



HAL
open science

Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII)

Aliocha Maldavsky

► **To cite this version:**

Aliocha Maldavsky. Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII). *Vínculos de Historia*, 2019, 8, pp.114-133. 10.18239/vdh_2019.08.06 . hal-02327438

HAL Id: hal-02327438

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-02327438>

Submitted on 22 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII)

Financing Hispanic American Christianity. Lay investment in religious institutions in the Andes (16th-17th c.)

Aliocha MALDAVSKY
U. Paris Ouest Nanterre la Défense
amaldavs@parisnanterre.fr

Fecha de recepción: 29-01-2019
Fecha de aceptación: 01-03-2019

RESUMEN

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre los mecanismos de financiación y de control de las instituciones religiosas por los laicos en las primeras décadas de la conquista y colonización de Hispanoamérica. Investigar sobre la inversión laica en lo sagrado supone en un primer lugar aclarar la historiografía sobre laicos, religión y dinero en las sociedades de Antiguo Régimen y su trasposición en América, planteando una mirada desde el punto de vista de las motivaciones múltiples de los actores seculares. A través del ejemplo de restituciones, donaciones y legados en los Andes, se explora el papel de los laicos españoles, y también de las poblaciones indígenas, en el establecimiento de la densa red de instituciones católicas que se construye entonces. La propuesta postula el protagonismo de actores laicos en la construcción de un espacio cristiano en los Andes peruanos en el siglo XVI y principios del XVII, donde la inversión económica permite contribuir a la transición de una sociedad de guerra y conquista a una sociedad corporativa pacificada.

PALABRAS CLAVE: Hispanoamérica-Andes, religión, economía, encomienda, siglos XVI y XVII.

ABSTRACT

This article aims to reflect on the mechanisms of financing and control of religious institutions by the laity in the first decades of the conquest and colonization of Spanish America. Investigating lay investment in the sacred sphere means first of all to clarifying historiography on laity, religion and money within Ancien Régime societies and their transposition to America, taking into account the multiple motivations of secular actors. The example of restitutions, donations and legacies in the Andes enables us to explore the role of the Spanish laity and indigenous populations in the establishment of the dense network of Catholic institutions that was established during this period. The proposal postulates the role of lay actors in the construction of a Christian space in the Peruvian Andes in the sixteenth and early seventeenth centuries, when economic investment contributed to the transition from a society of war and conquest to a pacified, corporate society.

KEY WORDS: Hispanic America-Andes, religion, economics, encomienda, 16th and 17th centuries.

INTRODUCCIÓN

Este artículo plantea una reflexión teórica sobre los mecanismos de financiación y de control de las instituciones religiosas en las primeras décadas de la conquista y colonización de América por los españoles. A través del ejemplo de los Andes peruanos, se trata de entender cuál fue el papel de los laicos españoles, y también de las poblaciones indígenas, en el establecimiento de una densa red de instituciones religiosas: conventos, colegios, hospitales, parroquias. La propuesta postula el protagonismo de actores sociales no necesariamente religiosos en la construcción de un espacio cristiano en los Andes peruanos en el siglo XVI y principios del XVII.

En efecto, la profundidad de los vínculos entre los laicos y las instituciones religiosas ha sido generalmente poco estudiada por la historiografía, más bien atenta a una historia cultural de la religiosidad o a una historia política de las instituciones religiosas. No faltan trabajos sobre las manifestaciones del culto en las sociedades coloniales americanas, a través del estudio de las devociones, con sus ambigüedades y su carácter eventualmente heterodoxo (Duviols, 1971; O’Gorman, 1986; Glave, 1998). También contamos con estudios sobre la penetración del catolicismo en las prácticas religiosas de las poblaciones indígenas que demuestran su gran capacidad de adaptación frente a la religión impuesta por la dominación colonial (Estenssoro, 2003; Ramos, 2010). Los medios económicos del clero, su capacidad productiva y sus bienes han sido ampliamente estudiados por la historiografía, que cuenta con fuentes institucionales y financieras, pero generalmente analizadas con miras a entender la riqueza de la Iglesia como institución, sin necesariamente plantear el cuestionamiento a partir de las motivaciones de los que contribuyen a su financiación con legados y donaciones.

Se trata, por lo tanto, de tomar el punto de vista de los actores de la sociedad a través de los mecanismos de financiación de las instituciones religiosas, o sea estudiar cómo y por qué los laicos invierten en lo sagrado¹. El contexto es el de la construcción del cristianismo americano que coincide con la creación de una nueva sociedad, en la cual los diferentes actores, conquistadores como conquistados, necesitan definir su lugar. Los instrumentos legales de financiación vienen de Europa, pues legados, donaciones y obras pías forman parte del arsenal jurídico con el que los conquistadores cruzan el Atlántico y que la población indígena local adopta rápidamente.

Este artículo no pretende agotar dicha problemática, sobre la cual las investigaciones siguen desarrollándose. Se limita al espacio andino y al periodo inicial de la sociedad colonial, desde la conquista en 1532 hasta principios del siglo XVII. Antes de entrar en el análisis de los documentos, el primer apartado presenta los argumentos teóricos que justifican la investigación y las líneas historiográficas que convergen hacia la práctica de la inversión en lo sagrado. En el segundo apartado, presentaré algunos de los instrumentos de inversión, como la restitución de los bienes a los indios andinos por parte de antiguos conquistadores y la práctica de donaciones y legados píos a instituciones religiosas en

¹ Este trabajo forma parte del proyecto: «Invertir en lo sagrado, Europa-América, siglos XV-XX», en el que han participado investigadores franceses, españoles y latinoamericanos, con el apoyo del Institut Universitaire de France y la Casa de Velázquez, entre 2014 y 2016.

los Andes, por parte de españoles como indígenas a finales del siglo XVI y principios del XVII. Estos mecanismos de financiación de la religión contribuyen a garantizar la salvación del alma de los protagonistas, de acuerdo con las concepciones espirituales propias del catolicismo del Antiguo Régimen. También les permiten construir un estatus social elevado dentro de la sociedad colonial y establecer relaciones de poder y redes sociales en un contexto colonial y de formación de una nueva sociedad. Aparecen entonces como un instrumento de pacificación en sociedades cuyo fundamento fue la guerra de conquista, como se verá en el último apartado.

1. HISTORIOGRAFÍA Y LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN: FUNDAMENTOS TEÓRICOS

1.1. Actores sociales laicos y religión en América

La política de evangelización emprendida por los españoles en América ha sido generalmente estudiada a partir de la relación de contacto entre el clero, tanto regular como secular, con la población que se pretendía evangelizar: indios y esclavos deportados de África. También se estudia en su triple dimensión institucional, política y religiosa. La religión de los fieles ha despertado gran interés a través del estudio del barroco hispanoamericano, del culto a los santos, de devociones, de aspectos heterodoxos y/o sincréticos, en busca de las posibles permanencias y transformaciones de los cultos prehispánicos, según un enfoque comparable al del estudio de las “religiones populares” en diferentes contextos europeos (Ragon, 2008, 2014).

Poner a los laicos en el centro de una historia social de la religión implica salir de una historia en la que las instituciones religiosas serían necesariamente prescriptivas ante los fieles simplemente dóciles o recalcitrantes. El trabajo pionero de William Christian (1991) sobre la religión local en España bajo Felipe II hizo entender la relativa autonomía de los actores locales frente a las instituciones, preservando sin embargo la dicotomía entre la religión de las élites y la religión popular, delineada por la historiografía francesa sobre las “mentalidades” y la “cultura popular” (Vovelle, 1972; Froeschlé-Chopard, 1980). La noción de “religión popular” deriva de la historia social de las mayorías ausentes de las fuentes. Pero su definición es imprecisa, su geometría variable y revela la construcción de un otro interno por parte de las élites alfabetizadas, desde los cazadores de brujas del siglo XVI hasta los mismos historiadores del siglo XX (De Certeau, 1970; Grosse, 2011, 2013; Kalifa, 2015). La historiografía de la religión tiende hoy a abandonar la idea de un modelo prescriptivo por parte de las instituciones religiosas y políticas y a tomar la perspectiva de los actores. Estos interiorizan las normas y prácticas sociales y religiosas, sin que se trate necesariamente de imposición “desde arriba” o de autonomía “desde abajo”, como lo propone Olivier Christin acerca de la formación de identidades confesionales en la Europa de la primera modernidad (Christin, 2009: 12; Croq y Gairroch, 2013)².

