

Históricas Digital

Nelson Castro Flores

“El reformismo episcopal y el asedio a la religiosidad local en Charcas”

p. 245-274

¡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

EL REFORMISMO EPISCOPAL Y EL ASEDIO A LA RELIGIOSIDAD LOCAL EN CHARCAS

Al promediar la segunda mitad del siglo XVIII, el gremio de curas del arzobispado de La Plata no estaba 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 de la rusticidad de los indios, pues esta conducía a la introducción de supersticiones que desfiguraban la doctrina cristiana.¹ Sin embargo, 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 incapacidad para esto, y aun mejor pudiera decir aversión que la tienen”.² Incluso, a pesar de la “natural inclinación de los indios a este vicio” de la idolatría y hechizo, el obispo reconoció que en su visita no había encontrado nada grave en estas materias, pero sí en lo concerniente a “supersticiones, y vana observancia, más 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”.³ 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.

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 el alto clero durante el ciclo borbónico. Tras la visita pastoral de 1766, el obispo sostuvo que “hemos reconocido que muchos de los indios de las doctrinas no están instruidos en los

¹ Jorge Hidalgo y Nelson Castro Flores, “Religiosidad local y devoción indígena...”.

² “Carta del Obispo de la Paz. 1756-I-12”, AGI Charcas 376, s/f.

³ AGI Charcas 376.

misterios principales de nuestra Santa Fee”, porque no asistían a la iglesia.⁴ Situación que se extendía también a los hijos de españoles. Incluso el arzobispo 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 respecto de varias prácticas que se observaban en su diócesis, 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 pecados públicos que ofendían a Dios y a la república, pues esta recibía “turbación y escándalo dando unos a otra ocasión de pecar”.

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, puerta situada al camino y 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 ellas 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”.⁵ Lo que repercutía no solo en la escasa celebración de las fiestas más solemnes del calendario religioso, sino en que la feligresía de las parroquias y vice-parroquias se quedasen 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 dia, como

⁴ “Carta del Obispo de La Paz, 1766”, Autos y Providencias 1766-1790, Archivo Eclesiástico “Canónigo Felipe López Menéndez”, Arzobispado de La Paz, s/f.

⁵ “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 “Canónigo Felipe López Menéndez”, Arzobispado de La Paz, s/f.

mexor les pareciere, las Santas efigies de sus titulares”.⁶ No obstante, 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 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”. Conjuntamente, 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 obligacion, 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 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, insextos, y toda especie de obcenidades, 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.⁷

El tiempo de Dios, que debía observarse en la fiesta, se impregnaba 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.⁸ Incluso el propio obispo Gregorio de Campo había

⁶ “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 “Canónigo Felipe López Menéndez”, Arzobispado de La Paz, s/f.

⁷ “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 “Canónigo Felipe López Menéndez”, Arzobispado de La Paz, s/f.

⁸ Nelson Castro Flores y Erick Figueroa, “La desertización de la subjetividad. Confesionalización y pastoral de la carne en el Tercer Concilio Limense”, en Fogelman y Contardo, *Actas...*, pp. 280-306.

alertado a los curas de su diócesis de la permanencia de un “abominable método”, conservado desde la gentilidad, en que las indias se entregaban a sus pretendientes, viviendo con ellos “por espacio de muchos meses, y a veces de algunos años”, perdiendo el decoro “al punto que conocen, la inclinación de los Hombres, con tal descaro, y abilitantes”.⁹ 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. 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”.¹⁰ 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”. A pesar del edicto episcopal, la danza del *palla palla* continuó practicándose. La danza fue registrada por la etnografía del siglo XX. De acuerdo con Szabó, *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

⁹ “Providencia del obispo Gregorio de Campo. Tihuanaco, 29-XII-1770”, Archivo Eclesiástico “Canónigo Felipe López Menéndez”, Autos y Providencias 1766-1790, s/f.

¹⁰ “Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre el baile del pallapalla. La Paz, 12-X-1770”, Archivo Eclesiástico “Canónigo Felipe López Menéndez”, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

que a la luz de las fogatas parecen ser franjas de plata entre las cuales se baila dando grandes saltos”.¹¹

Por el contrario, los excesos no solo se daban en lugares retirados, ni menos aún se restringían a la feligresía indígena. 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 serbían para el día de Corpus”.¹² 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 hacía asumpto de insolencia, y de comunicaciones menos licitas lo que debiera ser operaciones de Cultto a Dios, y a los Santos”.¹³ 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 aposeccionados 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 luminazion en los Altares”.¹⁴ Estos alcaldes defendieron lo que consideraban una piadosa y asentada costumbre contra una medida que se había apoyado en una relación siniestra.

¹¹ Szabó, *Diccionario...*, p. 499. Una variante se encuentra en la denominada loco palla-palla, véase Szabó, *Diccionario...*, pp. 398-399.

¹² “Expediente sobre los altares e iluminaciones en el octavario de Corpus. Cochabamba, 1762-1764”, ABAS, Archivo Arzobispal, Devociones, festejos y Rogativas, Leg. 1, foja 1r.

