

Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú

Óscar Mazín*

Fue el cristianismo la religión oficial de las Indias occidentales, es decir, de Iberoamérica. Sin embargo, numerosas religiones autóctonas coexistieron con él. Varias propuestas, proyectos y realidades intervinieron en la resolución del problema complejo que supuso la cristianización de las nuevas sociedades. Sus manifestaciones más características, cristalizadas en el movimiento conocido como barroco, son ciertamente las del catolicismo tridentino. No fue éste un cuerpo rígido y monolítico de dogmas y creencias. Las prácticas religiosas de vecinos y pobladores hispanos, de los inmigrantes de distintos orígenes —sobre todo africanos— y de los indios, encarnaron en ricas y diversas expresiones rituales, literarias y plásticas. Por otra parte, en las Indias de España se dio una interrelación de elementos de reforma o renovación católica de raigambre ibérica —propia de los siglos XV y principios del XVI— y de reforma católico-romana postridentina —más característica de finales del XVI y sobre todo del siglo XVII—. Es la esfera del arte, en efecto, una clave de comprensión de extrema importancia del fenómeno religioso; no sólo en el terreno de la plástica o en el de la música, sino también en el retórico. Y es que el contenido principal del arte fue la implantación del cristianismo. Los indios, mestizos y negros aprendieron con rapidez los

códigos visuales, auditivos y retóricos desarrollados durante siglos en Europa occidental. Así, arte e invención se entremezclaron de manera inevitable en el despliegue de lo sagrado y de la santidad; en el conflicto contra el paganismo y la idolatría. En un sentido más profundo, en los retablos de las iglesias, en la música sacra y en los sermones pronunciados se vio y escuchó —aún se lee y escucha— el impulso tendente a acercar el mundo de los hombres a la esfera sobrenatural.

El alcalde de México, el comerciante de Lima, el arriero de los Andes y el pescador de Cartagena fueron personas extremadamente sensibles y sensuales, gustosas de agruparse en cofradías a fin de hacerse ver y de ser vistas en las iglesias y en las procesiones; apreciaban el esplendor del oro, la plata, el marfil, las telas, maderas y piedras preciosas; estaban orgullosos de sus santos, de sus vírgenes, de sus milagros, mismos que contribuyeron a definir identidades. No vivían encerrados en sus grupos y buscaban cualquier ocasión para participar del culto, de la fiesta y del teatro, ya fuesen indios, negros, mestizos, españoles o “indios chinos”. La Iglesia empleó recursos abundantes para cristianizar a los no cristianos y aplicar los decretos del Concilio de Trento (1545-1563). Echó mano de procedimientos originales como los catecismos en lenguas autóctonas, los manuales de confesión, los

* El Colegio de México.

prontuarios de teología moral, las “doctrinas” o primeras parroquias, las misiones, los autos sacramentales o teatro sacro, los sermones, los monumentos, el culto a la Virgen y los santos; en fin, de la beatificación y canonización de personajes locales gracias a todo lo cual las Indias occidentales fueron “catolizadas”.¹ La religión supone símbolos, significados, objetos, textos y prácticas relativas al destino humano y al orden general del universo que deben ser enfocados como un sistema cultural.² Exponer los rasgos sobresalientes de este último y algunas diferencias en la cristianización de los dos conjuntos primigenios, Nueva España y el Perú, es el objeto de las siguientes páginas. Como enfoque relativamente reciente, la historia comparativa de índole sistemática se halla en la fase correspondiente a la propuesta de hipótesis.³ A ella se adscribe este texto.

La religión y el clero del rey

El título de “reyes católicos”, atribuido por el papado a los soberanos de Castilla y Aragón a finales del siglo XV, se inscribe en la tradición imperial romano cristiana que remonta a la Antigüedad tardía, según la cual lo temporal profano y lo religioso sacerdotal se confundían en la persona del *princeps*.⁴ Durante siglos, esa tradición hizo de los reyes cristianos de la Península ibérica los defensores de la fe y los principales responsables de la salvación espiritual de su pueblo. El regio patronato indiano (1493-1508), mediante el cual los papas concedieron a los reyes católicos la soberanía sobre los nuevos territorios de ultramar, confirmó esa vocación

antigua.⁵ Cristianizar las poblaciones autóctonas se convirtió así en la *única* fuente de legitimidad del dominio hispano en las Indias. La doctrina cristiana fue también indisociable de la impartición de la justicia, principal atributo del rey. En razón de este sustento, los indios y sus pueblos, sus señoríos antiguos —el *altépetl* en Mesoamérica, la *guaranga* en los Andes— quedaron ubicados dentro de un marco jurídico y normativo concebido como un “orden de república”. Fue, pues, el cristianismo la piedra angular de la organización de los dominios americanos; derivaba todo su significado de la ley y se halló fundido en el orden social. No obstante los privilegios que el papado concedió a las órdenes mendicantes (San Francisco, Santo Domingo, San Agustín, etcétera) para el anuncio del Evangelio en los territorios conquistados, la Iglesia de ninguna manera constituyó una autoridad independiente del poder real. El Consejo de Indias fungió como una especie de curia de la Corona y descartó cualquier participación directa de la curia romana en los asuntos relativos a las posesiones del Nuevo Mundo.⁶ Incluso la obligación de velar por la ortodoxia de la fe, mediante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, quedó bajo el control de la Corona. El poder del monarca era uno y se hallaba, pues, compuesto de dos potestades, temporal y espiritual. Pero esta dualidad, es decir, la secular-profana y la religioso-eclesiástica, tampoco se limitó a la esfera de la Corona. El poder no despejaba una esfera pública distinta de una sociedad constituida por cuerpos, cada cual con su jurisdicción respectiva, sino que se ejercía mediante una organización reticular fundida en todo el espectro social.⁷ Con todo, el primado romano, principio de índole

¹ Óscar Mazín, *Iberoamérica del descubrimiento a la independencia*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 205-206.

² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

³ John H. Elliott, “La historia comparativa”, en *Relaciones*, núm. 77, 1999, pp. 229-247.

⁴ Adeline Rucquoi, “Cuius rex, eius religio: ley y religión en la España medieval”, en Óscar Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México 2009 (en prensa).

⁵ Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, París, Le Seuil, 1993

⁶ Robert C. Padden, “The Ordenanza del Patronazgo de 1574: an interpretative Essay”, en John F. Schwaller (ed.), *The Church in Colonial Latin America*, Washington, A Scholarly Resources, 2000, pp. 27-48.