En la historiografía americanista, la cuestión de los “sin voz” se ha planteado a través de “la visión de los vencidos” en situación colonial, desde la perspectiva de la antropología histórica (León Portilla, 1959; Wachtel, 1971). Trabajos posteriores permitieron superar la dicotomía dominante/dominado, dominación/resistencia y entender las sociedades en situación colonial en su diversidad, sin una mirada rígida hacia los actores y las categorías. Surge la perspectiva de la agencia indígena o africana (Saignes, 1985, 1999; Spalding, 1984; Stern, 1986; Thornton, 1998; Lamana, 2008), que no es sólo resistencia a la dominación colonial³. La historiografía de la conversión y evangelización ha investigado sobre las

2 El tema coincide con el de la recepción, estudiado por los “*cultural studies*” e implementado por los estudios sobre el Renacimiento en Europa de Stuart Hall (2000) y Peter Burke (2000).

3 La sociología de la acción y de la recepción y la noción de interacción están en juego aquí (De Certeau, 1996;

estrategias de neófitos, enfatizando la variedad de motivaciones, sociales y políticas, de los pueblos indígenas y afrodescendientes a la hora de aceptar el bautismo (Mills, 1997; Estenssoro, 2003; Pompa, 2003; Wilde, 2009; Ramos, 2010; Castelnuovo-L'Estoile, 2016). Estas estrategias no son una prerrogativa de las poblaciones recientemente cristianizadas. También los europeos enfrentan situaciones a las que se adaptan. Una sociedad cristiana de Antiguo Régimen se traslada a un nuevo espacio y configuración demográfica, en el que se ejerce la dominación colonial, involucrando ajustes por parte de todos los actores, no solo de los indios (Alberro, 1992).

La historia social permite conectar el proceso de evangelización en los Andes con las especificidades de la sociedad colonial al final de la conquista y las guerras civiles, en un contexto de ruptura confesional y de transformación del cristianismo. Esta conexión es operativa con el estudio del grupo de laicos que forman los encomenderos, cuya legitimidad social depende, en teoría, de un factor religioso: el respeto por la obligación de evangelizar a los indios. En los Andes, los neófitos inspiran la desconfianza de los españoles, según un modelo de exclusión característico de la península ibérica (Estenssoro, 2003). Dos categorías legales se definen en la sociedad nacida de la conquista: indios y españoles, que se desdibujan luego con la presencia de esclavos y, rápidamente, de mestizos y mulatos. Como vencedores y viejos cristianos, los españoles dominan teóricamente esta sociedad. Organizan la fuerza laboral local, crean nuevas instituciones, civiles y religiosas, y emplean al clero para la conversión al cristianismo y la evangelización de los indios.

La categoría historiográfica de los laicos plantea problemas que los historiadores de la Edad Media han enfrentado. Al oponer las nociones de “cultura popular” y de “cultura académica”, concebida como “cultura clerical”, Jean-Claude Schmitt (1976) tiende a oponer a clérigos y laicos e insiste en el papel de la Iglesia en la reproducción social. Según André Vauchez (1987), el término latino *laicus* significa profano. No aparece antes de la reforma gregoriana, cuando los individuos se definían a sí mismos según su pureza: vírgenes, continentes y casados. Con la reforma gregoriana, el clero, que supervisa a los fieles, se distingue por la perfección que ofrece el monasterio y los laicos están por debajo en la jerarquía. Los clérigos acceden a la salvación a través de los sacramentos y la guía de los fieles. En los siglos XII y XIII, se rehabilita el estado de laico, cuya salvación es posible en el siglo: combaten y procrean. Su camino de salvación es la acción, como lo manifiesta “la ola de caridad” medieval (Vincent, 1994; Aladjidi, 2008). Estos cristianos viven la “referencia a Cristo” a través de “mediaciones (trabajo, matrimonio, posesión de propiedad)”. Según Vauchez los laicos intentaron vivir su cristianismo a través de una “religión voluntaria”.

La ruptura confesional europea del siglo XVI, que coincide con la formación de las sociedades coloniales hispanoamericanas, implica considerar seriamente el papel de los laicos en la reforma tridentina. El devoto europeo es, según Châtellier, “un cristiano que se siente impregnado por una verdadera vocación misionera hacia los demás” (Châtellier, 1987: 34). El papel de los laicos en la vida parroquial los lleva a ser más que meros ejecutantes de los clérigos (Torre, 1992), y su lugar en la reforma católica en la segunda mitad del siglo XVI, a través de cofradías y obras pías, es parte de un proceso de larga duración (Vincent, 2003) que los españoles que cruzan el Atlántico llevan consigo e implementan en América (Romano, 1972; Baschet, 2012). Es legítimo estudiar cómo la evangelización de las poblaciones amerindias interfiere en la acción de los laicos españoles para su propia salvación, así como en la acción de las élites indígenas cristianizadas. La conversión de los indios es un argumento fundamental en los siglos XVI y XVII para justificar la conquista,

Bourdieu, 1996; Goffman, 2013) y la antropología africanista también ha contribuido a ese proceso (Comaroff y Comaroff, 1991).

que rápidamente toma el nombre de pacificación. Se trata de comprender qué beneficios espirituales y sociales pueden esperar obtener estos laicos españoles, que se encuentran en una situación de frontera de la Cristiandad, marcada por un contexto de conquista y dominación colonial.

1.2. La Iglesia, el dinero y lo sagrado

Interrogar las modalidades financieras de la construcción de un espacio cristiano en América plantea el problema general de las finanzas de las instituciones religiosas, de sus relaciones económicas con su entorno social en un contexto cristiano, es decir, de la relación entre la economía y la religión. En primer lugar, los clérigos necesitan comer diariamente y refugiarse en una casa, común o individual. Además, como especialistas de lo sagrado tienen necesidades particulares, como construir un lugar de culto digno donde reunir a los fieles y administrar los sacramentos, pero también financiar su circulación y su formación intelectual y religiosa. Todas estas operaciones se fundamentan en la creencia por el resto de los actores sociales en la utilidad de la existencia del clero, es decir, de especialistas católicos de lo sagrado. Esto no es ni una novedad de los tiempos modernos, ni una especificidad americana. Los conquistadores llevan consigo un pensamiento medieval antiguo y complejo, con los modelos de la obra pía, del trabajo caritativo, del deber moral de la restitución y, por lo tanto, de la definición del precio de la salvación, precisamente cuando los movimientos de reforma critican la riqueza de Roma.

Lo sagrado como sustantivo no aparece en las fuentes, pues se refiere a una categoría analítica que, desde Durkheim hasta Dupront, designa lo que está separado de lo profano por la religión, con un énfasis particular en la trascendencia. En 1912, Durkheim definió la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas, es decir, creencias y prácticas separadas, prohibidas, que unen en una sola comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ella” (Durkheim, 1960: 65). Comentando la transformación del adjetivo sagrado en sustantivo, Dominique logna-Prat, apunta a tres dimensiones de lo sagrado que nos interesan aquí: el papel de la institución, el carácter concentrado de lo sagrado y su capacidad para producir una escala de valores. Para logna-Prat, “es sagrado lo que ha sido consagrado por la mediación de la institución”.

Lo sagrado cristiano se concentra en tiempos, lugares y hombres, que establecen un “espacio fuera del espacio” para distinguir las esferas opuestas de lo sagrado y lo profano, delimitar los límites de pertenencia a la sociedad cristiana confundida con la comunidad sacramental y fijar en el terreno los marcos de esta comunidad (iglesia, cementerio, parroquia...) (logna-Prat, 2012: 359-367).

