfatizar el dinamismo *entre* la persistencia de formas consideradas idólatras y la incorporación de las prácticas devocionales del cristianismo, como hacer oración a Dios. Tal vez haya que preguntarse por aquellas prácticas que misioneros y doctrineros juzgaron como “idolátricas”.<sup>19</sup>

Gerardo Lara sostiene que, aunque en la documentación se reconozca “la presencia de elementos propios de las religiones prehispánicas, no se trata ya de *sobrevivencias* o *pervivencias*, no enfrentamos fósiles religiosos; por el contrario, se trata de la indigenización del cristianismo, es propiamente

<sup>18</sup> Sebastián Covarrubias, *Thesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez Impresor, 1611, p. 544.

<sup>19</sup> Para el caso de Charcas, consúltese Thierry Saignes, “Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 21, 1984; Thierry Saignes, “Idolatría sin extirpador”: chamanismo y religión en los Andes orientales (Pelechuco, 1747)”, en *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas*, La Paz, IFEA/Plural editores, 2015 [1991]; Nathan Wachtel, “Les transformations de Tunupa. Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVIe-XVIIe siècles)», *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, v. 101, n. 2, 1989, pp. 839-873; Victoria Castro Rojas, “Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII”. *Historia y Cultura*, v. 20, 1991, pp. 131-150; Gabriela Ramos y Enrique Urbano, (comp.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías: Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1993; Josep Barnadas, “Idolatrías en Charcas (1560-1620): Datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación”, en Ramos y Urbano, *Catolicismo... op. cit.*, pp. 89-103; Josep Barnadas “Fray Bernardino de Cárdenas, extirpador de la idolatría en Charcas (1622-1634)”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, La Paz, 3, 1997, pp. 47-72; Josep Barnadas, “Extirpación de idolatrías en Charcas: legislación y acción de la iglesia (siglos XVI-XIX)”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 10, 2004, pp. 79-118; Pablo Quisbert, “Servir a Dios o vivir en el siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial (siglos XVI y XVII)”, en Andrés Eichmann y Marcela Inch, (eds.), *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata (siglos XVI y XVII)*, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2008; Victoria Castro Rojas, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Jorge Hidalgo, “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”, *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandina*, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, n. 42, 2011, pp. 113-152.

una *conquista indígena de lo cristiano*".<sup>20</sup> No obstante, es plausible sostener que la conversión y la indigenización del cristianismo se hayan visto acompañadas por un fenómeno de preservación ontológica, retomando la expresión de Robbins en su análisis respecto de la conversión pentecostal en Papúa Guinea.<sup>21</sup> Esta preservación se dio en diversos lenguajes y soportes que fueron objeto de tempranos esfuerzos de control en los Andes coloniales del siglo XVI.<sup>22</sup> Incluso no es de extrañar que, en diversos momentos, se haya propugnado la eliminación de las lenguas indígenas bajo el pretexto que eran los principales soportes del registro gentilicio.<sup>23</sup>

En este libro se privilegian algunas coyunturas administrativas en las que se generó documentación (memoriales, informes, cartas, decretos sinodales y conciliares) respecto de los procesos de cristianización e indigenización en Charcas. En el primer capítulo se describen y analizan algunos materiales que dan cuenta de los debates y orientaciones sobre la cristianización de la población indígena en la diócesis de La Plata entre 1570 y 1629. A pesar de que en 1594 se publicaron en la diócesis los decretos del tercer concilio provincial de Lima, la permanencia de las idolatrías no suscitó mayor interés en el obispado. Con anterioridad, el memorial del Licenciado Villarreal y el informe de la visita del chantre Diego Felipe de Molina se refirieron a la cristianización de la población indígena, llamando la atención sobre las prácticas idolátricas que subsistían entre la población indígena conversa. A estos textos corporativos, se agrega el extenso memorial redactado por el doctrinero Bartolomé Álvarez en 1588, pero que no tuvo ningún impacto en la diócesis de La Plata. Hacia la década de 1610, la institución de La Plata en diócesis metropolitana abrió una nueva coyuntura que se caracterizó por la realización de dos sínodos diocesanos (1619-1629 y 1628) y un concilio provincial (1629).