⁷ Antonio Manuel Hespanha, “‘Dignitas numquam moritur’ on a durabilidade do poder no Antigo Regime”, en A. Iglesia Ferreiros, *Centralismo y autonomismo en los siglos XVI y XVII. Homenaje al profesor Jesús Lalinde Abadía*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1990, pp. 445-455.

le fundamentalmente teológica y de fe, legitimó como ninguna otra instancia el descubrimiento de las “islas e tierra firme del Mar océano” en el concierto europeo. La Santa Sede también contribuyó a incrementar el capital místico de la monarquía española mediante la concesión de títulos y dignidades o la beatificación y canonización de súbditos del rey católico.

Los primeros misioneros enviados a las Indias ejercieron casi de manera simultánea a la conquista. Concibieron la empresa de cristianización en términos de utopía. Inspirados en los tiempos de los primeros apóstoles, hicieron de las “doctrinas” —coincidentes con los antiguos señoríos prehispánicos y con las encomiendas— las unidades de administración de una Iglesia que no vacilaron en calificar de “primitiva”. En cambio, el clero secular o diocesano concibió la tarea en continuidad con las costumbres y legislación milenarias de la Península ibérica; es decir, conforme al afán de construir reinos por analogía con los de España. Las diócesis convencionales fueron erigidas, desde los primeros tiempos del dominio hispano, aproximadamente según los límites de las provincias ganadas por la conquista a los estados o “imperios” prehispánicos. No ejercieron autoridad sobre las doctrinas de los frailes sino de manera tardía. La Iglesia católica adoptó, pues, la forma de un doble proyecto con diferentes enfoques: el de las órdenes mendicantes, predominante durante un primer tiempo (*grosso modo* hasta 1650) y el de la iglesia secular, consolidado mediante el establecimiento de un orden jerárquico unitario presidido por los obispos y centrado en las sedes de éstos, es decir, en las iglesias catedrales. Aun cuando los frailes precedieron por unos cuantos años al clero secular en el Perú, no alcanzaron ahí la fuerza que desplegaron en la Nueva España. Es cierto que el enfrentamiento entre ambos cleros fue general en todas las Indias. Sin embargo, sólo en el virreinato septentrional adquirió un espíritu rayano en la anarquía. Para 1570 la Iglesia diocesana del Perú, aliada de la Corona en el empeño de ésta por imponerse a los encomenderos, era ya casi tan influyente como las autoridades temporales o civiles y las órdenes religio-

sas.⁸ Según veremos, estas diferencias del clero entre un virreinato y otro tuvieron consecuencias relevantes.

Si bien la Compañía de Jesús se estableció antes en el Brasil (1549), ella y la Inquisición hicieron su aparición en ambos virreinos españoles al iniciar la década de 1570. Los jesuitas son clero regular, pero no mendicantes. Como orden religiosa moderna disfrutaban de la movilidad del clero secular, aunque se hallan sujetos a una regla de vida comunitaria con un sentido estricto de la autoridad. La compañía se sumó a la cristianización mediante la educación de las elites indias e hispanas, el debate teológico y el establecimiento de una red de misiones entre las poblaciones autóctonas más remotas. Por su parte, el Santo Oficio de la Inquisición no ejerció jurisdicción sobre los indios quienes, por ser considerados neófitos en la fe, quedaban bajo la jurisdicción de los obispos. El papel del tribunal consistió, pues, en garantizar la ortodoxia de las expresiones religiosas de los vecinos españoles y de las sociedades emergentes multirraciales.

Los obispos, por su parte, heredaban una tradición hispánica antiquísima que hacía de ellos consejeros del rey en lo conducente a la preservación de la fe y al bien de los vasallos.⁹ Consecuencia directa de esta situación fue la competencia entre los obispos de Indias y las órdenes religiosas, pero igualmente entre ellos y los virreyes. Sobre todo durante el primer siglo de dominio español, todas estas instancias reajustaron sin cesar sus poderes y jurisdicciones. La consolidación del modelo diocesano fue gradual.

⁸ Manfredi Merluzzi, *Politica e governo nel Nuovo Mondo, Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Prefazione di Francesca Cantú, Roma, Carocci, 2003.

⁹ Desde el punto de vista eclesiástico, todo el ámbito caribeño revistió originalmente menos importancia que la diócesis más modesta de España. La exploración subsecuente de la Tierra Firme, que evidenció la presencia de poblaciones muy numerosas y de yacimientos auríferos, redimensionó el conjunto de las Indias. Consecuentemente, Fernando el Católico ordenó a su embajador en Roma solicitar la erección de una primera diócesis en las proximidades del Darién. Así se anticipó la fundación de las sedes diocesanas subsecuentes, pero sobre todo el establecimiento de autoridades episcopales que dieran cuenta directa al monarca.

A ella contribuyeron los concilios provinciales convocados por los preladados, con el propósito de unificar el culto y los métodos de evangelización. También resultó determinante la identificación de los obispos con los intereses de los grupos criollos rectores, ubicados mayormente en los ayuntamientos y en el comercio.

El cristianismo

Hasta alrededor de 1570 clérigos y órdenes mendicantes —éstas con un grado considerable de exención respecto de los obispos— transmitieron una síntesis esencial de la fe. Ella se halló caracterizada, tanto en Nueva España como en Perú, por la fluidez entre el pasado prehispánico y el cristianismo. De hecho, procesos análogos habían tenido lugar en los primeros siglos de la propagación cristiana por la cuenca mediterránea, al plantearse la cuestión de cuánto del pasado pagano podía tolerablemente salvaguardarse, no fuera sino para seguir dando significación a la existencia humana.¹⁰ Siempre atentos a los paralelismos mitológicos, en la cosmovisión de los indios fueron interviniendo elementos tomados de la prédica de los frailes y clérigos. Por ejemplo, la existencia de una primera humanidad enemistada con Dios entre sus antepasados paganos, el diluvio universal y hasta el paso de uno de los primeros apóstoles de Cristo, santo Tomás, por los territorios indianos, según la convicción de una primera y remota cristianización del Nuevo Mundo. Ese primer periodo estuvo marcado por vacilaciones y búsquedas múltiples, incluso contradictorias, plasmadas en relatos históricos y etnográficos de las civilizaciones prehispánicas, o bien en correspondencias entre dioses paganos y santos cristianos. Las religiones mesoamericanas y andinas no pudieron, de hecho, comprenderse a cabalidad sin que se considerara el im-

¹⁰ Peter Brown, *Authority and the Sacred, Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Conviene recordar que en su *Apologética Historia Sumaria* (terminada en 1559), fray Bartolomé de las Casas planteó la analogía del Nuevo Mundo con los primeros siglos del cristianismo.

pacto de la conversión a la nueva fe en escritos como los de fray Toribio Motolinía o Guamán Poma de Ayala; pero también cundieron gramáticas y vocabularios de las principales lenguas amerindias. Ese primer periodo se halló igualmente contrastado por las órdenes mendicantes diversas y una primera voluntad de control y unificación por parte de algunos obispos temerosos de laxismo.