Al producir una escala de valores jerárquicos, lo sagrado polariza,

[...] incluso hace pasar de una categoría a otra (de lo profano a lo sagrado), pues la médula del cristianismo, la religión de Dios hecho hombre y de la redención de la humanidad pecadora, es el poder de transformación de los hombres y de los bienes por consagración (logna-Prat, 2012: 365).

La institución, a través de su clero, opera una mediación entre lo profano y lo sagrado que permite definir espacios y fronteras.

En el contexto americano, se trata de incluir a los indios en la comunidad de los creyentes, de crear desde cero un espacio cristianizado y de definir un lugar para cada uno,

clérigos, laicos españoles y neófitos nativos. La restitución de bienes a los indios y las obras pías en general son operaciones de transformación de la propiedad mundana que pasa a la esfera de lo sagrado, reproduciendo lo que los primeros cristianos consideraban como una “transferencia de un tesoro al cielo” (Brown, 2016: 47-56).

La historiografía de la relación de los clérigos con el dinero ha sido renovada en gran medida por los historiadores medievalistas. Todeschini muestra cómo la concepción de los franciscanos de la pobreza voluntaria no significa un divorcio con el dinero y reflexiona sobre su lugar en las sociedades cristianas (Todeschini, 2008; Toneatto, 2011, 2012; Lenoble, 2013). Señala,

en primer lugar, que la prohibición de todo contacto físico con el dinero y las monedas estipulada en la regla de San Francisco da lugar (y sólo cuatro años después de su muerte) a una definición de la pobreza que la transforma en una estrategia estructurada del uso de las cosas y del dinero en sí. En segundo lugar, es obvio que, para funcionar, esta estrategia de uso sin apropiación requiere la colaboración constante de laicos o clérigos que no están obligados por el voto de pobreza (Todeschini, 2008: 107).

El hecho de que los franciscanos hagan voto de pobreza voluntaria no significa que renuncien a la vida. Necesitan “mediadores”, “amigos espirituales que, por así decirlo, ‘van de compras’”. Esta división de papeles “valida éticamente todo un sistema de transacciones económicas” y permite que los laicos ocupen un lugar legítimo en la sociedad cristiana (Todeschini, 2008: 108). Esta cuestión es crucial en América, donde no sólo la gente es pagana, sino que el espacio en sí debe ser cristianizado, lo que implica gastar e invertir en la religión.

Existe, entonces, por un lado, un contexto más amplio y antiguo de definición de la relación de los clérigos con el dinero, del lugar de la riqueza en su instituto, particularmente importante entre los franciscanos y que los jesuitas prolongan (Boltanski y Maldivsky, 2017). Por otro lado, y más allá de los franciscanos, la relación económica de los laicos con las instituciones religiosas es heredera del patrocinio secular y señorial en las iglesias alto-medievales y determina la lucha de los clérigos, desde la reforma gregoriana, por tomar el control de los lugares de culto frente a los laicos. En el siglo XVI, se plantea la cuestión del carácter gratuito de la salvación y del lugar de las obras en el destino escatológico de los cristianos, que genera tanto la ruptura confesional como la idea de la eficacia de las obras en el Concilio de Trento.

Problematizar la acción de fundar un convento, de financiar una parroquia, de dar para la misión, implica el uso de un vocabulario económico que cuenta con una extensa bibliografía y una reflexión compleja: el uso de términos como invertir, mercado, costo, beneficio, ganancia, dividendos, por nombrar sólo algunos, remite al pensamiento de los historiadores de la economía y a su posicionamiento frente a los modelos económicos. Al constatar que el modelo perfecto de mercado no existe concretamente, que no es una realidad autosuficiente y autónoma y que las opciones de los actores no son pura racionalidad económica, los historiadores de la economía han vuelto la mirada hacia la diversidad de motivaciones y contextos, considerando factores múltiples y convocando herramientas metodológicas como la microhistoria para observar con mayor precisión “a los agentes y sus acciones” (Margairaz y Minard, 2006; Torre, 2007; Fontaine, 2008). Se trata de considerar cómo este debate ayuda a entender las múltiples motivaciones de los actores laicos que dan dinero a las instituciones religiosas encargadas de la mediación con lo sagrado y también las herramientas que tienen para evaluar sus posibilidades de acción, con términos como transacción, beneficio, don. La palabra invertir significa tanto colocar

fondos con fines de lucro y poner energía en algo, con la expectativa de un retorno, como revertir y alterar. Esta polisemia permite dar cuenta de la variedad de relaciones que se tejen con estos tratos económicos.

¿Qué opciones tienen los laicos cuando invierten en la religión? ¿Es mejor restaurar la propiedad de los indios con la restitución, para financiar la presencia de un sacerdote en una encomienda, o fundar un convento franciscano o un colegio jesuita en la segunda mitad del siglo XVI? ¿Cómo resolver la cuestión de la salvación del alma, la conversión de los indios y la durabilidad de los bienes temporales, que determinan en parte la condición social? ¿Es posible evaluar el resultado de una inversión en un colegio jesuita más allá de la vela encendida cada año por el fundador y de las misas que celebran los sacerdotes? En otras palabras, ¿se pueden medir los beneficios de una inversión religiosa? ¿Son inmanentes y trascendentes al mismo tiempo? Intentar responder a estas preguntas es reflexionar sobre lo que está sucediendo en la economía de la gracia y del don que practican los actores laicos, es entender por qué las inversiones religiosas, en el contexto de una economía de bienes simbólicos, son eficaces para generar tanto salvación como estatuto social (Bourdieu, 1996; Clavero, 1991; Zemon Davis, 2003).

Primero, desde el punto de vista de los donantes y testadores que ponen sus bienes a disposición de instituciones religiosas, la inversión los convierte en protagonistas de un don, que exige un contra-don, pero que no lo es exactamente. Es la *antidora* que, siguiendo a Nebrija, Clavero define como un presente en remuneración de algún beneficio, la contraparte siempre gratuita y sin embargo obligatoria de un don (Clavero, 1991: 93, 97-105). Si se aplica a todas las áreas de la vida social, incluida la distribución de mercedes por parte del príncipe, es una herramienta operativa para reflexionar tanto sobre la restitución como sobre las obras pías, como donaciones, que requieren un beneficio, una contraparte.

En segundo lugar, invertir en instituciones religiosas a través de una fundación piadosa equivale a hacer pasar el bien del ámbito de la mercancía al de la inalienabilidad, es decir, que cambia de estatuto. La ley romana define las cosas sagradas y religiosas como inalienables e invaluable (Thomas, 2002). Para los actores sociales que realizan estas transacciones, este paso es particularmente eficaz, tanto social como religiosamente. La salvación inscribe a los actores de la transacción en una relación de intercambio inmedible, imposible de evaluar, porque la salvación es trascendencia, a pesar de que la obra pía como práctica social, sea inmanente. Intercambiar un bien inmanente por la salvación, que pertenece a la trascendencia, equivale a producir una relación de intercambio invaluable. En la religión católica, el misterio de la misa otorga este poder al sacerdote para transformar el dinero que recibe para comprar pan y vino en un bien eterno. Es en este sentido que se puede decir que una obra pía puede ser designada como una inversión en lo sagrado.

Desde Marcel Mauss, la antropología del don nos invita a reflexionar sobre la relación de desigualdad que genera entre los actores. El don obliga e introduce una relación vertical de dominación (Mauss, 1950: 145-279). La imposibilidad de evaluar la ganancia que genera una inversión en lo sagrado, debido a su naturaleza inconmensurable, produce una relación de desigualdad entre los actores y un estado superior al que da, particularmente operativo en el contexto americano. Se puede suponer que es el hecho de dar con un propósito religioso y sagrado lo que otorga a la acción un valor superior y, por lo tanto, un estatus más alto para el donador. Este paso de lo medible a lo invaluable coloca al que da en una posición de superioridad. Esta relación entre don y poder (Godelier, 1997) es una de las posibles lecturas de las relaciones entre laicos, instituciones religiosas e indios que asientan la restitución y la caridad en los Andes, como veremos a continuación.