¹³ “Expediente sobre los altares e iluminaciones en el octavario de Corpus. Cochabamba, 1762-1764”, ABAS, Archivo Arzobispal, Devociones, festejos y Rogativas, Leg. 1, foja 1v.

¹⁴ “Expediente sobre los altares e iluminaciones en el octavario de Corpus. Cochabamba, 1762-1764”, ABAS, Archivo Arzobispal, Devociones, festejos y Rogativas, Leg. 1, foja 5r.

No obstante, esta disputa permite dimensionar las tensiones que se dieron en algunos espacios del arzobispado, entre quienes abogaban no sólo por una restricción de los excesos que se daban con ocasión de las celebraciones festivas, sino también 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, las cuales seguían en desorden 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 se consideraron 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 adornar los altares con “varias figuras de aves, animales y otras efigies profanas”.¹⁵ Lo que había sido una costumbre, que de manera piadosa cumplían fieles y cofrades, se consideraba ahora adornos opuestos a lo sagrado. Al igual que la utilización de espejos, fiera corruptia, cenejas, cintas y encajes con los que se adornaban los retablos, que eran considerados “adereso ridículo”, o incluso indecente, como vestir con ropas de mujer a los ángeles. Las imágenes sagradas, vestidas con vestuario profano, no solo provocaban su indecencia, tampoco permitían 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 a 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

¹⁵ “Providencia del obispo Gregorio de Campo sobre el adorno de altares e imágenes. La Paz, 12-V-1772”, *Archivo Eclesiástico “Canónigo Felipe López Menéndez”*, Arzobispado de La Paz, Autos y Providencias 1766-1790, s/f.

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”.¹⁶ 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, pues estas no debían entretener, sino más bien 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 observó que el uso de fuegos tenía también consecuencias nefastas, “porque en tales días [de fiesta] es lo regular estar los más de los indios hevrios, y de esta suerte concurren a la celebridad”.¹⁷ Junto con la borrachera, y sus efectos, al obispo le preocuparon 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 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”.¹⁸

Sin embargo, lo que más preocupaba era que los excesos se originaran con excusas de actos de devoción, como solía acontecer en algunas funciones de iglesias. En los funerales, el obispo de La Paz reprobaba que se mantuviera el antiguo y detestable abuso provocado por las plañideras. Indias, negras y mulatas cumplían este oficio, situándose detrás de los deudos, “con sus desacompasadas voces, gritos y alaridos” y “durante el tiempo

¹⁶ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 590.

¹⁷ “Edicto del obispo prohibiendo el uso de fuegos para solemnizar las fiestas de los patronos y titulares. 8-II-1770”, Archivo Eclesiástico “Canónigo Felipe López Menéndez”, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

¹⁸ “Provisión del obispo Gregorio Francisco de Campo sobre carnestolendas. La Paz, 10-II-1773”, Autos y Provisiones 1766-1790, *Archivo Eclesiástico “Canónigo Felipe López Menéndez”*, Autos y Provisiones 1766-1790, s/f.

que se consume en el entierro, vigilia Missa, y mas funciones funerales, hasta sepultar el cadáver”.¹⁹ 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 circunspecta seriedad, que debe observarse en los Santos Templos”.²⁰ Además, consideraba que “este ridículo método” alentaba, entre los indios, a quienes juzgaba como “gente rustica de mui cortas luces, 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”.

*El reformismo episcopal en el sínodo diocesano
y en el concilio provincial de La Plata, 1773-1778*

En paralelo a las reformas eclesiásticas impulsadas por Carlos III, el reformismo episcopal se reforzó en los concilios provinciales de la década de 1770. Elisa Luque planteó que en este período confluyeron la reforma eclesial promovida por Benedicto XIV y el reformismo borbónico.²¹ El núcleo de las reformas eclesiásticas de Carlos III se expresó en la cédula de 1769.²² Esta orientó el debate de los concilios provinciales, delimitando los problemas que debían ser tratados en las asambleas provinciales. De acuerdo con Elisa Luque, los concilios tuvieron tres objetivos: “exterminar las doctrinas laxas (el “probabilismo” atribuido a los expulsos), restablecer la disciplina

¹⁹ “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.

²⁰ “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.

²¹ Elisa Luque, “Los concilios provinciales hispanoamericanos”, en Saranyana, *Teología en América Latina...*, pp. 423-523.

²² “Real Cédula del 21 de agosto de 1769 para que los arzobispos de las Yglecias Metropolitanas de las Indias, e Isla Philipinas dispongan con arreglo a los puntos que se expresan se celebren concilios provinciales en sus respectivos distritos, afín de atender a la reforma del clero secular y regular de aquellos dominios”, AGI Charcas 730.

eclesiástica (sobre todo en conventos y monasterios) y acrecentar la fe y la moral cristiana en todos los fieles”.²³ La cédula precisó aspectos pastorales que debían ser atendidos por las asambleas provinciales que afectaban de manera general a la feligresía, pero también de manera particular a las comunidades indígenas. En este sentido, en primer lugar, se apuntó a la necesidad de elaborar un catecismo abreviado, apoyado en el Catecismo Romano, “á fin de que los fieles reciban la pura y sana doctrina de la Iglesia con uniformidad y con la autoridad conveniente del Concilio Provincial deputando teólogos doctos y timoratos que hagan este catecismo”.²⁴ Esta misma revisión debía hacerse con los catecismos en lenguas indígenas, “para hacerles reconocer, explicar y evitar qualesquier equibocación en lo que interesa tan de lleno la salud espiritual de los fieles y neophyots de esos dominios”.²⁵ Llama la atención que esta orientación se propusiese en momentos en que se implementaban escuelas que tenían por propósito erradicar las lenguas nativas, castellanizar y civilizar a las poblaciones indígenas. De todas maneras, esto se puede entender como una medida transitoria, pues la cédula insistió en la obligación que tenían los párrocos en la instrucción y adoctrinamiento de la feligresía, a lo menos en los días festivos.

