

LA CONFESIONALIZACIÓN RELIGIOSA COMO PROBLEMA. UNA PROPUESTA TEÓRICA-METODOLÓGICA DE ESTUDIO EN *NUESTRA AMÉRICA*

RELIGIOUS CONFESIONALISATION AS A PROBLEM. A THEORETICAL-METHODOLOGICAL PROPOSAL FOR STUDY IN OUR AMERICA

Franco Riquelme

Instituto de Nivel Superior "Paulo Freire"

Correo electrónico: riquelme.franco.al@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.62174/24.11240>

Recibido con pedido de publicación: 17 de julio de 2025

Aceptado para publicación: 18 de diciembre de 2025

Resumen

El artículo se propone reflexionar y problematizar acerca de la confesionalización religiosa en *Nuestra América* como forma de violencia política desde la opción teórica-metodológica de la Sociología Histórica. La confesionalización religiosa es presentada como un problema donde la búsqueda de respuesta(s) atiende(n) a una perspectiva de larga duración, recuperación de la totalidad latinoamericana y análisis comparativo para identificar similitudes y diferencias, cambios y continuidades en la metodología de la confesionalización religiosa llevada a cabo por misioneros católicos que establecieron diferentes formas de violencias (el plural se impone) que van desde lo simbólico hasta lo físico y directo. También se presenta atención a la traductibilidad de categorías para comprender la confesión religiosa durante la dominación oligárquica.

Palabras claves: confesionalización religiosa; Sociología Histórica; violencia política y oligarquía.

Summary

This article aims to reflect on and problematize religious confessionalization in Latin America as a form of political violence from the theoretical and methodological perspective of Historical Sociology. Religious confessionalization is presented as a problem where the search for answers addresses a long-term perspective, a recovery of Latin American totality, and comparative analysis to identify similarities and differences, changes and continuities in the methodology of religious confession carried out by Catholic missionaries who established different forms of violence (the plural prevails), ranging from the symbolic to the physical and direct. Attention is also paid to the translatability of categories to understand religious confession during oligarchic domination.

Key words: religious confessionalization; historical sociology; political violence and oligarchy.

Introducción

“La realidad social (...) es nuestra condición de vida y, a la vez, la materia de nuestro conocimiento de lo social. (...) Esforzarse por conocer es partir de la hipótesis de que lo cognoscible posee una organización” (Bagú, 1975:11, itálicas mías).

En este artículo académico reflexiono sobre la confesionalización religiosa¹ como una forma de violencia múltiple -desde lo simbólico hasta lo físico y directo- aplicada a los pueblos indígenas² de *Nuestra América*³. Más precisamente, me interesa analizar a las misiones religiosas católicas como empresas colonizadoras hacia comunidades indígenas entre 1870 y 1930. En este periodo de media duración es la consolidación del orden moderno estatal-nacional en los países latinoamericanos (Ansaldi y Giordano, 2016) y es aquí donde convengo necesario prestar atención a la relación. Estado oligárquico y la representación de imaginarios que la política-cultural construyó hacia los pueblos indígenas.

Asimismo, hay que considerar la especificidad de la dominación oligárquica según el espacio geográfico para comprender de qué formas se incluyó al catolicismo. Una de estas características es la secularización, que pondera la pluralización y autonomía de las creencias religiosas. Por otro lado, está la laicización, donde el Estado oligárquico estableció una autonomía en la relación de poder entre la sociedad civil y lo religioso. Entonces, se trata del poder simbólico del catolicismo, así como de analizar la relación que tuvo con el Estado oligárquico a partir de acontecimientos, coyunturas y procesos sociohistóricos que dinamizaron las concepciones liberales y/o conservadoras frente a la religión.

Ahora bien, la formulación del problema es ¿por qué la confesionalización religiosa como forma de violencia política fue el método privilegiado por las oligarquías locales y las órdenes religiosas durante el periodo 1870-1930?

¹ La confesionalización es la combinación de poderes entre el Estado y la Iglesia Católica, donde las misiones religiosas se convirtieron en el eje principal de la relación entre el Estado y la cultura moderna. Este proceso sostiene la constitución de una sociedad disciplinada y refuerza la creación de modos económicos que conducen al capitalismo moderno (Schmidt, 2007: 34).