La celebración de los primeros concilios de Lima (1551) y México (1555) intentó unificar la doctrina y reforzar el orden jerárquico.¹¹ Los únicos sacramentos por entonces accesibles a los indios fueron el bautismo, el matrimonio y la confesión; la comunión sólo de manera muy excepcional en la Nueva España, mientras la llamada “confesión coral”, que solía seguir a la delación de las culpas o errores de un grupo, fue una práctica pastoral y escénica —al parecer más característica del virreinato septentrional y de corta duración— que tenía por efecto la expiación colectiva.¹² Cristianización e hispanización fueron fenómenos simultáneos e interdependientes. Se preservaron así algunas formas rituales, gestos de reverencia de los indios y todo aquello que no contrariara la nueva fe. Sin embargo, su significado fue alterado gradualmente por la introducción de costumbres españolas, por ejemplo, danzas tomadas del rito sevillano introducidas en las iglesias como medio privilegiado de formación de una cultura nueva; o ciertos cánticos en lengua vernácula típicos del ceremonial español que incorporaron otros en lenguas autóctonas para las procesiones y demás funciones católicas.

Los segundos concilios de México (1565) y de Lima (1567) se reunieron para proclamar los decretos del Concilio de Trento recién clausurado. Constituyeron una especie de posicionamiento frente a la nueva legislación, aunque la experiencia de la primera evangelización estaba aún muy

¹¹ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad, la incorporación de los indios de Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Lima/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

¹² Rosalba Piazza, “Los ‘mártires’ de San Francisco Cajonos”, en *Historia Mexicana*, núm. 230, 2008, pp. 657-752.

presente. No obstante, la mayoría de los obispos veía ya en el pasado prehispánico un tiempo enteramente inclinado a la idolatría. Ellos y otros detractores desconfiaban de las transformaciones hasta entonces ocurridas, mismas que habían dado lugar a un catolicismo “supersticioso”, mientras que algunos frailes no vacilaron en exaltar la santidad por martirio de niños indios como medio didáctico que diera testimonio de los frutos de la primera evangelización.¹³ Como una suerte de juego de espejos, los indios de la Nueva España reinterpretaron el cristianismo a la luz de sus antiguas creencias. El caso del movimiento religioso pan-andino de resistencia, llamado Taki Unquy, o “danza del mal” (1564), es también ilustrativo. Mediante él, los indios ya “cristianizados” danzaban ante sus huacas o “ídolos” abjurando de la fe. Se predicó, en consecuencia, la destrucción de todo rastro de objetos y de prácticas paganas, así como la desacralización de los templos de la gentilidad. Expresiones como la pintura facial o vestir pieles de animales para las danzas fueron tenidas por demoniacas y desaparecieron desde finales del siglo XVI. Los códices o “libros de pinturas” típicos de la Nueva España, que daban cuenta de los tiempos prehispánicos, fueron destruidos o bien retirados de la circulación. Debe decirse que se dieron actitudes análogas, aunque por supuesto en un medio cultural diferente, en las iglesias católicas europeas de la época tan vivamente empeñadas en la reforma de las costumbres.

Según veremos, las diferencias entre los dos virreinos empezaron a destacar a partir de la década de 1570 con el declive demográfico de los indios, la creación de nuevas instancias de gobierno como el cabildo castellano y el refuerzo de las autoridades reales. La reorganización de la vida social autóctona mediante las reducciones del Perú y las congregaciones de la Nueva España dio inicio a la construcción de la “indianidad”, entendida como un orden social más es-

tricto, paralelo y análogo al español. Por entonces aparecieron escritos como el del mercedario peruano fray Diego de Porres, que refuerzan la relación estrecha de la fe cristiana con la “policia”, es decir con la civilidad (*civiltas*). Insisten en la impartición de la justicia para garantizar la supervivencia autóctona ante el declive demográfico y los abusos del poder hispano. Así, por ejemplo, el confesor debía inquirir si el penitente había favorecido, ocultándolos en su pueblo, a quienes habían cometido algún delito, impidiendo que se hiciese justicia.¹⁴ El cristianismo cobraba, pues, todo su sentido de ley y fue asimilado con mayor rigor al “orden de república”. También tuvieron lugar casos aislados aunque sonados de secularización mediante clérigos, o al menos de sustitución de frailes por jesuitas, sobre todo en el virreinato meridional. Una nueva historia india del Perú fue escrita por autores como el inca Garcilaso de la Vega, misma que intentó demostrar la “tiranía” y “despotismo” de los antiguos gobernantes incaicos.

Precedidas por la gestión enérgica del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y por la llegada de la Compañía de Jesús, las iniciativas de los obispos sobre unificación del culto y reorientación de la evangelización se tornaron más firmes. La participación de esa orden en el debate teológico revistió una importancia extrema. Estuvo encaminada a dismantelar los presupuestos de la primera evangelización. Por lo tanto, los terceros concilios de Lima (1582-1583) y México (1585) constituyen una ruptura con la fluidez en las continuidades del pasado prehispánico. Las diferencias entre el cristianismo y las religiones prehispánicas se polarizaron. Librados de sus pecados por el bautismo, debía sin duda evitarse que los indios fuesen víctimas de los engaños del diablo adorando a los ídolos. La salvación eterna no sería ya posible mediante una fe implícita y una moral natural, es decir, tan sólo en armonía con la doctrina cristiana. El

¹³ Tal fue el caso de los niños mártires de Tlaxcala, episodio relatado por Fray Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales (Libro de oro, MS JGI 31)*, Nancy Joe Dyer (ed.), México, El Colegio de México, 1996, cap. XXXVIII.

¹⁴ Andrés Lira, “Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732”, en *Historia Mexicana*, núm. 220, vol. LV, abril-junio de 2006, pp. 1139-1178.