Asimismo, la cédula instó a que los seminarios admitiesen “una tercera o quarta parte de indios o mestizos, aunque tengan otras fundaciones particulares, para que esos naturales se arraiguen en el amor a la fe católica, viendo a sus hijos y parientes incorporados en el Clero, y deberán cuidar mucho los ordinarios de que se cumplan las fundaciones de esta especie en que haya hauido descuido”.²⁶ Aunque este punto estuvo contenido en la cédula de honores de 1697, reiterada en 1725 y 1730, esto despejaba

²³ Luque, “Los concilios...”, p. 426.

²⁴ “Real Cédula del 21 de agosto de 1769 para que los arzobispos de las Yglecias Metropolitanas de las Indias, e Isla Philipinas dispongan con arreglo a los puntos que se expresan se celebren concilios provinciales en sus respectivos distritos, afín de atender a la reforma del clero secular y regular de aquellos dominios”, AGI Charcas 730, f. 2 r°.

²⁵ “Real Cédula del 21 de agosto de 1769 para que los arzobispos de las Yglecias Metropolitanas de las Indias, e Isla Philipinas dispongan con arreglo a los puntos que se expresan se celebren concilios provinciales en sus respectivos distritos, afín de atender a la reforma del clero secular y regular de aquellos dominios”, AGI Charcas 730, f. 2 r°.

²⁶ “Real Cédula del 21 de agosto de 1769 para que los arzobispos de las Yglecias Metropolitanas de las Indias, e Isla Philipinas dispongan con arreglo a los puntos que se expresan se celebren concilios provinciales en sus respectivos distritos, afín de atender a la reforma del clero secular y regular de aquellos dominios”, AGI Charcas 730, f. 3 r°.

un aspecto controvertido en la admisión de indígenas y mestizos en los seminarios hispanoamericanos. Hasta entonces predominaron posiciones contrapuestas en las diócesis americanas sobre este aspecto derivadas del requisito de “limpieza de sangre”.²⁷ No obstante, esto no cambió la asentada relación entre indígenas e idolatrías. Precisamente, el último punto de la cédula estableció que:

se deberán extablecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones, falzas creencias, instruyéndose el metropolitano, y sufragáneos de lo que pase en sus respectibas diócesis para deliverar en el Concilio Provincial condenando y proscribiendo quanto sea de esta especie y encargando la ynstrucción sólida de los fieles en los misterios de nuestra sagrada religión y práctica de las virtudes y asistencia a las parroquias y divinos oficios como lo dispone la Yglecia escusando en lo posible todo trato duro a los neóphitos, edificándoles más bien con el exemplo y la continua enseñanza, indicando los medios prácticos para que los párrocos y demás individuos del clero secular, y regular cumplan tan necesaria obligación suya.²⁸

Este énfasis contrasta con la escasa atención que se prestó a las idolatrías en los curatos de indios. En la segunda mitad del siglo XVIII, los prelados charqueños enfatizaron más bien la presencia de supersticiones y vanas observancias en la feligresía indígena. Sin embargo, este énfasis en desarraigar “ritos idolátricos, supersticiones, falzas creencias”, ofrecía, a lo menos en el discurso, un protagonismo en momentos en que las instituciones eclesiásticas experimentaban el asedio del reformismo borbónico. De una u otra manera, el reformismo episcopal calzaba bien con este ambiente en la medida que se mostraba crítico frente a un conjunto de prácticas locales en las que se evidencia la falta de civilidad. Además, en el caso de Charcas, este reformismo hizo suyo la reforma eclesiástica

²⁷ Javier Vergara, “El seminario conciliar en la América hispana”, en Saranyana, *Teología en América...*, pp. 145-150. Para una síntesis de la legislación colonial sobre el ingreso de indígenas al sacerdocio, véase Magnus Lundberg, “El clero indígena en Hispanoamérica: De la legislación a la implementación y práctica eclesiástica”, *Estudios de Historia Novohispana*, v. 38, 2008, pp. 39-62.

²⁸ “Real Cédula del 21 de agosto de 1769 para que los arzobispos de las Yglecias Metropolitanas de las Indias, e Isla Philipinas dispongan con arreglo a los puntos que se expresan se celebren concilios provinciales en sus respectivos distritos, afín de atender a la reforma del clero secular y regular de aquellos dominios”, AGI Charcas 730, f. 3 v°.

carolina en el sínodo diocesano y en el concilio provincial de La Plata de la década de 1770. En este sentido, interesa remarcar cuál fue la mirada que predominó en estas asambleas respecto de algunos de los puntos planteados por la cédula de 1769. No es difícil advertir que esto se tradujo en un proyecto de cristianización, en general, pero particularmente de las poblaciones indígenas.