² Aquí opto por explicitar la categoría analítica indígena como: “un espacio político y simbólico de identificación social, efecto de permanentes disputas y renegociaciones. (...) [Asimismo] lo indígena es también efecto de un juego metonímico en torno al cual son construidas representaciones de nacionalidad basadas en la marcación étnica de unos grupos como contraparte de la demarcación étnica de otros” (Leone, 2022:36-37).

³ Esta designación devino clásica y popularizada a partir del manifiesto filosófico, político y cultural de José Martí en 1891 que se titula precisamente *Nuestra América*. Dicha enunciación nos lleva a “sentir, pensar y actuar como integrantes de un “nosotros” que nos trasciende en nuestra individualidad: ese lugar es “nuestra América” y ese “nosotros” es el de “nosotros los latinoamericanos” o los “nuestroamericanos” (Acosta *et al.*, 2015:124-125). Por otra parte, Waldo Ansaldi refiere que la genealogía del nombre es en el siglo XVIII cuando Francisco de Miranda -quien fue político, militar y pensador en la liberación independentista en América Latina- acuña la expresión ‘Nuestra América’ en su diario de viaje que luego hizo célebre el cubano José Martí. Extraído de: El Colegio de Michoacán. (30 de abril de 2025), Seminario Permanente de Estudios Latinoamericanos - ¿Cómo investigar América Latina? [Archivo audiovisual]. Link: https://www.youtube.com/watch?v=JVF2Ar_hfPA&t=2208s . Consultado el 26 de diciembre de 2025.

A partir de ese interrogante principal nacen otros: ¿Qué tipos de pactos, tratados y acuerdos político-económicos se establecieron entre las misiones religiosas y las oligarquías regionales para la dominación de comunidades indígenas? ¿De qué manera las órdenes religiosas construyeron un orden territorial para el desarrollo de unidades de producción económica (estanciera y/o plantación) con fuerza de trabajo indígena? ¿Cuáles fueron las similitudes y diferencias de la confesionalización religiosa implementadas por salesianos y capuchinos? Y, por último, ¿qué estrategias de resistencias desarrollaron los pueblos indígenas hacia la dominación católica y oligárquica?

Estas preguntas tienen un criterio común y es la búsqueda de significado para comprender la articulación de poder entre la Iglesia Católica y el Estado moderno en territorios específicos de *Nuestra América* durante un periodo de media duración (1890-1930) donde la forma del ejercicio de la dominación político-social fue bajo la consolidación de Estados oligárquicos que se han caracterizado por “la concentración del poder en una minoría y la exclusión de la mayoría de la sociedad en los mecanismos de decisión política” (Ansaldi y Giordano, 2012:466).

La construcción del orden moderno en América Latina y el desarrollo del liberalismo, positivismo, masonería y protestantismo, hizo que la la Iglesia Católica se volviese más reaccionaria, más romana. Debido a las circunstancias históricas de la modernidad, el poder eclesiástico optó por renovarse a finales del siglo XIX, iniciando un proceso de romanización. En Europa este proceso eclesiástico inició en 1848 a partir de la crisis política. Respecto a *Nuestra América* “la primera gran fecha simbólica de la romanización es 1858 cuando se abrió en Roma el Colegio Pío Latino Americano dirigido por los jesuitas y destinado a formar según los designios papales a la élite del clero” (Roux, 2014:37).

Por otra parte, es dable considerar aquí el Primer Concilio Plenario de América Latina (CPAL) que fue establecido por León XIII, durante el 25 de diciembre de 1898 y efectuado en Roma entre junio y julio de 1898. En ese primer Concilio asistieron doce arzobispos y cuarenta obispos de doce países, siendo: Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, Haití, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.

En esta convocatoria eclesiástica se decidieron los rumbos del poder eclesiástico en América Latina. El historiador brasilero José Oscar Beozzo analizó que:

no se puede negar al Concilio Plenario latinoamericano la importancia histórica de haber colocado por primera vez bajo la luz de una misma legislación tanto a la América española cuanto a la América portuguesa. No se puede sin embargo esconder que esta unidad se consiguió por la imposición de un proceso que los historiadores contemporáneos han calificado de ‘romanización’ de las estructuras de la Iglesia, de la pastoral y de la teología en América Latina (1978:172).