Figura 11. *El Imparcial*, miércoles 12 de enero de 1910. BNAH, INAH. México D.F.

libre albedrío, la introspección individual y el reconocimiento de los pecados personales pasaron al primer plano de la escena.¹⁵

Especialmente los jesuitas y el clero secular contribuyeron entonces a modificar la relación de los fieles, indios y no indios, con la Iglesia. Con la llegada a México de un conjunto importante de reliquias, más de doscientas, en 1578, los primeros subrayaron la preeminencia de la santidad europea como modelo de la vida de perfección.¹⁶ Predicaron la obligación de confesarse y de comulgar al menos una vez por año, reforzando así el papel de la conciencia individual. Aparecieron tratados sobre “extirpación de idolatrías” y los sermones adquirieron mayor relevancia. Estos últimos estaban orientados a aguzar el auto examen y a estimular la memoria del pecado, mismo que adoptó la forma de un ser viviente representado en numerosas estampas impresas que circulaban. La predicación, que llevó la *lengua general*, es decir el quechua, a su máxima expresión literaria, exaltó el carácter contable y animado del pecado. Echando mano de cordeles de lana con nudos llamados *quipus*, los indios de los Andes debían poder hacer inventario de sus faltas. También circularon manuales para párrocos que daban cuenta de los sacramentos, de la doctrina, la catequesis y los cánticos, pero sobre todo de los ritos penitenciales que dieron al más allá una importancia decisiva. Una serie de prescripciones fijó límites al culto de los antepasados; a saber, que después de la muerte la vida humana se prolonga mediante vías que concretan el dogma de las tres iglesias: militante, purgante y triunfante, cuyos vínculos son sumamente fluidos.

Detrás de la puerta principal de las iglesias catedrales, ubicado sobre la nave central, un altar llamado “del perdón”, dedicado a la Virgen, concentraba las funciones concernientes a las Ánimas del Purgatorio. Este culto buscó que los

vivos actuaran mediante plegarias sobre el destino de sus antepasados en el más allá; pero igualmente que los difuntos, en ruta hacia el cielo, intercedieran por los que todavía militaban en la tierra en razón de las relaciones simétricas, bilaterales, que el purgatorio permite con este mundo. La proliferación de las cofradías de Ánimas, a partir de 1650, encuentra una explicación posible en la extensión y complejidad de las mezclas entre los principales grupos sociales de las Indias: españoles, indios y negros. Las fronteras interraciales se hacían más y más fluidas y por lo tanto difíciles de aprehender. Con las ánimas del Purgatorio, al fin anónimas, el creyente no tenía relación jerárquica alguna que se le impusiera. Estas virtualidades, sin embargo, permitieron que las ánimas se convirtieran igualmente en personajes privilegiados de la hechicería.¹⁷ Después de las del Santísimo Sacramento y las de la Virgen, fueron las cofradías de Ánimas las más numerosas.

Mediante la obligación de confesarse y comulgar en Pascua, conocida con el nombre de “precepto anual”, la Iglesia logró ejercer un control eficaz sobre la construcción y reacomodo de las porosas fronteras étnicas. Los indios de diversas procedencias, que vivían en ciudades como México y Potosí, solían dejar sus barrios y confundirse con los demás grupos. También se ejerció el control mediante el temor al demonio y a las penas del infierno. Los curanderos y hechiceros, que solían establecer una relación intrínseca entre magia y religión, fueron objeto de persecución por las autoridades inquisitoriales. Esta voluntad de dirección, inspirada por el Concilio de Trento, dio lugar, no obstante, a formas de resistencia que le oponían la misma exclusividad que reclamaba: se verificó, por ejemplo, la presencia de falsos sacerdotes indios, siendo que el sacerdocio les estuvo más bien vedado, al menos hasta 1690;¹⁸ pero también de indios que deseaban confesarse con hechiceras. Un rito

¹⁵ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, pp. 188-195.

¹⁶ Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIe siècle)*, París, L'Harmattan, 2003; Beatriz Mariscal, *Entre juncos, entre cañas: los indios en la fiesta jesuita novohispana*, Alicante, Universidad de Alicante (Letras Novohispanas, Serie monográfica, 3), 1999.

¹⁷ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, p. 409.

¹⁸ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI a XVIII*, México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés, 2006.

entre los nuevos cristianos de los Andes consistió en comer cactus alucinógenos como devoción a Santiago apóstol, aunque adoptando la forma de adoración de la Eucaristía, el misterio cristiano más intelectual. Una cierta voluntad autóctona de apropiación de nuevos sacramentos alimentó un debate en torno a la comunión: ¿eran los indios dignos de recibir a Dios? Los casos de sincretismo traducen un proceso de adaptación y reinterpretación de modalidades a partir de orígenes diferentes. Ellas sólo pueden entenderse a la luz de contextos regionales.¹⁹

Diferencias en la cristianización

El grado de cristianización, muy difícil de medir, dependió de situaciones locales, de la presión de los pueblos, de la vigilancia familiar y de las opciones individuales. Los recintos sagrados, la duración de la misa y de otras funciones de culto, como la impartición del bautismo, precisaron al menos de una piedad elemental. En cambio, esta última podía no darse o adoptar eventualmente la forma de cultos celebrados en el campo, en plena labor de maíz o en las montañas. Y es que las primeras imágenes cristianas habían hecho su aparición en los santuarios familiares, al lado de objetos antiguos que los eclesiásticos calificaron de ídolos. Este panorama compuesto, donde la cristianización fue una presencia a la vez irrefutable y superficial, se explica de muchas maneras y supone diferencias considerables de un virreinato a otro.

El cristianismo, como la dominación española que le fue indisoluble, suscitó en la Nueva España pocos movimientos de rechazo abierto. Esto se debió acaso a la adhesión temprana, estratégica y poco mediatizada de las elites autóctonas al rey de España y a la fe. Es decir, el dominio español en la Nueva España se vio indudablemente favorecido por la ausencia de un “estado” tan

¹⁹ Cfr: Guillermo de la Peña, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional de México”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 100, 2004, pp. 23-71.

unificado como el incaico, lo cual dio lugar a formas particulares de adhesión propias de un régimen de “dominio indirecto” fincado en alianzas locales entre los caciques indios, los frailes y los conquistadores encomenderos. Según ese régimen, en el centro de la antigua Mesoamérica había más de un millar de pequeños principados tan numerosos como diversos, y no un solo señor natural de ellos, sino muchos. Tal organización presentó elementos de continuidad cuando menos hasta 1620.²⁰ Las voces que se levantaron en denuncia de la idolatría fueron por lo tanto aisladas o tuvieron lugar en zonas bien delimitadas como Oaxaca y Yucatán.²¹ Esto no quiere decir que la Nueva España no se hubiera convertido en un laberinto de creencias y en un campo de prácticas religiosas. Lo que ocurre es que ellas fueron difícilmente objeto de una supervisión y de un control unificado de parte de las autoridades. Según veremos, en la experiencia de las órdenes mendicantes su régimen de exención respecto de los obispos también contribuyó a esta situación. En el Perú, en cambio, la polaridad extrema protagonizada durante décadas por frailes, pobladores, autoridades y elites indias encontró solución a partir de la enérgica gestión del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), en coincidencia con la consolidación de la monarquía en otros horizontes. Consecuentemente, en los Andes centrales tanto los virreyes como los prelados y hasta los mismos religiosos —sobre todo la Compañía de Jesús— parecen haber ejercido una vigilancia más ajustada y sistemática. A ello coadyuvó seguramente la mayor unidad política, lingüística y religiosa del mundo heredado del imperio incaico.²²

²⁰ Bernardo García Martínez, “Los años de la conquista”, en *Historia general de México 2010*, México, El Colegio de México (en prensa).