En el sínodo diocesano de La Plata la reforma del clero se asumió a partir de las orientaciones del reformismo de Benedicto XIV. En estricto rigor, este reformismo era heredero de la tradición postridentina de la iglesia universal. En este sentido, el sínodo reforzó el lugar del párroco como cura, pastor, juez y médico. De esta forma, el párroco “que como juez ha de increpar los vicios, condenando y aplicando las penas en el fuero penitencial, no puede con adecuación satisfacer este cargo, sin que con pronta diligencia como buen médico aya acudido a las enfermedades, y achaques del alma con el saludable remedio de los santos sacramentos, y el pábilo de la doctrina evangélica”.²⁹ Con esto, el sínodo definió lo propio del ejercicio pastoral de un cura, enfatizando que eran pastores y custodios de almas, por lo que debían vigilar constantemente a la grey para que esta no cayese “en los lasos que a cada paso arma el común enemigo”.³⁰

Para el cumplimiento de esta obligación pastoral, era central la enseñanza del catecismo y la predicación del evangelio. Para esto, el sínodo elaboró un método para enseñar y predicar a los parroquianos, en el que se especificó el contenido y el calendario correspondiente. En este ejercicio el párroco debía guardar especial cuidado con los menores de edad, los pobres y los indios que vivían alejados de las parroquias. En el caso de la feligresía indígena, se insistió que, el adoctrinamiento y la predicación se hiciese en:

El natiuo propio, en que aún se mantienen, y el castellano tan oportuno, y útil, para su mexor y más fácil instrucción en los docmas y preceptos de nuestra santa religión cathólica, invigilando especialme[n]te entre otros puntos en los días festivos, en enseñarles, o hacerles decir indispensablemente, o al fin de la doctrina, o al de la misa última, los actos de fe, esperanza y caridad,

²⁹ ABNB Iglesia 129, 1773, f. 76 v^o-77r^o.

³⁰ ABNB Iglesia 129, 1773, f. 77 r^o.

que es mui importante, los recomienden a la memoria, para acostumbrarse, y exercitarse a hacerlos, con la frecuencia que conviene.³¹

Había que predicarles en aymara o quechua, cuyo uso permanecía en la feligresía indígena, pero también había que alentar el uso del castellano que se juzgaba más útil y adecuado para la enseñanza de la doctrina. En la perspectiva del sínodo, no eran suficientes, la enseñanza y la predicación, sin una atenta mirada de las acciones de la feligresía indígena, en particular de aquellas que evidenciaban vicios, es decir, una cierta falta de rectitud o defecto en lo que hoy se denominaría comportamiento. Esto por cuanto estas acciones colocaban en riesgo la salud espiritual que estaba a cargo del cura párroco. Y se consideraba que la embriaguez era el vicio predominante en los comportamientos de los indios; los cuales tenían, en la perspectiva sinodal, una propensión natural al mismo, el cual, según ellos, llevaban a cabo en ocasiones tan contrapuestas como en las fiestas y sus regocijos, y en los funerales y sus lamentos.

La embriaguez abría la puerta a diversos riesgos en la salud espiritual, que tanto preocupaba a la teología moral, como “la inobservancia de los divinos preceptos, y los de nuestra Santa Madre Iglesia, el total olvido de Dios, y el que finalmente vivan ret[r]áidos de su culto, y servicio, de los oficios que se deben a su infinita grandeza, y siegamente entregados a sus disoluciones, torpezas, y otras abominaciones, con ofensa graue de la magestad diuina, y ruina de sus almas”.³²

En este sínodo se responsabilizó a los caciques, y no a los párrocos, del inveterado vicio de la embriaguez, puesto que usaban “de las bebidas con más frecuente exeso, e inmoderación, incitan a los demás con el mal exemplo al propio desorden”.³³ Además, los caciques se identificaron como los principales interesados en vender aguardiente a los indios. Era necesario practicar la más rigurosa disciplina para extirpar este vicio, corrigiendo “las cabezas para que, reformadas estas, sigan el buen exemplo los demás indios”.³⁴ En cambio, había que restringir las circunstancias en las que estos comportamientos afluían. En las juntas y bailes, la embriaguez

³¹ ABNB Iglesia 129, 1773, f. 76 v°.

³² ABNB Iglesia 129, 1773, f. 78 v°.

³³ ABNB Iglesia 129, 1773, 78 v°.