2. FINANCIAR LA RELIGIÓN EN LOS ANDES: RESTITUCIÓN, OBRAS PÍAS, DONACIONES Y LEGADOS

La restitución de los bienes mal habidos durante y después de la conquista fue alentada por los primeros dominicos en el Perú y permitió financiar la evangelización por parte de los laicos españoles para construir un espacio cristiano en los Andes en el siglo XVI. Esta práctica se prolonga a través de la financiación por laicos de obras pías, capellanías, hospitales y órdenes religiosas, con sus conventos, colegios y misiones.

2.1. Encomenderos, restitución y obras pías

Después de la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542 y de su relativo fracaso al concluir las guerras civiles en los Andes, religiosos y gobernantes utilizaron diversos medios para controlar el poder de los *encomenderos* (Zavala, 1935: 114-138, 174-177). Muchos de ellos eran antiguos conquistadores, acusados de abusar de su poder y sospechosos de pretender fundar señoríos particulares en el territorio de sus encomiendas. La teología moral, con el sacramento de penitencia, que pertenece al foro de la conciencia, sirvió para este fin. Con la restitución se da una dimensión concreta a las propuestas de los teólogos y juristas del siglo XVI, como las obras de Francisco de Vitoria o las Leyes Nuevas de 1542, de difícil aplicación en los Andes. En un largo memorial publicado en 1552, Bartolomé de las Casas (1552, 1958: 235-249) exige la restitución de los bienes mal habidos durante la conquista, en nombre del carácter injusto de las guerras entonces emprendidas contra los habitantes del continente americano. Enunciada claramente por la teología moral de Tomás de Aquino, la restitución es el deber del cristiano que se apropió un bien de manera ilegal o cometió un acto fraudulento hacia un individuo o una entidad colectiva (Cantú, 1975). Complementa la contrición, concretando el sentimiento de “aversión hacia el pecado cometido, con el objetivo de no cometerlo más en el futuro”; y acompaña la confesión (De Boer, 2004: 51; Prodi, 2008: 69; Lavenia, 2004). Dentro del sacramento de penitencia, restituir para reparar, es una etapa concreta en el camino de la absolución. Es un “acto de justicia conmutativa, por el cual se devuelve al próximo un bien que le pertenecía en derecho, o por el cual se compensa el daño hecho injustamente” (*Dictionnaire*, 1937). El contexto andino plantea importantes cambios sociopolíticos, como la presencia cada vez más intensa de autoridades reales, civiles y religiosas, y los esfuerzos de la Corona para evitar que los encomenderos se conviertan en señores feudales.

Aplicada y adaptada en los Andes, a raíz del papel que tuvieron los religiosos de la orden de santo Domingo en el virreinato del Perú, la restitución dejó huellas concretas en testamentos y donaciones redactados en los Andes en las décadas de 1550 y 1560, después de las guerras civiles, cuando los antiguos conquistadores, instalados en la nueva sociedad colonial, llegan al ocaso de sus vidas (Lohmann Villena, 1966). No es fácil evaluar la amplitud del fenómeno. Para verificar la aplicación de las instrucciones en el Perú, hemos compilado unos 80 documentos, redactados entre 1536 y 1600, en diferentes sitios del virreinato peruano. Se trata sobre todo de testamentos, pero también de donaciones, de poderes para testar y de codicilos, que contienen las voluntades de 76 encomenderos y encomenderas. El examen de estos documentos revela que hasta 1549, solamente tres individuos (de los 23 documentos encontrados para esas fechas, que se refieren a 22 personas) aluden a la conversión de los indios dejando dinero para misas a favor de la evangelización (María Martel, 1547⁴), o dinero para financiar un cura de doctrina, como Gómez de León en 1548 (Angulo, 1928). Las cláusulas de restitución y de donación a los indios “para descargar la conciencia” aparecen en los documentos a partir de la década

4 Archivo general de la nación del Perú (AGNP), Protocolos, siglo XVI, Pedro de Salinas, n°154 (2), f. 477-483.

de 1549 y hasta 1569. Para esas fechas se destacan 28 documentos firmados por 26 personas, donde aparecen cláusulas de restitución o de donación a los indios del Perú, conformes a la definición canónica y adaptadas al contexto americano.

En el contexto andino, las fuentes dominicanas locales, como las instrucciones de Jerónimo de Loaysa de 1560 (Tibesar, 1947) muestran que no solamente se exigió la restitución de bienes acumulados a título de botín durante las guerras de conquista, sino también de tributos que superaban las tasas evaluadas en los años 1550, como del dinero del tributo que los encomenderos no usaron para financiar la presencia de un sacerdote, a pesar de que era su deber. La conquista, la falta de doctrina cristiana y la percepción indebida de tributos son los principales motivos de restitución, que aparecen en las recomendaciones de los religiosos y como lo demuestran los dos ejemplos siguientes.

El 4 de enero de 1563, Nicolás de Ribera el Viejo, primer alcalde de Lima, explica que les debía a los indios una cifra global de 14000 pesos, de los cuales

6000 pesos confieso que los devo bien debidos a los yndios deste rreino en general de cosas que les he llevado y me e aprovechado dellos. Item declaro que demás de lo que hasta oy e pagado y dado y soltado a los yndios de Hica de mi encomienda e hecho y averiguado quenta de mi conciencia y consultado con theologos y letrados de letras y conciencia que dello tienen expiriencia y confieso que les devo y soi a cargo 8000 pesos de oro y plata ensayada y marcada, mando que se les paguen de mis bienes (Vargas Ugarte, 1953: 105-106).

En abril de 1562, la esposa de Alonso de Cáceres, encomendero de Arequipa, establece el testamento de su marido y restituye a los indios de Pocsi, su encomienda, un rebaño de 200 ovejas de Castilla, declarando,

se entienda en esta manera serle hecha por bia de restitucion y paga y entera satisfacion de todos los cargos que el dicho capitan mi senior les sea y pueda ser a cargo en qualquiera manera o por qualquiera bia de su conciencia y exterior y con su boluntad y assi lo mando en el dicho capitan mi señor⁵.

Si algunos conquistadores aluden a su buena fe, es decir, a la ignorancia de que la apropiación de los bienes de los indios fuera ilícita (Maldavsky, 2019), el acto de restituir muestra la potencia del argumento de la absolución. Por la catástrofe demográfica que viven los pueblos amerindios después de la conquista, no es simple saber a quién restituir en el contexto andino. El teólogo Azpilcueta escribe:

También quando no se sabe (hechas las diuidas diligencias) quien es señor de lo que se ha de restituyr, o esta tan lexos, o en tal lugar que no se le puede embiar, o no sin gran peligro o escandalo, entonces deuese restituyr a lesu Christo, señor y heredero universal, como lo diximos alibi, dándolo a sus pobres, o a otras obras pias (Azpilcueta, 1566: 194).

Esto explica que muchas de las restituciones tomen la forma de obras pías, a través de la fundación de hospitales, cuya gestión la asumen los religiosos (Del Rio, 1997). Las restituciones hechas directamente a los indios de las encomiendas, en forma de rebaño o de tierras, son además sometidas a condiciones drásticas y encargadas a patrones religiosos que limitan la autonomía de los indios. Alonso de Cáceres, el encomendero de Pocsi ya citado, lega a sus indios 200 ovejas que no se pueden alienar antes de que nazcan 2.000 hembras y nombra como patrones del rebaño a su heredero y al prior del convento

5 Testamento de Alonso de Cáceres, Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Manuscritos Z1264, f. 381v.

franciscano de Arequipa, de donde vienen los doctrineros de su encomienda (Maldavsky, 2016). Estas condiciones, que revelan cómo la restitución se convierte en un instrumento de poder local, muestran cómo los españoles interpretaron esta obligación, que Guillermo Lohmann Villena analizó como una incidencia lascasiana en los Andes, sin tomar en consideración los factores socio-económicos de su implementación.

Invitados, por su deber moral, a devolver a los indios los bienes mal habidos durante la conquista y el tributo evadido, los encomenderos, como españoles de la élite, utilizan este medio para fortalecer su poder frente a los indios a quienes dominan. También crean lazos estrechos con las órdenes religiosas, en el ámbito rural, donde viven los indios de sus encomiendas, y en las ciudades, contribuyendo a su financiación a través de la caridad. Invertir en obras pías permite acercarse a la salvación y establecer lazos con las instituciones religiosas locales, al igual que los nobles europeos cuya devoción es el signo de su estatuto. Para los españoles de América, que no necesariamente eran hidalgos, es una fuente de prestigio social importante (Maldavsky, 2014).