Dentro de las preocupaciones de la Iglesia en vías hacia la romanización a finales del siglo XIX fue el campo cultural, más precisamente, la educación. Algunos territorios fueron prioritarios como México (en 1867, Benito Juárez delegó la organización educacional a Gabino Barreda, discípulo de Comte), en Argentina (a partir de la presidencia del General

Julio Argentino Roca se promueve una intensificación del positivismo cultural) y en Brasil donde se estableció la República en 1889.

Ahora bien, esta antiquísima institución eclesiástica estableció una estrategia para adecuarse a los tiempos modernos, liberales y socialistas procurando establecer un ‘catolicismo social’ que estuvo articulado con el proceso de romanización. La Iglesia Social se concebía como una vía alternativa al capitalismo y socialismo, teniendo como núcleo duro la discursividad dictada desde la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII. Con todo, “la estrategia de la romanización le ha permitido a la Santa Sede recuperar una posición geopolítica que parecía perdida” (Roux, 2014:51). Desde nuestra actualidad, transitando casi la tercera década del siglo XXI sigue persistiendo de diferentes maneras la confesionalización religiosa. La longevidad institucional es -como el viejo zorro, trae experiencias históricas, - una sólida organización institucional y como buenos detectives de la realidad societal saber hacia dónde moverse dentro de los acontecimientos y coyunturas sociohistóricas.

La confesionalización no se restringió únicamente “al ámbito estrictamente teológico-doctrinal”, sino que abarcó también “todos los aspectos de la cultura, con particular incidencia en el mundo del arte (pintura, escultura, arquitectura, música”, siendo así “un proceso transformador de la vida pública y privada” (Arcuri, 2021: 48). En este sentido, quiero explicitar que, en los territorios mencionados, la confesionalización fungió como un elemento estabilizador del sentido nacional e integrador de los diferentes grupos de la sociedad. Particularmente, es importante prestar atención a que las formaciones estatales en América Latina tuvieron una base confesional y que el desarrollo de las identidades nacionales estuvo estructuralmente condicionado por ellas, lo cual resultó ser diferente en el caso europeo.

Dicho esto, es dable preguntarse: ¿qué cambios y permanencias ocurren en las misiones católicas entre 1870 y 1930? La confesionalización religiosa dista de ser homogénea; durante este periodo, hay una renovación en cuanto a “los programas católicos de servicio, tales como la enseñanza profesional, cooperativas de crédito, clínicas y proyectos de alfabetización. Otros señalan las tentativas hacia una renovación pastoral, reformas lingüísticas e incorporación de los laicos como factores significativos” (Vallier, 1970: 10).

El problema de la confesionalización religiosa en América Latina consiste en explicar el porqué de su larga existencia lo que nos lleva a reflexionar en los cambios a través de las continuidades y viceversa. Otro problema que trae consigo la confesionalización religiosa es la violencia política cuestión clave para responder a los interrogantes expuestos. Las misiones religiosas ya sea la salesiana o capuchina utilizaron la violencia “como instrumento de transformación y/o conservación del orden” (Ansaldi y Giordano, 2014: 29).

Para los fines de este artículo académico considero la definición del sociólogo Luciano Gallino que refiere a la violencia como la forma:

extrema de agresión material, realizada por un sujeto individual o colectivo, consistente ya sea en el ataque físico, intencionalmente destructivo, contra personas o cosas que representan un valor para la víctima o para la sociedad en general, o bien en la

imposición, mediante el empleo -o la amenaza manifiesta del empleo- de la fuerza física o de las armas, a realizar actos gravemente contrarios a la voluntad (1995:907-908).

El desafío de analizar la confesionalización religiosa en *Nuestra América* durante el periodo 1870 y 1930 implica, principalmente, tener presente los procesos de cambios sociales. Si bien el proyecto de investigación requiere de un punto de partida (la década de 1870) he considerado tener en cuenta los lentos cambios del poder eclesiástico desde el orden colonial para observar, describir y explicar las transformaciones y permanencias de la confesionalización religiosa hacia los indígenas como también su articulación de poder con el Estado.