²¹ Véanse, respectivamente, Rosalba Piazza, *op. cit.*, y Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

²² Martti Parssinen, *Tawantinsuyu*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Embajada de Finlandia/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003; Sabine Mac Cormack, *Religion in the Andes, Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press,

Reiteremos que en la Nueva España las órdenes mendicantes alcanzaron una fuerza enorme y diferenciada a la vez. Sus redes gigantes de “doctrinas” y conventos, el ascendiente que ejercían sobre las poblaciones indias, su autonomía de jurisdicción y su libertad de expresión fueron juzgados por los obispos como crecientemente anómalos en el seno de la Iglesia. No obstante estar formalmente imbuidos de la supremacía que el Concilio de Trento les reconocía, fuera de uno que otro episodio secularizador como el encabezado por el obispo Juan de Palafox en 1641 en la diócesis de Puebla-Tlaxcala, los prelados de la Nueva España no lograron reducir los privilegios de esos imperios eclesiásticos sino muy tarde, hacia 1670; máxime que los frailes contaron en general con el apoyo de los virreyes, verdadera estrategia de éstos para sostener a su propia burocracia en los pueblos de indios, así como para moderar los ímpetus del episcopado y en particular de los arzobispos de México. Por su parte, los religiosos tuvieron otras urgencias que los movilizaron desde finales del siglo XVI, a veces más importantes a sus ojos que las creencias de los indios. En el seno mismo de las órdenes religiosas mendicantes la práctica de la “alternativa”, es decir, la distribución equitativa de responsabilidades y cargos entre criollos y peninsulares, alteró los ánimos y afiló las plumas hacia ámbitos completamente diferentes a las idolatrías. Una tendencia más acabó por predominar, sobre todo a partir del último tercio del siglo XVII: el clero secular alentó en la Nueva España el auge de grandes devociones comunes a diversos sectores de la población, en parte para romper la hegemonía espiritual de los regulares. Tales devociones, inspiradas en cultos ibéricos y cuyos mitos de fundación se remontaban a la época de la conquista, se fundaron sobre imágenes prodigiosas, como la Virgen de Guadalupe de México.²³

1991; Marina Zuloaga Rada, “La organización política india bajo el poder español en el Perú: las guarangas y las autoridades locales en Huaylas (1532-1610)”, tesis, México, El Colegio de México, 2008.

²³ Antonio Rubial, “Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana”, en *Historias*, núm. 69, enero-abril de 2008, pp. 121-132.

Las cosas fueron distintas en el Perú. Cuando en este último virreinato comenzaba la conquista, la Nueva España había experimentado ya un primer momento de evangelización geográficamente muy diferenciado. La “conquista espiritual” no inició en aquél, verdaderamente, sino al mediar la década de 1540. Y lo hizo en relación tanto con un antiguo sustrato religioso andino, subsistente, como con una religión más unificada y reciente, fruto de la organización del imperio incaico.²⁴ Punta de lanza del catolicismo tridentino, los jesuitas desembarcaron en el Perú cuando, repuesto de sus guerras civiles, en ese virreinato se intensificaba la cristianización bajo el control sumamente vigoroso y generalizado del virrey Francisco de Toledo (1569-1580). La Compañía de Jesús se dio con ahínco a esa empresa. La validez de la discrepancia evocada entre ambos virreinos radica en las campañas de eliminación o “extirpación” de las idolatrías, que en la Nueva España no tuvieron verdadero equivalente.

En los Andes, los indios de la cordillera creían que sus antepasados se hallaban presentes en el medio natural: en montañas, ríos, piedras y aun en momias. Estos lugares, llamados “huacas”, llegaron a ser propicios al culto. Siempre había un punto en la ascendencia humana donde el antepasado mítico, que era hombre y huaca, se convertía en huaca de piedra; y otro punto en que esta huaca daba origen a un linaje humano. De hecho, los adherentes del Taki Unquy, el movimiento religioso de resistencia ya mencionado, creían que las huacas andinas al mando de los dioses Pachacamac y Titicaca iban a encarnar en indios que se levantarían para echar a los españoles de la tierra.²⁵ Sin embargo, los autores peruanos letrados ya cristianizados, como Garcilaso o Guamán Poma, se pronunciaron por un origen diferente de las “huacas”, más conforme a las nuevas doctrinas. Insistieron en la llegada al Perú, en una época muy remota, de apóstoles

²⁴ Sabine Mac Cormack, *op. cit.*, distingue sistemáticamente entre el trasfondo religioso andino y la religión incaica ulterior.

²⁵ *Ibidem*, pp. 181-204.



Figura 12. Reproducción del mosaico de la iglesia de San Vital, Rávena, Italia.

como Tomás o Bartolomé, quienes habían llegado a evangelizar a los indios. Recordemos que esta argumentación había sido, de hecho, igualmente sostenida por los religiosos al principio de la conquista en la Nueva España, allá por 1525, cuando creían en una primera y antigua cristianización del Nuevo Mundo y esperaban, por lo tanto, que la nueva empresa fuese rápida. La cofradía de San Bartolomé, fundada en 1570 por los mestizos del Cuzco, veneraba las peregrinaciones del santo, a quien se consideraba por entonces como el dios andino Viracocha. Sus miembros atribuyeron a la estatua y al templo del apóstol el valor de testimonios históricos de su presencia en América. Con el fin de extender rápidamente la cristianización, desde 1611 los jesuitas emprendieron una intensa campaña y desarrollaron estrategias numerosas para disuadir a los indios de sus creencias idolátricas. Se apoyaron en “tratados de extirpación” precedentes, como los del oidor Polo de Ondegardo y de fray Domingo de Santo Tomás O. P, o bien en textos nuevos como los del célebre padre jesuita José de Acosta. Estos escritos son testimonios de gran riqueza que dan cuenta no sólo de las antigüedades incaicas, sino del saber religioso andino.²⁶

Los hicieron así dudar y, desde la cordillera hasta Quito y Santa Fe de Bogotá, los indios aprendieron a diferenciar el objeto venerado por su poder de la imagen piadosa. Fue conveniente dotar al espacio con nuevos símbolos, dar al Perú las bases de una religión universal y exhortar a los indios a la conversión al cristianismo. Pero más imprescindible fue una “reconversión” en lo referente a los lugares y objetos hasta entonces venerados, es decir, una reconversión de las “huacas” a partir de la costumbre de conversar en la intimidad con ellas. Las vírgenes y los santos contribuyeron a su éxito: Copacabana llegó a ser en el Perú un centro mariano de primera importancia y el lago Titicaca, cuna de antiguas creencias y dominio del dios Viracocha, se vio honrado en lo sucesivo por la protección de la Virgen. La omnipresencia de vírgenes de diferente advocación, la magnificencia de los san-

²⁶ *Idem.*

tuarios y la revelación de milagros confirieron a las “huacas” cristianas un verdadero poder descifrable en términos andinos.