³⁴ ABNB Iglesia 129, 1773, 79 r°.

abría las puertas a la superstición e idolatría. En esto, el sínodo retomó la indicación del segundo concilio provincial limense de 1567, que se citó, expresamente. Este ejercicio libresco, ¿era sólo la adecuación a una sentencia expresada en la cédula de 1769? En el texto del concilio, el sínodo encontraba confirmación de lo que consideró los efectos más nocivos de la embriaguez, la que también estimó como crimen y perfidia, es decir, como una transgresión y un quebramiento de los comportamientos que estaba obligado a observar un parroquiano. Pero también se insistió en que:

no pocas veces ha mostrado la experiencia, que, en semejantes casos, los más supersticiosos que son los amautas, o sabios entre ellos, les traen a la memoria a los demás sus ritos gentílicos con relación circunstanciada de sus huacas, exitándolos a su generación y culto, con ceremonias y cantos lúgubres a su uzanza, y en la lengua general, o materna a este efecto, y al de no ser entendidos, ni descubiertos, afectando decoro y carácter, entre varias profanas ceremonias que practican, invocan al mentido numen, que pretenden se adore, poniendo especial cuidado en no proferir íntegramente el nombre de su falsa deidad, sino interpellando la voz, entre syllaba y syllaba”.³⁵

El texto sinodal se apoyó en la argumentación de Pedro Reina y Maldonado sobre la utilidad de la visita para evitar que los daños e inconvenientes se acrecentasen en la jurisdicción episcopal.³⁶ En este sentido, el sínodo señaló la dificultad que había para identificar, con la precisión exigida por la cédula de 1769, los ritos idolátricos de los indios. ¿De dónde procede esta relación? Garcilaso de la Vega recogió la noción de Blas Valera de que los amautas eran los maestros, filósofos y sabios.³⁷ Por su cuenta, el cronista describió a los amautas como “filósofos y doctores de su república”, “hombres de buenos ingenios [...] que filosofaron cosas sutiles”, que tenían

³⁵ ABNB Iglesia 129, 1773, 79 v°.

³⁶ Libro 3, tratado 2, cap. 5, Pedro de Reyna y Maldonado, *Norte claro del perfecto prelado en su pastoral gobierno*. Madrid. Melchor Sánchez, 1653, I, p. 145-147. Para un análisis de la perspectiva de Reyna y Maldonado sobre la visita de idolatrías, véase Macarena Cordero, “Pedro de Reina y Maldonado y la visita de idolatría: ¿Deber del obispo indiano?”, *Revista de estudios histórico-jurídicos*, v. 39, 2017, pp. 239-265.

³⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985 [1609], pp. 203-204; Anónimo, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, Madrid, Historia 16, 1992, pp. 63, 65.

habilidad para “componer comedias y tragedias”.³⁸ González Holguín tradujo amauta por “sabio prudente cuerdo”.³⁹ En ninguno de estos tres registros, el amauta se vinculó con un especialista ritual. Sin embargo, el texto sinodal lo caracterizó como supersticioso y lo vinculó con la manutención de los “ritos gentílicos”. Esta misma connotación afectó a la voz *yatichiri* o *yatiri* en el aymara colonial. Amauta y *yatichiri* son expresiones que denotaban al sabio o al maestro, y por extensión se comenzó a aplicar a los especialistas o maestros rituales. Esto se ha indicado en el proceso contra los *yatichiri* de San Pedro de Totora.

Actualmente, en las zonas urbanas de Bolivia, diversas personas, con mayor o menor prestigio, ofrecen sus servicios a una heterogénea clientela. Como en el aviso del mercado Campesino, estos sujetos se reclaman herederos de una tradición ancestral milenaria que se intensificó tras el reconocimiento del Estado Plurinacional de Bolivia.⁴⁰ No obstante, en las últimas décadas del siglo XVIII la pluralidad de prácticas y especialistas se redujo a la de *amauta*, quien se consideró el más supersticioso entre los indios. Y esto porque se le atribuyó la condición de “traer a la memoria los ritos gentílicos”.



Figura 1. Aviso de servicio de un amauta yatiri, Mercado Campesino de Sucre. Fuente: Nelson Castro Flores, 2020

³⁸ Garcilaso de La Vega, *Comentarios...*, pp. 67, 103, 106, 114.

³⁹ González Holguín, *Vocabulario...*, p. 16.

⁴⁰ Se trata de la Ley 459 de 2013 en la que se regula el ejercicio, la práctica y la articulación de la medicina tradicional con el sistema de salud nacional boliviano.

En la perspectiva del sínodo, la transmisión del “registro gentílico” se facilitó porque esta se realizaba en idioma nativo. La persistencia de la lengua general, o de la materna, permitió la conservación de los nombres de los antiguos *wak’a*; además, dificultó, a los no nativos, la comprensión de las expresiones proferidas en los cantos, por lo que no se podía descubrir la permanencia de prácticas idolátricas. Este planteamiento contribuía a la política imperial de erradicación de las lenguas indígenas, que de manera entusiasta se acogió en las diócesis de La Plata; asimismo, exculpaba de responsabilidad a la Iglesia por la persistencia de las idolatrías en las parroquias indígenas. Sin embargo, ¿hasta qué medida esto fue una concesión a un punto de la cédula de 1769? En este trabajo se ha señalado la retirada de los discursos anti idolátricos desde la década de 1680. Con excepción de algunos curas locales, en el alto clero charqueño hubo la convicción de que la idolatría era cosa del pasado en los curatos de indios, aunque permanecían ciertas supersticiones debidas a la vana observancia. Esta posición también prevaleció en el sínodo diocesano de La Paz de 1738. ¿Por qué el sínodo diocesano platense realizó este giro? Como se ha sostenido, este giro fue alentado por la cédula de 1769. Una suerte de oportunismo estratégico llevó al clero a sumarse a este repentino interés por la idolatría de los indios. A diferencia de la iglesia novohispana en la que, entre 1754 y 1771, hubo cuatro edictos episcopales decididamente anti idolátricos,⁴¹ en la diócesis charqueña no hubo esta preocupación.