Por último, reconozco que estoy abordando un viejo problema (no por ello obsoleto) que es reconocido desde Max Weber con su estudio clásico de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), la vasta producción desde la sociología histórica de la religión por Fortunato Mallimaci (2024) y una recuperación de la categoría analítica que forma parte de este apartado a partir de la influencia del historiador italiano Andrea Arcuri (2021) con su libro *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)*. El diálogo en conjunto de estas obras académicas me ha permitido replantear el problema acerca de la confesionalización religiosa en algunas regiones de América Latina.

Un estudio cultural del poder eclesiástico en América Latina

Durante el proceso de conquista y colonización de *Nuestra América* desde 1492 se estableció una combinación de poderes entre una forma de Estado (colonial y posteriormente, en el siglo XIX, nacional moderno) y la Iglesia católica. Como aprendiz de cientista social quiero advertir que haber propuesto el acontecimiento de 1492 responde a un doble proceso histórico de larga duración. Por un lado, la lógica de colonización en todos los territorios de América Latina y, por otra parte, la formación de una economía-mundo capitalista.

Así, la colonización y formación moderna del capital en el siglo XV fue, *pari passu*, una formidable movilización de órdenes religiosas católicas a escala planetaria desde Tierra del Fuego hasta China que sólo puede comprenderse en una perspectiva de larga duración que, en este caso, es entre 1492 y 1930.

Tanto el orden colonial como el estatal-moderno supo contar con el apoyo político de la Iglesia “para la preservación de su unidad, de sus intereses [económicos]” (Maldavsky, 2014:73). Por ello, la movilidad religiosa en los territorios entre los siglos XV y XIX fueron empresas colonizadoras a escala planetaria. A partir de la década de 1950, se fueron estableciendo una serie de estudios historiográficos que analizaron la institución eclesiástica desde la “Historia global” e “Historia atlántica” a través de métodos misionales y saberes intelectuales que comienzan a desarrollarse, difundirse e impartirse a otros pueblos. Solo por mencionar un ejemplo, la acción misional de los jesuitas “en América y en el mundo (...) han permitido explorar su historia desde muy diversos puntos de vista. Se ha hecho sobre todo

hincapié en su capacidad de adaptación a las sociedades con las que los jesuitas entraron en contacto” (Maldavsky, 2014:74).

De manera más acotada, el enfoque adoptado se inscribe en lo que Piotr Sztompka denomina “coeficiente histórico”, entendido como una regla epistemológica que propone identificar el punto de equilibrio entre las acciones humanas y las estructuras sociales. Esta perspectiva permite advertir que la realidad social es dinámica y que su análisis exige considerar las coordenadas del tiempo y el espacio. Desde este marco, el fenómeno de la confesionalización religiosa dista de ser monolítico, lo que obliga a pensar en plural: confesioanalizaciones religiosas en América Latina, históricamente situados y diferenciados. Es decir, los procesos de la Iglesia Católica a partir de las misiones religiosas serán analizados como una:

secuencia de sucesos dentro de cada proceso social (...) de forma acumulativa. Cada fase del proceso es (...) visto como algo construido, creado por agentes humanos, individuales o colectivos, a través de sus acciones. (...) [Por ello, cada momento histórico tiene el potencial de garantizar] un cúmulo de oportunidades, recursos, facilidades -uno está tentado de decir «materia prima» - para que la gente acometa la construcción de la realidad social (Sztompka, 1995:236).

Cada momento histórico, entonces, es elección y no determinismo fatalista. Es una perspectiva teórica donde las acciones de hombres y mujeres corresponden a “numerosos procesos fragmentarios de distintos niveles de complejidad, moviéndose en paralelo, o en direcciones opuestas, separados o solapados” (Sztompka, 1995:213).

Pensar desde la Sociología Histórica el trabajo misionero implica “constituir una puerta de entrada privilegiada para comprender el estatus simbólico y político de la diferencia en el mundo poscolonial” (Montero, 2006:31) donde deben analizarse las categorías empleadas por los religiosos para definir, delimitar, describir y explicar la vida social indígena en *Nuestra América* durante el periodo 1870-1930. Es dable recordar que cada territorio se historizó de manera particular en cuanto a la colonización religiosa, aunque la lógica empresarial dominante de los católicos haya sido la misma.