Después de los años 1570, aparecen muchas menos restituciones directas en la documentación que se refiere a los encomenderos, mientras que las inversiones en instituciones religiosas, a través de donaciones y fundaciones, se vuelven la regla. Cada vez menos se alude a la cláusula de conciencia relacionada con la conquista o el tributo. Sin embargo, con la desaparición de la generación de los conquistadores, la inversión en las instituciones religiosas toma formas mucho más clásicas en los Andes, combinando, como en Europa, la búsqueda de la salvación, pero también el cuidado por el estatuto social y la inserción en redes religiosas.

2.2. Fundar y financiar instituciones religiosas (siglos XVI-XVII): estatus social y redes religiosas

Los actores sociales de la financiación de la religión en los Andes son variados y la historiografía ha permitido avanzar de manera considerable en el análisis de sus motivaciones, a pesar de que la mayoría de los trabajos subraya la riqueza del clero y la administración de sus bienes sin que el perfil de los benefactores sea realmente objeto de estudio. En efecto, desde la década de 1950, se ha estudiado la formación de grandes propiedades agropecuarias en los territorios americanos. Se trataba de entender los procesos de dominación política, social y cultural de las élites económicas sobre las poblaciones indígenas, interrogando las relaciones entre la encomienda y la hacienda, el paso del “feudalismo” al “capitalismo” o, más recientemente, los cambios en los sistemas coercitivos de trabajo. La cuestión del “poder económico de la Iglesia” y de las instituciones religiosas entra en esta veta historiográfica, con el estudio de sus propiedades, de su administración y de su papel como proveedores de crédito. Abundantes son las fuentes que dejó la confiscación de los bienes de los jesuitas, tras su expulsión en 1767. Los trabajos de Mörner (1953), Macera (1966) y Colmenares (1969) se han complementado con producciones más recientes, sobre jesuitas y otras órdenes religiosas a través de los procesos de desamortización que empiezan en el siglo XVIII con las reformas borbónicas (Luna, 2017). Para el mundo ibérico, Cushner (1982, 1983 y 2006) y Alden (1996) exploran el papel de los misioneros en la economía y el comercio imperiales.

Las finanzas eclesiásticas han sido estudiadas a través de la cuestión del crédito, con los trabajos de Schwaller (1985) y von Wobeser sobre México (1994), Burns sobre los Andes (1999), complementados por los de Toquica (2008) sobre Nueva Granada. Las capellanías (Costeloe, 1967; Knowlton 1968; Levaggi 1992; von Wobeser 2005), las donaciones, cofradías y obras pías, los bienes de la “Iglesia” (Martínez López-Cano, 2004) y el papel de los comerciantes en el crédito administrado por las cofradías de la Ciudad

de México en el siglo XVIII (Valle Pavón, 2012, 2014) forman parte de este conjunto, así como las finanzas de las parroquias y sacerdotes de Nueva España (Taylor, 1996). Estos trabajos exploran los instrumentos disponibles para que los actores sociales consoliden su patrimonio y su base social, sin necesariamente aclarar sus motivaciones. La mayoría trata el tema de las finanzas de las instituciones religiosas en términos de la lucha entre la Iglesia y el Estado (Knowlton, 1968, 421), definiendo como bienes estrictamente eclesiásticos riquezas en cuya gestión entran claramente los laicos. Al separar las esferas mundanas y religiosas, seculares y eclesiásticas, se pierde la perspectiva de una inversión a la vez social y religiosa por parte de los laicos. Así, el estudio de las capellanías de misas en México (von Wobeser, 2005) dedica un capítulo al contexto religioso, como si fuera un telón de fondo separado, que describe las prescripciones del Concilio de Trento a las que los individuos estarían obedeciendo.

No se pretende aquí resolver esta encrucijada historiográfica. Con la bibliografía disponible, por lo menos para los Andes, se puede retratar a algunos de los actores laicos de las inversiones en las finanzas religiosas, siendo esta participación un síntoma a la vez de su devoción como de su integración en las esferas más altas de la sociedad colonial. Concentrando la mirada en las instituciones para mujeres, vemos que la mayoría de las fundaciones, entre la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVIII, se hicieron generalmente bajo el patrocinio de laicos y laicas con amplios medios económicos quienes, a cambio de transferir propiedades y rentas, obtenían sufragios para su salvación, pero también prestigio social (van Deusen, 2001; Burns, 2008; Toquica, 2008; Brizuela Molina, 2017). El estatuto de patrón y fundador le permitía a familias e individuos intervenir en la gestión interna de la institución. Los primeros establecimientos femeninos en los Andes se fundan para recoger a las hijas y viudas de los conquistadores, con el fin de proteger a las mestizas, fruto de las primeras uniones de conquistadores con mujeres nativas. Por lo tanto, son los encomenderos, como padres de familia, los que toman la iniciativa, como se ve en el Cuzco con las clarisas, cuyo proceso de fundación comienza en 1551 (Burns, 2008: 39-61). A finales del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII, se va diversificando el perfil de fundadores y fundadoras, pues además de que descendientes de conquistadores y funcionarios reales sigan actuando, se nota la importancia de los mercaderes (Espinoza, 2012).

Las fundaciones que benefician a los jesuitas desde su llegada al Perú, en 1568, muestran esta diversidad de protagonistas de la financiación laica de las instituciones religiosas.

Poco se ha investigado el tema de la financiación de los primeros conventos de mendicantes en los Andes. No existe en la historiografía americanista una obra equivalente a la de Angela Atienza (2008) sobre las fundaciones conventuales en la España moderna. Si bien sabemos que el patronato del monarca español sobre la Iglesia le permite ejercer un poder de decisión frente al papa, la cuestión de la financiación no ha sido realmente estudiada de forma global. El traslado de los misioneros desde la península se hizo generalmente a costa de las cajas reales (Borges Morán, 1977), pero la fundación de los conventos y su mantenimiento en América dependió más bien de la buena voluntad de los encomenderos y vecinos españoles de las ciudades recientemente fundadas, alentados por el rey. La Corona contribuyó atribuyendo encomiendas a algunos prelados a título privado, como Vicente Valverde o Jerónimo de Loaysa en el Perú (De la Puente, 1992: 35-36). Pero los frailes generalmente dependían de los vecinos de las ciudades donde deseaban fundar conventos. En Arequipa, los mercedarios fundan su convento en 1551, en un terreno proporcionado por una pareja de encomenderos, Francisco de Retamoso y Violante de la Torre Padilla. Los franciscanos, encabezados por el padre fray Alonso Rincón, cuentan con “las limosnas de los vecinos de la ciudad” y con un solar donado por Lucas Martínez

Vegazo en 1552 (Málaga Medina, 1977: 57-58; Tibesar, 1953: 68-70; Mendoza, 1665: 49). Estas fundaciones coinciden con la época en la que los mismos encomenderos restituían bienes a los indios a través de obras pías administradas por los religiosos, lo que contribuía a financiarlos (Maldavsky, 2018).

A partir de la década de 1570, los encomenderos todavía vivos siguen fundando establecimientos religiosos masculinos, como consta con los jesuitas, que llegan en 1568. Los colegios del Cuzco, de Lima, de La Paz, de Arequipa son el fruto de inversiones importantes por parte de laicos encomenderos, como Teresa Ordoñez (1572-1575), Diego de Porres con su esposa Ana de Sandoval (1581), Juan de Ribas (1572), Diego Hernández Hidalgo (1577-1578) y Antonio de Llanos con María Cermeño (Maldavsky, 2014). Estos encomenderos, primeros fundadores de colegios jesuitas, siguen aludiendo a su mala conciencia, lo que indica que la donación o el legado a la orden religiosa se sustituye por la restitución directa a los indios de su encomienda. Pero el argumento de la mala conciencia va desapareciendo con figuras como la de Juan Martínez Rengifo, letrado de la audiencia de Lima y hombre de negocios, quien financia también un colegio jesuita en 1592 (Rodríguez, 2005). Con el afán de alcanzar el prestigio de las esferas más altas de la sociedad colonial, encontramos también a mercaderes en las fundaciones del siglo XVII, como se desprende de la donación de Juan Clemente de Fuentes a los jesuitas en 1640, quien lega más de 50 000 pesos para las misiones de la Compañía, que sirven después para fundar un colegio en Santiago del Cercado, destinado a formar misioneros (Maldavsky, en prensa, 2020).