Las vías de la santidad

A partir de los contornos de 1650, la oposición Iglesia/indios había dejado de existir para dar paso a una religión “híbrida” sumamente original, nutrida por muchas tradiciones y específica de las Indias. Para entonces las principales definiciones de un catolicismo ortodoxo se hallaban establecidas en ambos virreinos. En adelante, las autoridades eclesiásticas se dedicaron a contener los efectos de las transformaciones sociales permanentes. En otras palabras, a impedir que las manifestaciones católicas se hicieran idolátricas y que las creencias de origen prehispánico adoptaran tintes cristianos. O, en palabras de Kenneth Mills: “La llamada idolatría y el cristianismo podían confluír y competir, especialmente cuando la línea borrosa que las separaba fue supervisada con menos rigor y cuando la religión de las Indias fue vista como un estilo evolutivo de vida y pensamiento, y no ya como una arena de combate cósmico de mundos antitéticos”.²⁷

Desde la década de 1620, pero sobre todo ya en la segunda mitad de ese siglo y en número creciente, asistimos en la Nueva España a la producción de textos en que se fijan cultos aparicionistas cuyos orígenes remontan al periodo inmediato posterior a la conquista, el de la primera evangelización. En ellos se construyen mitos de fundación mediante hechos legendarios que explican la aparición sobrenatural con un indio como receptor primigenio de ella y de la imagen que la materializaba. En seguida se describe el santuario que la custodia y del que irradia su culto. Finalmente se narran los milagros o portentos atribuidos a la imagen mediante la intervención de la Providencia. Para sus autores, la Nueva España es un espacio privilegiado elegi-

²⁷ Kenneth Mills, *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 4.

do por Dios para manifestarse. La abrumadora mayoría de tales relatos se refiere a la Virgen en sus diferentes advocaciones: Los Remedios, Guadalupe, Ocotlán, Zapopan, San Juan de los Lagos, etcétera, y en menor medida a Cristo y a la Santa Cruz.²⁸

Y es que si bien obispos y concilios habían construido la imagen del indio idólatra, también impulsaron la del indio converso y devoto sincero. Lo hicieron mediante la fundación de conventos de religiosas cacicas y echando mano de los relatos evocados, donde la presencia autóctona es fundamental. La sanción oficial ulterior de los cultos no hizo sino confirmar las devociones. En México las apariciones de la Virgen María al indio Juan Diego, que él mismo relatara en 1531 al obispo fray Juan de Zumárraga, fueron tenidas por indignas de crédito en un primer momento. Fue sólo a partir del momento en que el indio mostró la imagen de María, milagrosamente estampada en su ayate o sayal, que dio inicio la historia de la más importante de las devociones marianas de Iberoamérica. Como es bien sabido, se trata de una Virgen de rasgos autóctonos conocida bajo el nombre de Guadalupe. Promovida en su origen sobre todo por el clero secular, su culto acabó generalizándose a partir de 1650. En 1746 la Virgen fue proclamada patrona de la Nueva España por los obispos, y la Santa Sede sancionó oficialmente su culto en 1754. Sin solución de continuidad, Juan Diego fue finalmente canonizado en 2002 por el papa Juan Pablo II.

Por lo que hace al Perú, el cacique Francisco Titu Yupanqui, aprendiz de escultor, decidió esculpir en arcilla una imagen de la Virgen de la Candelaria a efecto de que sirviera a su cofradía. El cura y sus propios colegas indios la rechazaron por su tosquedad. Decepcionado, el cacique se marchó a Potosí, donde tras de varios intentos modeló una obra, de nuevo burda, que suscitó mofas de todos salvo del corregidor, quien la compró y la conservó en Copacabana. El milagro se produjo en 1582, al transformarse la imagen por sí misma. Resplandeciente, ganó la aceptación general. Negra en un principio, su tez adquirió el

tono cobrizo de los indios. Bajo el nombre de Virgen de Copacabana, el famoso santuario en las márgenes del lago Titicaca, le fue otorgado pleno reconocimiento el 2 de febrero de 1583. Años después, en 1589, don Francisco repitió su hazaña. Puso una nueva imagen en contacto con la original. La Virgen milagrosa le transmitió su poder y presidió en lo sucesivo el santuario de Nuestra Señora de Pucarani. Veneradas por doquier, ambas imágenes realizaron otros milagros. Su fama se extendió por toda la región de Charcas (en la actual Bolivia) y alcanzó la capital virreinal de Lima, donde recibió el apoyo entusiasta del arzobispo Toribio de Mogrovejo.²⁹

En Iberoamérica la historia de los milagros es paralela a la de la santidad. Si los casos de indios virtuosos se multiplicaron a partir de 1630, los demás grupos de esa sociedad multiétnica contribuyeron tanto como los naturales a hacer de Lima una ciudad monasterio y un relicario sin par. El propio arzobispo Mogrovejo (1538-1606), titular de una de las primeras beatificaciones en las Indias (1679, canonizado en 1726), abrió la puerta de la santidad acercándola a los indios. Testimonios más antiguos como los del mártir fray Diego Ortiz y del fraile Felipe de Jesús, franciscano de México que encontró la muerte por martirio en Japón, reforzaron la creencia en el apóstol Tomás. Éste sencillamente habría rociado de santidad los territorios a su paso mítico por las Indias. Isabel Florez de Oliva, joven criolla terciaria dominica, mejor conocida como santa Rosa de Lima, fue bautizada por Mogrovejo y canonizada en 1671. Su culto se extendió súbitamente entre todos los grupos étnicos no sólo en las provincias más remotas del Perú, sino aun en la lejana Nueva España. El de santa Rosa, el del mulato san Martín de Porres, declarado “siervo de Dios” en 1659, y el del jesuita Pedro Claver (siervo de Dios, 1657) son los casos más célebres entre el centenar de hombres y mujeres muertos en olor de santidad.³⁰ La exaltación de

²⁹ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, pp. 451-459.