Así, el desafío de explicar la confesionalización religiosa entre 1870-1930 hacia pueblos indígenas corresponde también a una serie de reflexiones llevadas a cabo por cientistas sociales. Entre 1950 y 1980 descollaron académicos/as como: Immanuel Wallerstein, Sergio Bagú, Enzo Faletto, Henrique Cardoso, Asunción Lavrin, entre otros/as, que se animaron a cuestionar la política colonial y avanzar en estudios que vinculasen la trama de poderes entre Iglesia y Estado moderno. Asimismo, hay conceptos que dejaron de percibirse homogéneamente como: tribu, nación y cultura.

Ahora bien, enfatizo una vez más la necesidad de establecer una perspectiva de larga duración que no implica necesariamente elaborar una historia general, sino que, persigo el interés de dar cuenta de la compleja articulación entre el poder eclesiástico y el poder estatal. Desde el siglo XVI hasta el XX latinoamericano debemos prestar atención al papel ejercido por los misioneros religiosos como un agente “histórico importante en la elaboración de lo

que podría llamarse un *lenguaje colonial*: en general, se aplicó en la codificación de una tabla de lectura que incorporara la alteridad cultural, fundamento de toda relación colonial” (Montero, 2006:41, itálicas de la autora). Esto implica considerar los procesos de larga duración para advertir que esta antiquísima institución supo establecer cambios en la estructura desde el Concilio de Trento (1545-1563) hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Por otra parte, considero que las misiones constituyeron un trabajo continuo de construcción y reconstrucción de códigos comunicativos entre los europeos y las comunidades indígenas en América Latina. Esa interacción es la que se entiende como ‘mediación cultural’ debido a que los religiosos procuraron desde el siglo XV ser “agentes de mediación en los procesos de producción de significado y el papel esencial que desempeñaron (y aún desempeñan) en la indigenización de la modernidad” (Montero, 2006:32). Este proceso sociohistórico de mediación cultural llevado a cabo por misioneros religiosos en *Nuestra América* inauguró la modernidad como proceso sociológico-histórico al implementar una confrontación y mixtura cultural, a la vez que estableció un orden político-económico en comunidades indígenas. Es decir, “las misiones construyen la primera globalización social y simbólica de la modernidad” (Montero, 2006:75). Los códigos religiosos condicionaron material y simbólicamente a diferentes sociedades de América Latina y a otras regiones del mundo desde el siglo XVI.

Estudiar *Nuestra América* implica considerar territorios y pueblos tan diversos en más de un sentido pero que, a su vez, pueden ser aprehendidos desde la unidad y totalidad latinoamericana al presentarse el problema de la confesión religiosa. Por dicho motivo he considerado procesos históricos religiosos en dos sucesivas duraciones. La primera es la de mayor extensión temporal que he denominado *cristianismo ibérico* que comprende los siglos XV y XIX. En cuanto al segundo, se estableció *la confesionalización durante la dominación oligárquica* durante el período 1870-1930. Ambas etapas serán desarrolladas brevemente en próximos apartados considerando necesario, antes de ello, explicitar las categorías analíticas de esta investigación histórica-sociológica.

La confesionalización religiosa como problema en América Latina

La confesionalización religiosa es una categoría analítica que posibilita comprender y explicar, en el orden colonial latinoamericano, la capacidad reguladora de la Iglesia en sociedades colonizadas para asegurar el funcionamiento político, social y económico. Esta categoría, que se pensó para Europa, tiene su lógica para el sistema-mundo, pero con una historización particular según las regiones. En el caso latinoamericano, la confesionalización religiosa no operó como un proceso homogéneo ni rígido, sino que incorporó, resignificó y toleró determinadas prácticas y expresiones locales —como santos, imágenes, votos religiosos, modalidades de conversión y dispositivos educativos— en la medida en que no entraran en contradicción abierta con la ortodoxia católica. En este sentido, la plasticidad del catolicismo moderno constituye una dimensión constitutiva de la confesionalización misma, en tanto estrategia de disciplinamiento y control social capaz de articular universalismo doctrinal y adaptaciones locales (Palomo, 2016:77-78).