No contamos todavía con una tipología completa de los fundadores y donadores a los jesuitas o al resto de las instituciones religiosas de los Andes que permita dibujar una evolución precisa. Sin embargo, la historiografía empieza a prestarle también interés a las inversiones religiosas de los caciques, cuyo estatuto dentro de la república de los indios explica su afán por ser reconocidos como cristianos y jefes de comunidades. El interés de los caciques y de los indios en invertir en las instituciones religiosas se manifiesta dentro de las comunidades indígenas, a través de las cofradías, que sirven también para preservar y reproducir las riquezas de un linaje (Celestino y Meyers, 1981; Celestino, 1992; Abercrombie, 1998). Signo de la cristianización de las autoridades nativas, las inversiones religiosas de los caciques muiscas en Nueva Granada manifiestan el afán por preservar su liderazgo local manteniendo el papel que poseían antes de la conquista en el mantenimiento de santuarios prehispánicos. Existe cierta continuidad en el esfuerzo de los caciques por proveer lo necesario para las iglesias católicas de sus pueblos a principios del siglo XVII (Cobo Betancourt, 2018). Los legados de nobles indígenas en los siglos XVI y XVII, en el Cuzco y en Lima sirven para financiar cofradías, beaterios, la construcción de capillas y retablos, etc. (Ramos, 2010: 272-276). La fundación de una casa refugio para mujeres pobres por Nicolás de Ayllón, indio de Lima de finales del siglo XVII, cuyo proceso de santidad llegó a Roma, pero fracasó, muestra que no solamente las élites nativas se apropian este cristianismo de las obras alentado por la reforma tridentina (Estenssoro, 2003).

Para todos estos actores, los beneficios son a la vez temporales y espirituales. Como en Europa, las fundaciones e inversiones en la fe persiguen asentar la reputación y la memoria local, más allá de la familia. Los encomenderos buscan a la vez la absolución y asentar su poder entre los indios. Para todos, fundar un colegio jesuita o invertir en una cofradía, una capilla o un retablo permite darle al dinero una dimensión intemporal, mantener la memoria y demostrar su pertenencia a la nueva fe en el caso de las élites indígenas. Todos buscan acortar su estadía en el purgatorio. Invertir en la fe es a la vez un acto social y un acto religioso. Sin embargo, también se puede interpretar como el reflejo del proceso de construcción de una nueva sociedad (Boltanski y Maldavsky, 2017).

3. UNA INTERPRETACIÓN: INVERSIONES RELIGIOSAS, GUERRA Y PAZ EN LOS ANDES

El período estudiado se extiende desde las guerras civiles en los Andes, en la década de 1540, hasta finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, cuando la reorganización del virreinato por el Virrey Francisco de Toledo comenzó a dar frutos y la última resistencia indígena había sido erradicada. Después de la conquista, la violencia y el saqueo continuaron durante varias décadas, marcados por la inestabilidad política generada por las guerras civiles. Al mismo tiempo, la nueva sociedad que emerge de la conquista está en construcción, en un contexto que se presenta como “pacificación”, mientras que sigue la violencia contra las poblaciones indígenas. La guerra y la violencia dominaron en los Andes entre 1532 y 1572, cuando Francisco de Toledo ejecutó al último inca, atrincherado en Vilcabamba (Ramos, 2010: 57).

Esta transición de la conquista bélica a lo que los historiadores latinoamericanos llaman “la colonia” merece nuestra atención. No es casual que en 1573 las fuentes legislativas de la monarquía española abogaran por el uso de las palabras “pacificación y asentamiento” en vez de “conquista”, en los textos de capitulación que definen los marcos de la incorporación de nuevos territorios americanos a la monarquía española (Morales Padrón, 1979: 489-518). Si bien este paso de la guerra a la paz en los Andes no es literalmente comparable a lo que los historiadores de Europa contemporánea denominan “salidas de la guerra”, algunos elementos de esta historiografía (Cabanes y Piketty, 2007) nos permiten reflexionar sobre este momento especial de la historia andina.

De hecho, la guerra de conquista no es comparable a la de las trincheras. Los combatientes, al menos los conquistadores, no son ciudadanos movilizados en el marco de una guerra nacional, especialmente cuando las expediciones de conquista adquieren dimensiones privadas, incluso si fueron legitimadas por el rey con capitulaciones. Los conquistadores suelen ser soldados con una historia de guerra en el norte de África y en otros lugares de América. No tienen sueldo, sino un botín. Las guerras de conquista provocaron traumas profundos, dejando huellas demográficas y culturales duraderas en las poblaciones indígenas (León Portilla, 1959). El descubrimiento del “viejo mundo” coincide, para los indios, con “la muerte de los dioses”, con el estupor de la violencia ejercida por los conquistadores (Wachtel, 1971: 37-64). Los historiadores han destacado el impacto demográfico y cultural de la derrota, al tiempo que muestran la rapidez con que las personas se adaptaron a los nuevos amos, cuya supervivencia dependía en gran medida de su trabajo (Stern, 1986).

De acuerdo con la historiografía de las guerras del siglo XX, el final de la guerra se caracteriza por un lento declive, lo que señala la idea de “desmovilización cultural” (Horne, 2002), caracterizada por un período de duelo y marcada por la memoria del conflicto y la violencia. Si esto constituye un verdadero trauma para las poblaciones nativas, para los españoles, su memoria radica en los relatos de sus hazañas bélicas, que leemos en las relaciones de méritos donde solicitan mercedes reales, pero también en sus testamentos. “Salir de la guerra” también supone, en el contexto americano, que los españoles acepten un proyecto político que no los considera como señores con jurisdicción total sobre los indios. La Corona se opone al sueño señorial de los conquistadores, lo que explica la “traición de Cortés” en la Nueva España y las rebeliones en los Andes. En su lugar, la Corona propone “cultura pública” basada en la monarquía corporativa, que ilustra “el universo de comunidades y corporaciones fundadas en Nueva España, desde la Conquista en los años 1520, con el modelo de las cofradías medievales” (Lempérière, 2004: 12). Este proyecto involucra las corporaciones urbanas de los españoles y las comunidades de los pueblos de los indios, que concretan las reducciones en los Andes, en los años 1570, con más o

menos éxito (“Nuevos avances”, 2014). El objetivo es “superar la violencia de la conquista”, “integrar a los indios en las nuevas comunidades políticas”, las reducciones y “recivilizar a los conquistadores” para fundar “instituciones y prácticas de convivencia”. Estos términos se refieren tanto a una situación de “posguerra” como al proyecto de una nueva sociedad basada en el cristianismo. Describen un marco donde la autonomía colectiva contribuye a la regulación social y política de las sociedades del Antiguo Régimen nacidas en el continente americano. Los laicos españoles participan “desde que las empresas de asentamiento y desarrollo de actividades productivas comenzaron a prevalecer sobre los imperativos militares”. Los clérigos juegan entonces un papel de restauración de la “paz de Dios”, según la definición medieval. (Lempérière, 2004: 13). La Iglesia, en el sentido de “comunidad moral universal”, desempeña un papel fundamental, como cemento social (Iogna-Prat, 2016: 45-60). En otros sitios en Europa, a finales del siglo XVI, la “salida de la guerra” se concreta con la “paz de religión” y “el estado debe poder garantizar la paz y la convivencia dentro de sí de confesiones diferentes, incluso opuestas” (Iogna-Prat, 2016: 85; Christin, 1997).