³⁰ En 1671 fue canonizado el predicador dominico Luis Beltrán y en 1675 se proclamó beato al misionero franciscano del Perú Francisco de Solano. *Cfr.* Antonio Rubial, *La*

²⁸ Antonio Rubial, *op. cit.*, pp. 122-124.

esa santidad se confundió con las representaciones de la historia hasta convertirse en ingrediente privilegiado del patriotismo local y de la identidad de los reinos indios. Ninguna ciudad igualó la reputación de la imperial Lima en la producción de santos. En cambio, descontando al mártir franciscano Felipe de Jesús, beatificado en 1627, para finales del siglo XVII cuatro de los venerables promovidos por México habían apenas sido proclamados “siervos de Dios”: el fraile agustino criollo Bartolomé Gutiérrez (1668), mártir en Japón; el ermitaño madrileño del siglo XVI Gregorio López (1675), el lego franciscano Sebastián de Aparicio (1625), de origen peninsular, y la monja concepcionista de Puebla sor María de Jesús Tomellín (1684). No obstante su menor éxito frente a Lima, los mexicanos se dieron con ahínco a defender a su Virgen de Guadalupe, don de Dios puesto por encima de cualquier escollo de idolatría.

Conclusión

Una serie de factores explica las diferencias entre la Nueva España y el Perú. Conquistada, pacificada y organizada una década antes, la primera contaba con un adelanto de cerca de veinte años sobre el segundo; se hallaba animada por una dinámica cultural con procedimientos de cristianización tardo medievales de inspiración humanista, es decir pre-tridentinos, aprehendidos por las personas de distintas maneras y en distintos tiempos en razón de su enorme diversidad lingüística y de la autarquía de las órdenes religiosas. La Nueva España careció sobre todo de una estructura socio-política tan unitaria como fue la de los incas, lo que impidió lograr un control político-religioso unificado semejante al andino. Pero también intervinieron las condiciones mismas de la expansión española, cuya densidad fue diferente en cada virreinato: la ocupación europea hasta 1570 pa-

santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España, México, FCE, 1999, pp. 66-67.

rece haber sido más importante y extendida en el norte, donde el temprano fracaso del proyecto de yuxtaposición de las repúblicas de indios y de españoles dificultó aún más las relaciones entre ambos cleros. Debe igualmente tomarse en cuenta la menor distancia de la Nueva España respecto de la corte del rey, y principalmente un proceso de pacificación más rápido en ella, donde a pesar de la “guerra chichimeca” no se dio nada comparable con las guerras civiles del Perú o con los movimientos de resistencia autóctona. Otros factores, continentales y topográficos, reforzaron las diferencias. Fuera de las barreras de sus sierras, la Nueva España no presentó obstáculos reales a la conquista; ni de suelo, ni en lo tocante a un clima incluso más templado que el de Castilla, lo cual difiere considerablemente de la cordillera andina, donde las condiciones climáticas rigurosas y la altitud extrema exigieron un mayor esfuerzo —por lo demás bien logrado desde tiempos prehispánicos— en lo tocante a las comunicaciones.³¹

Es en el culto mariano donde radica la mayor originalidad del catolicismo de la Nueva España. Basada en imágenes prodigiosas europeas más antiguas, la primera efigie milagrosa aparecida en México —esto es, la primera en relación con sus apariciones en 1531— fue la Virgen de Guadalupe, una imagen “no hecha por mano de hombre”. Poco después, otras imágenes siguieron, siempre inspiradas en modelos europeos, que se asentaron como las representantes privilegiadas de los fieles a expensas de las reliquias de los santos. En contraste con el Perú, la proclamación de estos últimos —masculinos y femeninos— apenas tuvo lugar en México, con sólo dos beatificaciones: Felipe de Jesús en 1627 y Sebastián de Aparicio, proclamado tardíamente en 1790.³² ¿Qué factores lo explican? ¿Se aprecian

³¹ Marcello Carmagnani, “La organización de los espacios americanos en la monarquía española, siglos XVI a XVIII”, en Oscar Mazín (ed.), “Las Indias Occidentales: procesos de integración en las monarquías ibéricas (siglos XVI-XIX)”, México, El Colegio de México (en prensa).

³² A las causas ya mencionadas promovidas desde México, hay que añadir que en las primeras décadas del siglo XVIII, Filipinas logró introducir la de sor Jerónima de la



Figura 13. Foto A. Garduño. Huerta y su Estado Mayor, Archivo del Centro de Estudios de Historia de México Carso, México D.F.

diferencias notables entre ambos virreinos en términos de una veneración más intensa de reliquias de los mártires primitivos? ¿Desempeñó la mayor lejanía de la corte del rey algún papel? ¿Calaron más profundo en el virreinato meridional las enseñanzas del catolicismo tridentino sobre los senderos de la vida de perfección? Debe recordarse que en el siglo XVII la práctica de las virtudes cristianas era acaso más importante que las fuerzas sobrenaturales. ¿Ejerció quizá el control más unificado de las autoridades sobre el proceso de cristianización en el Perú un papel significativo en las causas de santidad promovidas en ese virreinato? ¿Se afanaron las autoridades mexicanas en promover el culto guadalupano hasta su sanción pontificia en compensación de su fracaso con las causas de beatificación?³³ Finalmente, ¿eclipsó el culto portentoso a santa María de Guadalupe las posibilidades de proclamar la santidad en la Nueva España?

Más numerosos en el Perú, los casos de santidad y los procesos de beatificación y aun de canonización dejaron honda huella en el catolicismo andino. En esas latitudes la santidad corrió pareja a los milagros. Juan Carlos Estenssoro nos dice que la transformación de la Virgen de Copacabana fue tan sólo el umbral entre el milagro de la conquista y el milagro en beneficio de los indios. De manera simultánea, el arzobispo Toribio de Mogrovejo abrió la puerta de la santidad. Rosa de Lima, quien recibiera el bautismo de manos del santo arzobispo, la personificó para los grupos urbanos, mientras Martín de Porres hizo otro tanto para los negros. A los santos de la conquista siguieron los mártires de la frontera, y de ellos el más paradigmático, aunque no el único, fue el fraile Diego Ortiz, asociado a

Asunción, fundadora de las Descalzas franciscanas de Manila; por su parte, la ciudad de Guatemala consiguió abrirle proceso a José de Betancurt, fundador de la orden hospitalaria de los betlemitas. En la segunda mitad del siglo, dos personajes más de origen peninsular, con destacada labor en México, fueron proclamados “siervos de Dios”: el franciscano fray Antonio Margil de Jesús (1767) y el obispo Juan de Palafox y Mendoza (1760), *cf.*, Pierre Ragón, *op. cit.*, p. 250 y Antonio Rubial, *op. cit.*, p. 68.