Ahora bien, Gerardo Lara señala que las disposiciones del IV Concilio Mexicano, en el que se recogió la orientación de la cédula de 1769, “presentan a la idolatría indígena como una herencia demoniaca que se encontraba en extinción, pero visible en comportamientos y creencias producto de la superstición superflua”.⁴² De esta manera, agrega que gran parte de la red anti idolátrica fue reemplazada por un nuevo vocabulario centrado en la represión de la superstición.

En el II Concilio Provincial de La Plata (1774-1778), en el título XLI “De los sortilegios” se incorporó la preocupación por la idolatría de los indios.⁴³ La brevedad de este capítulo contrasta con la atención que el concilio dedicó a otras materias, en general, y en particular en la cuarta sesión

⁴¹ Véase Lara, *¿Ignorancia invencible?...*, pp. 305-326.

⁴² Lara, *¿Ignorancia invencible?...*, p. 328.

⁴³ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, pp. 645-649.

en la que se aprobó el título XLI. En esta sesión se trató de los siguientes aspectos: inmunidad eclesiástica (siete constituciones), la prohibición de que clérigos regulares y seculares se involucren en negocios profanos (nueve constituciones), sacramento del matrimonio (veinticinco constituciones), la simonía (siete constituciones), las usuras (seis constituciones), los maestros (nueve constituciones), penitencias (once constituciones) y los privilegios de indios (cinco constituciones). Conjuntamente, el nombre del título es indicativo de la preeminencia que tuvo, como lo señaló Lara, el vocabulario anti supersticioso en el IV concilio provincial de la iglesia novohispana. El concilio platense encargó a los obispos la extirpación de sortilegios y artes adivinatorias que estuvieran en uso en las diócesis bajo su jurisdicción. Se consideró que en estas prácticas había pacto implícito o explícito con el demonio. A pesar de que se insistió en la necesidad de extirpar este vicio, se aconsejó a los obispos que moderaran las penas a quienes se autodenunciaron. Asimismo, el concilio provincial encargó a los curas párrocos especial cuidado para apartar a los indios de la idolatría, los encantamientos y las supersticiones.

A diferencia del sínodo diocesano, el concilio provincial sostuvo que, entre los indios, “acostumbrados a lo que vieron en sus mayores y les enseñan sus padres de sus ritos y adoraciones gentilicias, son familiares en ellos la idolatría, encantamiento, y toda superstición”.⁴⁴ En cambio, retomó del sínodo diocesano el problema de la embriaguez, su relación con idolatrías y supersticiones y la dificultad de descubrirlas por el uso de la lengua materna. En esta misma línea, el concilio advirtió que se pusiera atención en “los ensalmos antiguos y otros signos y observaciones vanas de que valen para curar enfermedades, conservar la salud de sus hijos y otras personas, previniendo a los fieles de sus doctrinas, de que no traten con ellos ni crean en sus engaños y embustes”. Las idolatrías y supersticiones debían enfrentarse a través de la enseñanza y predicación del cura en los días festivos y en la misa dominical. Junto a esto, se debía proceder al apartamiento y reclusión de los indios consultores y adivinos que continuaran con sus prácticas tras haber sido amonestados por el cura.

⁴⁴ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 646.

Sin embargo, a pesar de que estos crímenes eran graves y en atención a su condición, “su corta capacidad y falta de instrucción”,⁴⁵ los indios no debían recibir penas pecuniarias y excomunión, sino solamente castigos corporales que permitieran la corrección y enmienda de los delitos. Además, el concilio provincial señaló que aun cuando los crímenes de sortilegio, superstición y hechicería, y otros de la misma especie, eran de fuero mixto, en las Indias estaban bajo la jurisdicción episcopal. Según esto, el cura debía actuar en estos casos por comisión expresa del obispo, pudiendo aplicar sentencia en casos de borracheras con la aplicación de azotes para un indio del común; pero, en el caso de principales, se les debía obligar a servir en la iglesia a los hombres y, a las mujeres, a asistir a la doctrina.

Junto a estos aspectos, el II Concilio Provincial de La Plata (1774-1778) alentó una arremetida contra las modalidades de la religiosidad local, particularmente en los excesos que se observaba en el culto brindado a los santos. En esta perspectiva, se insistió en que en las imágenes no había “ni puede haber divinidad o poder alguno para favorecernos por sí”.⁴⁶ 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”.⁴⁷ Además de criticar fuertemente que con motivos de estas fiestas se realizasen banquetes, bailes profanos o embriagueces, por cuanto se generaba una relajación de las costumbres, lo 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 observaban en dichas celebraciones.⁴⁸ 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 de las personas de ambos sexos, para realizar convites excesivos, bailes y cantares “poco honestos con otras licencias que se toma la malicia”.⁴⁹ Lo que también se extendió a

⁴⁵ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 648.

⁴⁶ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 591.