A la luz de las propuestas de Annick Lempérière, la exigencia hacia los conquistadores y encomenderos por parte de los religiosos para que restituyan los bienes mal habidos a los indios aparece como una de las modalidades de esta “civilización”, que coincide con el fin de su sueño feudal. Sin embargo, no se trataba de obligar a los conquistadores a aceptar un modelo corporativo que los españoles ya conocían e implementaron de inmediato, fundando cabildos y gobernándose de manera colectiva. En el último tercio del siglo XVI, la Corona española incrementó su control sobre los territorios americanos, en detrimento de los conquistadores, quienes se convirtieron en la mayoría de los encomenderos. Al mismo tiempo, con varios concilios provinciales, se busca unificar la doctrina que debe enseñarse a los indios y se los designa como cristianos en constante conversión. Esta ortodoxia colonial que admite diferencias entre españoles, cristianos viejos e indios neófitos ayuda a justificar la soberanía del Rey y la dominación de los españoles en las nuevas sociedades americanas (Estenssoro Fuchs, 2003). Esta ortodoxia colonial se manifiesta en los Andes, donde la explotación de las fabulosas minas de plata impone un control estricto de las poblaciones indígenas y su fuerza laboral, lo que lleva al establecimiento del régimen de reducciones y trabajo forzoso, la mita.

CONCLUSIÓN

A través de la restitución y la caridad, los encomenderos aceptan un modelo corporativo, en el que no renuncian totalmente a un estatuto de señor y al mismo tiempo participan en el bien común. De soldados pasan a ser pobladores, asentando su lugar en la nueva sociedad colonial y obrando por su salvación. El catolicismo y sus obras pías, que mezclan el dinero y la fe, invitan a cada fiel, español o cacique indígena, a participar, a incorporarse en un espacio social y espiritual unificado, que define el perímetro de su acción, donde goza de cierta autonomía dentro de un marco codificado por la reforma tridentina y la ortodoxia colonial.

BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie, T., “Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of 16th-Century Charcas”, en Kellogg, S. y Restall, M. (eds.), *Dead Giveaways, Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*, Salt Lake city, University of Utah Press, 1998, pp. 249-289.
- Aladjidi, P., *Le roi, père des pauvres: France XIIIe-XVe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- Alberro, S., *Les Espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, Paris, A. Colin, 1992.

- Alden, D., *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond 1540-1750*, Stanford California, Stanford University Press, 1996.
- Angulo, D., "El capitán Gómez de León, vecino fundador de la ciudad de Arequipa. Probança e información de los servicios que hizo a S. M. en estos Reynos del Piru el Cap. Gomez de León, vecino que fue de cibdad de Ariquipa, fecha el año MCXXXI a pedimento de sus hijos y herederos", *Revista del archivo nacional del Perú*, Tomo VI, entrega II, Julio-diciembre 1928, pp. 95-148.
- Atienza López, Á., *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008.
- Azpilcueta Navarro, M. de, *Manual de penitentes*, Estella, Adrián de Anvers, 1566.
- Baschet, J., "Un Moyen Âge mondialisé? Remarques sur les ressorts précoces de la dynamique occidentale", en Renaud, O., Schaub, J.-F., Thireau, I. (eds.), *Faire des sciences sociales, comparer*, Paris, éditions de l'EHESS, 2012, pp. 23-59.
- Boltanski, A. y Maldavsky, A., "Laity and Procurement of Funds», en Fabre, P.-A., Rurale, F. (eds.), *Claudio Acquaviva SJ (1581-1615). A Jesuit Generalship at the time of the invention of the modern Catholicism*, Leyden, Brill, 2017, pp. 191-216.
- Borges Morán, P., *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.
- Bourdieu, P., "L'économie des biens symboliques», *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, [1994] 1996, pp. 177-213.
- Brizuela Molina, S., "¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)", *Anuario de historia regional y de las Fronteras*, vol. 22, n. 2, 2017, pp. 165-192.
- Brown, P., *Le prix du salut. Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident (IIIe-VIIIe siècle)*, Paris, Belin, 2016.
- Burke, P., *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000.
- Burns, K., *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Lima, Quellca, IFEA, 2008.
- Cabanes, B y Piketty, G., "Sortir de la guerre: jalons pour une histoire en chantier", *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n. 3, nov.-dic. 2007.
- Cantú, F., "Evoluzione et significato della dottrina della restituzione in Bartolomé de Las Casas. Con il contributo di un documento inedito", *Critica Storica XII-Nuova serie*, n. 2-3-4, 1975, pp. 231-319.
- Castelnau-L'Estoile, C. de, "Les fils soumis de la Très sainte Église, esclavages et stratégies matrimoniales à Rio de Janeiro au début du XVIIIe siècle», en Cottias, M., Mattos, H. (eds.), *Esclavage et Subjectivités dans l'Atlantique luso-brésilien et français (XVIIe-XXe)*, [OpenEdition Press, avril 2016. Internet : <<http://books.openedition.org/> <http://books.openedition.org/oep/1501>>. ISBN : 9782821855861]
- Celestino, O. y Meyers, A., *Las cofradías en el Perú*, Francfort, Iberoamericana, 1981.
- Celestino, O., "Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire", *L'Homme*, 1992, vol. 32, n. 122-124, pp. 99-113.
- Châtellier Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
- Christian, W., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Christin, O., *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIe siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.
- Christin, O., *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- Clavero, B., *Antidora: Antropología católica de la economía moderna*, Milan, Giuffrè, 1991.
- Cobo Betancourt, "Los caciques muiscas y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de

- Granada”, en A. Maldavsky y R. Di Stefano (eds.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2018, cap. 1, mobi.
- Colmenares, G., *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1969.
- Comaroff, J. y Comaroff, J., *Of Revelation and Revolution. Vol. 1, Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Costeloe, M. P., *Church wealth in Mexico: a study of the “Juzgado de Capellanías” in the archbishopric of Mexico 1800-1856*, London, Cambridge University Press, 1967.
- Croq, L. y Garrioch, D., *La religion vécue. Les laïcs dans l’Europe moderne*, Rennes, PUR, 2013.
- Cushner, N. P., *Farm and Factory: The Jesuits and the development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*, Albany, State University of New York Press, 1982.
- Cushner, N. P., *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Cushner, N. P., *Why have we come here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- De Boer, W., *La conquista dell’anima*, Turin, Einaudi, 2004.
- De Certeau M., “La beauté du mort : le concept de ‘culture populaire’», *Politique aujourd’hui*, décembre 1970, pp. 3-23.
- De Certeau, M., *L’invention du quotidien. T. 1. Arts de Faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- De la Puente Brunke, J., *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución*, Sevilla, Diputación provincial de Sevilla, 1992.
- Del Río M., “Riquezas y poder: las restituciones a los indios del repartimiento de Paria”, en T. Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y Memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, Paris, IHEAL-IFEA, 1997, pp. 261-278.
- Van Deusen, N. E., *Between the sacred and the worldly: the institutional and cultural practice of recogimiento in Colonial Lima*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Dictionnaire de théologie catholique*, 1937, s.v. “Restitution”.
- Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1960 [1912].
- Duviols, P. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l’extirpation de l’idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima, IFEA, 1971.
- Espinoza, Augusto, “De Guerras y de Dagas: crédito y parentesco en una familia limeña del siglo XVII”, *Histórica*, XXXVII.1 (2013), pp. 7-56.
- Estenssoro Fuchs, J.-C., *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.
- Fontaine, L., *L’économie morale: pauvreté, crédit et confiance dans l’Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.
- Froeschlé-Chopard, M.-H., *La Religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1980.
- Glave, L. M., *De rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima, IEP, BCRP, 1998.
- Godelier, M., *L’énigme du don*, Paris, Fayard, 1997.
- Goffman, E., *Encounters: two studies in the sociology of interaction*, Mansfield Centre, Martino publishing, 2013.
- Grosse, C., “La ‘religion populaire’. L’invention d’un nouvel horizon de l’altérité religieuse à l’époque moderne», en Prescendi, F. y Volokhine, Y (eds.), *Dans le laboratoire de l’historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et fides, 2011, pp. 104-122.