<sup>20</sup> Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, Salta, Purmamarka Ediciones, 2013, p. 188.

<sup>21</sup> Joel Robbins, "Conversion, hiérarchie et changement culturel: valeur et syncrétisme dans le cadre de l'expansion mondiale du christianisme pentecôtiste et charismatique", en Gabriele Weichart y Françoise Douaire-Marsaudon, (dir.), *Les dynamiques religieuses dans le pacifique. Formes et figures contemporaines de la spiritualité océanienne*, Marseille, Pacific-credo Publications, 2010, pp. 235-262.

<sup>22</sup> José Luis Martínez Cereceda, "El virrey Toledo y el control de las voces andinas coloniales", *Colonial Latin American Review*, v. 21, n. 2, 2012, pp. 175-208.

<sup>23</sup> Castro e Hidalgo, "La política de la lengua...".

Esta última asamblea se estudia en el segundo capítulo en el que, entre otros aspectos, se analizan los grupos de interés que intervienen en el concilio provincial, además, de enfatizar el impacto que pudieron haber tenido tres actores eclesiásticos reconocidos por su interés en la extirpación de idolatrías: Francisco de Ávila, Pedro Sánchez de Aguilar y Bernardino de Cárdenas. Este último se designó visitador general de idolatrías del arzobispado de La Plata, una de las medidas más relevantes tomada por los padres conciliares.

En las últimas décadas del siglo XVII, se muestra en retirada la preocupación por las idolatrías de los indios. Sin embargo, algunos procesos judiciales ponen en escena prácticas que, siendo expresiones de la indigenización del cristianismo, fueron consideradas supersticiosas e idolátricas. A partir de esta documentación, en el tercer capítulo se analizan las comprensiones indígenas sobre la gloria, los santos y la santidad a través de las prácticas desarrolladas por los *jilsanaja* en cofradías bajo la advocación de la Virgen de Copacabana y otros santos. A inicios de la segunda mitad del siglo XVIII, el vínculo con los santos también se advierte entre los *thalisiri* y *yatichiri*, estudiados en el cuarto capítulo, a quienes se acusó de alborotar las parroquias de Carangas con menosprecio de lo sagrado y lo político. En este último período, una serie de medidas pondrán en entredicho todo el entramado de intercambios simbólicos configurado en las religiosidades locales, en particular respecto de las celebraciones festivas y otras manifestaciones devocionales.

En el quinto capítulo se analiza la tendencia a regular y controlar los calendarios festivos que se expresaron en las tablas de fiestas obligatorias y voluntarias decretadas, en la década de 1770, por el tercer sínodo diocesano y el segundo concilio provincial de La Plata; además del control sobre la fundación de capillas y otros espacios devocionales. Aunque estas tendencias ya se encontraban en las constituciones de los sínodos y el concilio provincial platense del período 1619-1629, hacia la segunda mitad del siglo XVIII estas medidas de regulación se vincularon a consideraciones económicas, fiscales y devocionales.

En el sexto capítulo se analiza el embate fiscal a la religiosidad local que, entre otros aspectos, se expresó en la insistencia de que las poblaciones indígenas antepusieran las obligaciones tributarias a las devocionales; los proyectos de eliminación de los sínodos en los curatos de indios; o la

regulación de los derechos parroquiales. En el ámbito devocional, el reformismo episcopal promovió un modelo devocional que contrastaba con los intercambios simbólicos predominantes en las religiosidades locales y en las prácticas heterodoxas de la feligresía indígena.

En el séptimo capítulo se analizan las providencias y edictos promulgados por los prelados charqueños en los que promovieron expresiones más intimistas de devoción, a la vez que reprobaron prácticas devocionales que ellos juzgaron indebidas o supersticiosas. A este ámbito normativo se agregan las constituciones y disposiciones del Arancel de derechos parroquiales (1771), del sínodo diocesano (1773) y del segundo concilio provincial (1774-1778) de la arquidiócesis de La Plata, en las que se dispuso la reforma de las costumbres y comportamientos de las feligresías en lo referido a prácticas devocionales.