⁴⁷ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 591

⁴⁸ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 442.

⁴⁹ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 443.

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”.⁵⁰

El ataque a las costumbres de la religiosidad local

La regulación de derechos parroquiales provocó una primea arremetida contra las costumbres observadas en el espacio parroquial. En el Arancel del arzobispo Pedro Miguel de Argandoña, se reprobó una serie de costumbres que se asociaban a las fiestas y funciones de la 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.⁵¹ En las vísperas y misas, los alféreces solían sacar a los curas de las habitaciones que utilizaban en el pueblo en el que se desarrollaba una celebración, para luego volverlos a acompañar en el retiro. Por este *acompañamiento*, 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. Desde esa perspectiva, era el valor que se asignaba al *rikuchiku*, es decir, a 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 a sus curas, aunque se insistía en que debía ser una contribución voluntaria. Sin embargo, 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 extendieron también a ciertos negocios que practicaban los curas, como la venta de cera en Semana Santa, por la que

⁵⁰ Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, p. 443.

⁵¹ Argandoña, *Aranceles...*, pp. 33-39.

exigían entre dos a cuatro reales, o el cobro de una moneda dorada en las velaciones de arras, o que se diesen, en los *rikuchiku*, “Especies comestibles que se pueden guardar libres de corrupción” —y que, por lo demás, fácilmente podían ser transados en los mercados. También se prohibía expresamente que los caciques entregasen a los curas: cebadas, reses, aves, entre otros bienes, aun cuando los quisiesen entregar voluntariamente como obsequio. Además, se prohibió que los curas competiesen 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, vice-parroquias y capillas, en el día de los Santos Difuntos, los curas doctrineros acostumbran a exigir a los deudos una contribución que denominaban *machaca*. De acuerdo con Bertonio, la expresión significaba nuevo y estaba referido a la acción de renovar.⁵² En el Arancel, la *machaca* se describió 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 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 que una alteración en las costumbres, que hasta entonces se habían observado, podía tener consecuencias nefastas. Y esto no solo era respecto de los ingresos que aquellos se aseguraban con las celebraciones festivas y otras funciones parroquiales. Estas costumbres inveteradas aseguraban la relación de las

⁵² Bertonio, *Vocabulario...*, p. 210.

poblaciones indígenas con la propia iglesia. De ahí los temores del cura de la parroquia de san Juan de Potosí sobre 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 respecto 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. Josef 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”.⁵³

Para 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.⁵⁴

⁵³ “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 16.

⁵⁴ “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.

Las costumbres eran, pues, 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 más hondas y extendidas”. De acuerdo a 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 de ponzoña y veneno”. Aunque los vicios y los abusos pareciesen incurables, y se impusiesen con el “impetuoso torrente de la costumbre”, aquellos debían desarraigarse del rebaño, para no deshonorar 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”.

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

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 procesiones nocturnas, pero bajo un nuevo intento de reglamentación: solo a los hombres se les permitiría sacar a 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”. Aquellas 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. También se precisaba que estas procesiones nocturnas fuesen precedidas por “un numero competente de luces”, a manera de realzar el 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 trastocado 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 beato se viese mezclado con una superstición gentilica. Ya Bertonio había advertido de la necesidad de que se reemplazase la expresión *amaya mankaña uru*, que se utilizaba en aymara para referirse al día de difuntos, por otra que no oliese a superstición, pues esta denotaba la acción de dar de comer al difunto.⁵⁵ 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, pues 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”. Las oraciones ofrecidas también debían permitir hacer profesión de adoración en espíritu y verdad. En esta línea, el arzobispo no hacía más que reactualizar

⁵⁵ Bertonio, *Vocabulario...*, p. 189.

las estrategias de cristianización de la muerte que había desplegado la iglesia desde el siglo XVI.⁵⁶

Por el contrario, 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”.⁵⁷ Lo que estaba muy distanciado de la piedad que debía observarse ante la 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 antífona *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, a los justos el aumento de la gracia, y a los pecadores el perdón y absolución de sus crímenes y delitos”.⁵⁸ Las cruces debían ser conducidas a la iglesia, por

⁵⁶ Para un análisis de las estrategias de cristianización de la muerte en el espacio virreinal peruano, véase Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

⁵⁷ “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, foja 161.

⁵⁸ “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, foja 163.

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”.⁵⁹

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 que comprendía 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 que intentaron promover. Formados en una piedad letrada, y también monástica, fray Joseph Antonio de San Alberto y fray Benito María de Moxo, 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, y no podía confundirse con la exterioridad de los objetos de culto, e individual, en la que, para retomar a Tomas de Aquino (cuestión 82, art. 1), debía prevalecer “la voluntad propia de entregarse al servicio de Dios”.

⁵⁹ “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, 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 163-164.



Figura 2. Arzobispo Joseph Antonio de San Alberto, 1785. Fuente: Museo Santa Teresa de Potosí. Foto de Nelson Castro Flores.