- Grosse, C., "Le 'tournant culturel' de l'histoire 'religieuse' et 'ecclésiastique'", *Histoire, monde et cultures religieuses*, 26 (2013), pp. 75-94.
- Hall, S., "Cultural studies and its Theoretical Legacy", en Grossberg, L., Nelson, C. y Treichler, P. (eds.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1986, pp. 277-294.
- Horne, J., "Démobilisations culturelles après la Grande Guerre", 14-18, *Aujourd'hui, Today, Heute*, Paris, Éditions Noésis, mai 2002, pp. 45-5.
- Iogna-Prat, D., "Sacré' sacré ou l'histoire d'un substantif qui a d'abord été un qualificatif", en Souza, M. de, Peters-Custot, A. y Romanacce, F.-X., *Le sacré dans tous ses états: catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 359-367.
- Iogna-Prat, D., *Cité de Dieu. Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, Presses universitaires de France, 2016.
- Kalifa, D., "Les historiens français et 'le populaire'", *Hermès*, 42, 2005, pp. 54-59.
- Knowlton, R. J., "Chaplaincies and the Mexican Reform", *The Hispanic American Historical Review*, 48.3 (1968), pp. 421-443.
- Lamana, G., *Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008.
- Las Casas B. de, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los que oyeren confesiones de los Españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mas Océano* (Sevilla : Sebastián Trujillo, 1552). Edición moderna en Las Casas B. de, *Obras escogidas*, t. V, *Opusculos, cartas y memoriales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, pp. 235-249.
- Lavenia, V., *L'infamia e il perdono: tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2004.
- Lempérière, A., *Entre Dieu et le Roi, la République: Mexico, XVIe-XIXe siècle*, Paris, les Belles Lettres, 2004.
- Lenoble, C., *L'exercice de la pauvreté: économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- León Portilla, M., *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad nacional autónoma, 1959.
- Levaggi, A., *Las capellanías en la argentina: estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, Facultad de derecho y ciencias sociales U. B. A., Instituto de investigaciones Jurídicas y sociales Ambrosio L. Gioja, 1992.
- Lohmann Villena, G., "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Estudios americanos* 23 (1966) 21-89.
- Luna, P., *El tránsito de la Buenamuerte por Lima. Auge y declive de una orden religiosa azucarera, siglos XVIII y XIX*, Francfort, Universidad de navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2017.
- Macera, P., *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.
- Málaga Medina, A., "Los corregimientos de Arequipa. Siglo XVI", *Histórica*, n. 1, 1975, pp. 47-85.
- Maldavsky, A., "Encomenderos, indios y religiosos en la región de Arequipa (siglo XVI): restitución y formación de un territorio cristiano y señorial", en A. Maldavsky y R. Di Stefano (eds.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2018, cap. 3, mobi.
- Maldavsky, A., "Finances missionnaires et salut des laïcs. La donation de Juan Clemente de Fuentes, marchand des Andes, à la Compagnie de Jésus au milieu du XVIIe siècle", *ASSR*, publicación prevista en 2020.
- Maldavsky, A., "Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century", en Boer W., Maldavsky A., Marcocci G. y Pavan I.

- (eds.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 260-284.
- Maldavsky, A., "Teología moral, restitución y sociedad colonial en los Andes en el siglo XVI", *Revista portuguesa de teología*, en prensa, 2019.
- Margairaz, D., Minard, P., "Le marché dans son histoire", *Revue de synthèse*, 2006/2, pp. 241-252.
- Martínez López-Cano, M. del P., Speckman Guerra, E., Wobeser, G. von (eds.) *La Iglesia y sus bienes: de la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924)", en Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, pp. 145-279.
- Mendoza, D. de, *Chronica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*, Madrid, s.-e., 1665.
- Mills K., *Idolatry and its Enemies. Colonial andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- Mörner, M., *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*, Stockholm, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953.
- Morales Padrón, F., *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- "Nuevos avances en el estudio de las reducciones toledanas", *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 39(1), 2014, pp. 123-167.
- O'Gorman, E., *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad nacional autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.
- Pompa, C., *Religião como tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, ANPOCS, 2003.
- Prodi, P. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008.
- Ragon, P., "Entre religion métisse et christianisme baroque : les catholicités mexicaines, XVI^e-XVIII^e siècles», *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2008/1, n°5, pp. 15-36.
- Ragon, P., "Histoire et christianisation en Amérique espagnole», en Kouamé, Nathalie (éd.), *Historiographies d'ailleurs: comment écrit-on l'histoire en dehors du monde occidental ?*, Paris, Karthala, 2014, pp. 239-248.
- Ramos G., *Muerte y conversión en los Andes*, Lima, IFEA, IEP, 2010.
- Rodríguez, D., *Por un lugar en el cielo. Juan Martínez Rengifo y su legado a los jesuitas, 1560-1592*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- Romano, R., *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Paris, Flammarion, 1972.
- Saignes, T., "The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570–1780)", en Salomon, F. y Schwartz, S.(eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. 3, South America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 58–137.
- Saignes, T., *Caciques, tribute and migration in the Southern Andes: Indian society and the 17th century colonial order (Audiencia de Charcas)*, Londres, Inst. of Latin American Studies, 1985.
- Schmitt, J.-C., "'Religion populaire' et culture folklorique (note critique) [A propos de Etienne Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, avant- propos de Ph. Wolff, introduction par R. Manselli et André Vauchez] », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31/5, 1976, pp. 941-953.

- Schwaller, J. F., *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*, Albuquerque, University of New Mexico press, 1985.
- Spalding, K., *Huarocharí, an Andean society under Inca and Spanish rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- Stern, S. J., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española: Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1986.
- Taylor, W. B., *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford University Press, 1996.
- Thomas, Y., "La valeur des choses. Le droit romain hors la religion", *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2002/T, 57 année, pp. 1431-1462.
- Thornton, J. K., *Africa and Africans in the Formation of the Atlantic World, 1400–1680*, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Tibesar, A., *Franciscan beginnings in colonial Peru*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1953.
- Tibesar A., "Instructions for the Confessors of Conquistadores Issued by the Archbishop of Lima in 1560", *The Americas* 3, n. 4 (Apr. 1947), pp. 514-534.
- Todeschini, G., *Richesse franciscaine: de la pauvreté volontaire à la société de marché*, Lagrasse, Verdier, 2008.
- Toneatto, V., "La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge", *Médiévales. Langues, Textes, Histoire* 60, n. 60 (30 juin 2011), pp. 187-202.
- Toneatto, V., *Les banquiers du Seigneur: évêques et moines face à la richesse, IVE-début IXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- Toquica Clavijo, M. C., *A falta de oro: linaje, crédito y salvación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.
- Torre, A., "'Faire communauté'. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVIIe -XVIIIe siècle)", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007/1 (año 62), pp. 101-135.
- Torre, A., "Politics Cloaked in Worship: State, Church and Local Power in Piedmont 1570-1770", *Past and Present*, 134, 1992, pp. 42-92.
- Vargas Ugarte, R., "Archivo de la beneficencia del Cuzco", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, no. 4 (1953), pp. 105-106.
- Vauchez A., *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- Vincent, C., "Laïcs (Moyen Âge)", en Levillain, P. (ed.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, pp. 993-995.
- Vincent, C., *Les confréries médiévales dans le royaume de France: XIIIe-XVe siècle*, Paris, A. Michel, 1994.
- Valle Pavón, G. del, *Finanzas piadosas y redes de negocios. Los mercaderes de la ciudad de México ante la crisis de Nueva España, 1804-1808*, México, Instituto Mora, Historia económica, 2012.
- Vovelle, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1972.
- Wachtel, N., *La Vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
- Wilde, G., *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Ed. Sb, 2009.
- Wobeser, G. von, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.
- Wobeser, G. von, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la*

Nueva España, 1600-1821, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
Zavala, S., *La encomienda indiana*, Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas-Centro de estudios históricos, 1935.
Zemon Davis, N., *Essai sur le don dans la France du XVIIe siècle*, Paris, Seuil, 2003.