³³ Tal es una de las hipótesis que sostiene Pierre Ragón, *op. cit.*, p. 341.

la resistencia inca en Vilcabamba (ca. 1570). La vida del indio Nicolás Ayllón (1632-1677) reflejó las grandes transformaciones de la sociedad del virreinato y constituye un caso ejemplar. Dos años antes de morir, las convenciones relativas a la acusación de idolatría contra los indios seguían firmemente arraigadas. Luego del deceso, la imagen de Ayllón —en forma de retrato grabado— circuló por todo el virreinato. Todo lo orientó hacia Dios, a la virtud y a las ánimas del Purgatorio. El mundo de Nicolás era también el de los intercambios entre grupos étnicos y sociales. Ningún otro proceso de canonización en el Perú suscitó más esperanzas, especialmente entre los indios, ni hizo correr tanta tinta.

Fue la Inquisición, y ningún otro cuerpo político, quien detuvo el proceso. Y lo hizo no porque los indios estuvieran sujetos a ese Tribunal —ya sabemos que no lo estaban—, sino porque la figura de Ayllón había excedido los límites de clase y de jurisdicción religiosa, prácticamente invalidándolos. No habría más “idolatrías” que perseguir si el misticismo y la virtud autóctonas quedaban sancionadas por el proceso de canonización.

Entre 1693 y 1750 los indios del Perú, como grupo, lograron obtener de la Corona las más importantes concesiones de reconocimiento social en la historia entera del virreinato. Las elites autóctonas fueron capaces de hacer retroceder las fronteras sociales y probar que los indios debían gozar de los mismos privilegios de los cristianos viejos. Paradójicamente, eso implicaba que dejaran de ser indios, aunque de hecho lo fueran más que nunca como resultado de su reclamo de una identidad que trascendía ya las fronteras tradicionales. En 1699, en España, un cacique inca pidió al Consejo de Indias erigir un orden de caballería para indios nobles con Santa Rosa de Lima como su patrona.³⁴

Y es que a finales del siglo XVII dio inicio en el Perú, al parecer con mayor fuerza que en la Nueva España, una reinención de los indios que hizo del pasado autóctono su modelo. Se exal-

³⁴ Para el caso de Ayllón véase el último capítulo de Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*

taron la heráldica, los retratos, las armas y los atuendos suntuosos.³⁵ Tal patrimonio dio paso al surgimiento de un nacionalismo indio panandino que asumió la legitimidad de los antiguos soberanos del Tahuantinsuyu. No tuvo equivalente en México, donde las diferencias entre una y otra región en materia religiosa y lingüística parecían más pronunciadas.

Finalmente hay que decir que el cristianismo, entendido como ley, vertebró no sólo el orden social. También constituyó el principio diferenciador que dio sustento a los afanes autonómicos de los grupos rectores de los dominios americanos, es decir al patriotismo criollo. El mapa de las Indias Occidentales se pobló de nichos, de altares, ermitas, capillas y lugares sacralizados por la presencia mariana, de imágenes “importadas” de carácter fundacional o primitivo. Nelly Sigaut explica que sus adaptaciones locales dieron siempre lugar a redes que cohesionaron distintas comunidades y regiones geográficas; algunas imágenes de la Virgen se convirtieron, de hecho, en patronas de las naciones surgidas a partir de la independencia.³⁶ Es, pues, el cristianismo el fenómeno de tiempo largo que mejor explica la duración tres veces centenaria del “Imperio de las Indias” con el monarca a dos mil leguas de distancia. Desde finales del siglo XVII una mística

providencial, una verdadera “teología de la victoria” encarnó la presencia lejana —pero presencia al fin— del rey, misma que acabó sobreponiéndose a la pérdida creciente de carisma de los virreyes. Ella llegó a incluir la posibilidad de asimilar el rey de España al inca. El cronista Guamán Poma percibió muy bien el lazo profundo entre el universalismo de la monarquía y la religión.³⁷

Las representaciones reivindicadoras de autonomía en ambos virreinos alcanzaron sus momentos estelares en el lapso que va de 1650 a 1780. La mayor parte fue de carácter religioso y llevó las devociones a Cristo, a la Iglesia, a la Virgen, a los santos y santas a sus últimas consecuencias como los protagonistas más preclaros del “imperio de las Indias” en el concierto de la monarquía española. En su libro *Felicidad de México...*, consagrado a santa María de Guadalupe, Luis Becerra Tanco declaró que sólo en virtud de ese portento divino la Nueva España había sido incorporada a la monarquía por agregación. Alegatos como éste, que reivindicaban para las Indias el principio de agregación por encima de la mera integración por conquista, encontraron su más cumplida expresión plástica en los programas iconográficos de grandes iglesias o bien en los arcos triunfales de bienvenida a los virreyes y arzobispos.³⁸

³⁵ En la Nueva España la asimilación de la nobleza indígena a la hidalguía castellana repercutió en la admisión excepcional de ciertos caciques a las órdenes militares o de caballería. En 1722 don Nicolás de Montañez, cacique otomí de Tula y Jilotepec, fue hecho caballero de la Orden de Santiago. El ascenso social del hidalgo castellano se vio igualmente reflejado en el número de indios del común (macehuales) que después de haber ocupado puestos municipales se convertían en nobles, es decir en “principales”. Desde los contornos de 1650 los cargos de cacique, hereditario, y de gobernador, electivo, se fueron disociando, aun cuando ciertas familias de caciques intentaron acumular ambos. Finalmente, a partir de 1697 los indios también pudieron recibir las órdenes eclesiásticas mayores, aun el sacerdocio; cfr. Óscar Mazín, *op. cit.*, 2007.

³⁶ Nelly Sigaut, “La administración borbónica frente a los cultos marianos locales”, en Óscar Mazín (ed.), *op. cit.*

³⁷ Thomas Calvo, “Pisando huellas. El devenir de la Soberanía: de conquistas, rupturas y revoluciones (siglos XVII-XIX)”, en *III Jornadas de Historia de las Monarquías Ibéricas. Las Indias Occidentales, procesos de incorporación territorial (siglos XVI-XIX)*, México, El Colegio de México, 25-27 de septiembre de 2007 (en prensa).

³⁸ Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tubo el Santuario de la Virgen María N. Señora de Guadalupe, extramuros: en la aparición [sic.] admirable de esta Soberana Señora, y de su prodigiosa imagen. Sacada a luz, y añadida por el Bachiller..., presbytero [sic.]*, México, Jus, 1979 [1ª. ed., México, Viuda de Bernardo Calderón, 1666].