En estos prelados hubo una sincera convicción respecto de los peligros del mundo 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 este místico baño nuestra almas, y purificarnos de los muchos pecados que hemos cometidos”.⁶⁰ 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

⁶⁰ “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.

y la algaraza [sic] de los pasados días de carnabal”.⁶¹ 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”.⁶²

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. Sin embargo, 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.⁶³ Se consideraba que de lo contrario se continuarían las ofensas a Dios, y la república se 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, atendiese las preguntas del interrogatorio y denunciase las faltas de las que tuviera conocimiento. Una serie de prácticas se consideraban 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

⁶¹ “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, foja 65.

⁶² “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, foja 66.

⁶³ “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.

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.

En cambio, esta modalidad de visita solemne no parecía suficiente. Aunque del ojo y la presencia del pastor, dependía la salud de las ovejas a su cargo, el arzobispo Joseph Antonio de San Alberto sostenía que las continuas visitas no lograban la reforma, la disciplina, la salud y la redención de los pueblos visitados.⁶⁴ 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”.⁶⁵ En el mismo año de esta misiva, el arzobispo publicó una carta pastoral en la que criticó fuertemente las conductas de los curas doctrineros y los tenientes, así como el lamentable estado en el que se encontraban los templos y capillas por la falta de decoro y devoción en la celebración de misas, rosarios y procesiones. A juicio del arzobispo, las misas “se celebran por costumbre, sin consentimiento, sin reconocimiento, es decir, sin dar gracias à Dios, después de haberla dicho, y marchando desde el Altar à la conversación, al cigarro, y al almuerzo”, por lo que parecían más “insultos, que sacrificios”.⁶⁶ La devoción al rosario parecía más “una algaravía de Oraciones” y las procesiones causaban “risa, desconsuelo, y aún escándalo en los fieles que asisten à ellas”.⁶⁷

⁶⁴ “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.

⁶⁵ “Autograph. Carta del Arzobispo de La Plata al Conde la Tupa, 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.

⁶⁶ Joseph Antonio de San Alberto, *Carta segunda pastoral, que el Ilustrisimo señor Don Fr. Joseph Antonio de S. Alberto, arzobispo de La Plata, dirige a los curas, tenientes y sacerdotes de su Diòcesi[s]*, Buenos Aires, Real Imprenta de los Niños Expósitos, 1786, pp. 94-95. En esta carta pastoral, el arzobispo redactó un reglamento que debía ser observado por los curas y tenientes, y que esperaba formalizarlo en un sínodo que jamás fue convocado.

⁶⁷ Joseph Antonio de San Alberto, *Carta segunda pastoral...*, p. 95.

Para el arzobispo Josep Antonio de San Alberto, la corrección exterior de las culpas no iba acompañada de una 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 autoidad; 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 juezes 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 más voluntario el remedio, más seguro el fruto, y más constante la enmienda.⁶⁸

De esta manera, el arzobispo retomaba una modalidad ampliamente difundida en la Europa católica y que caracterizó al denominado “catolicismo ilustrado” del siglo XVIII.⁶⁹ 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.⁷⁰ Precisamente, en este período 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.⁷¹ El modelo propuesto por el arzobispo Joseph Antonio de San Alberto estaba próximo del filojansenismo 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. De acuerdo con Groethuysen, entre

⁶⁸ “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.

⁶⁹ Louis Châtellier, “La misión du XVIII siècle, aux frontières de l’esprit tridentin et de l’idéal des Lumières”, *Mélanges de l’école française de Rome*, vol. 109, 2, 1997, pp. 757-766.

⁷⁰ “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.

⁷¹ Francisco Rico, *Las misiones en la España de los siglos XVII-XVIII*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Alicante, 2002.

otras características doctrinarias, en el jansenismo hubo una tendencia a “regular todas sus acciones por los principios del Evangelio y llevarlas a cabo solo para ‘observar las leyes divinas’. Mas para ello es necesario que se domine a sí mismo que sea dueño de su alma y de su corazón. No debe dejarse llevar; ha de observarse constantemente, de vigilarse”.⁷²

Las consideraciones del arzobispo San Alberto estuvieron 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 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 Joseph Antonio de San Alberto había señalado que los vicios de los indios, a los cuales arrastraba la soledad del campo, era culpa de los 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.⁷³ 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

⁷² Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 270. Se ha criticado a Groethuysen la concepción del jansenismo como un fenómeno homogéneo, puesto que no habría distinguido las diferencias que se observaban entre el siglo XVII y el XVIII. Estudios contemporáneos han señalado la existencia de tensiones y disensiones doctrinales internas que cuestionan la existencia de un bloque jansenista coherente además de agregar el plural al neologismo jansenismo, véase Catherine Maire, “Le ‘Jansénisme’ selon Bernard Groethuysen”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, v. 32, 2003, pp. 113-122. Para una distinción entre jansenismo doctrinario y jansenismo político, véase Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos Grau, “De la escolástica barroca a la Ilustración (1665-1767)”, en Saranyana, *Teología en América Latina...*, pp. 185-392.

⁷³ Hidalgo y Castro, “Religiosidad local y devoción...”, p. 620.

que debía traducirse, salvo en lo concerniente a la fe y las costumbres, en consentir que siguiesen “la corriente de sus usos y estilos nacionales, aunque a nosotros nos parezcan despreciables y ridículos”⁷⁴. 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, pues 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”⁷⁵.

⁷⁴ “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.

⁷⁵ “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.