Desde una perspectiva de larga duración puede observarse que la confesionalización religiosa fue un proyecto de escala global que se implementó en diferentes territorios de Asia, África y América desde el siglo XV hasta el presente, y cuyos objetivos, como forma de violencia múltiple, han sido el adoctrinamiento católico y la homogeneización de la vida política, social y económica (Palomo, 2016:79-80), lo cual ha tenido su correlato con los poderes hegemónicos según cada época histórica: holandés, británico y estadounidense (Arrighi, 2015).

Desde el siglo XV, la confesionalización religiosa estableció “los límites entre comportamientos tolerables e intolerables” (Movellán, 2010:270) en lo que refiere al sexo, festejos populares y juegos de azar, entre otros. La Iglesia se encuadró en una perspectiva que está en sintonía con la autoridad policial: la vida social es controlada en todos sus ámbitos con el objetivo de generar en los sujetos autocensuras y autocontroles. Es más, “a cada *desviación* corresponde un protocolo disciplinario, como a cada patología diagnosticada se establece un tratamiento” (Movellán, 2010:273, *itálicas del autor*).

La confesionalización religiosa es un ejercicio de poder que “implica una probabilidad de imposición de la voluntad de quién lo ejerce, independientemente de las resistencias con que se encuentre” (Movellán, 2010:264). Como metodología fue eficaz tanto para la Iglesia como para el Estado (colonial y moderno) en cuanto a las formas de concebir el espacio, el tiempo, la memoria, la apropiación del lenguaje y que, en algunas regiones como Iberoamérica, llegó a combinar expresiones indígenas como el caso mexicano.

Durante el transcurso del orden colonial hasta la formación de estados-modernos, la confesionalización religiosa fue:

una práctica más opresora y hostil, base de poder en que se establecieron las formas de sujeción y los esquemas de conocimiento (...). [En el orden colonial] tenemos la creación de un discurso centrado en la sexualidad y los apetitos carnales, y *sobre el cual giraban el poder y el conocimiento* (Gruzinski, 1984:105, *itálicas mías*).

La confesionalización religiosa requiere la atención de diversas ciencias humanas porque se trató de una técnica psicológica de persuasión, para subvertir los valores políticos y culturales de pueblos indígenas mediante la transferencia de significados cristianos como el pecado y el libre albedrío (Lavrin *et al*, 1984:22). Desde el Concilio de Trento (1545-1563) las misiones religiosas aplicaron la confesionalización religiosa no solo como un objetivo espiritual, sino como dispositivo de disciplinamiento sexual y de individualización para deteriorar los lazos sociales indígenas.

Las múltiples violencias de la confesionalización religiosa se legitimaron, en principio, a partir de querer salvar las ‘almas’ de los indígenas por tener una cosmovisión antagonica a la del dios cristiano. Ese relato fundante posibilitó la desterritorialización y la reubicación del tejido social indígena. También implicó una incursión psicológica (mental) de saber qué pensaban los indígenas (penitentes), siendo obligados a recordar, memorizar, saber los pecados y, de este modo, se analizaban acciones del pasado de forma individual a través de una ética cristiana.

A su vez, la confesionalización religiosa impuso un sistema de valores con pretensión de universalidad que no dejaba margen para la improvisación. La vida indígena era controlada por misioneros religiosos al punto de que cada hombre, mujer y niño debía confesar sus sueños, ordenar sus pensamientos y relatar sus pecados. Como en las ‘cazas de brujas’ que se realizaron por toda Europa durante los siglos XVI y XVIII, en América Latina, la formación estatal moderna contó con el poder eclesiástico para desarrollar una serie de violencias hacia “todo aquel conjunto de prácticas y rituales mágicos, que durante siglos habían estado presentes en las sociedades [indígenas] (...) y que estaban enraizados en las antiguas tradiciones paganas relacionadas con los ciclos y los fenómenos de la naturaleza” (Arcuri, 2021:69).

La combinación del poder eclesiástico con el poder estatal (colonial y moderno) implicó beneficios para ambas instituciones durante siglos. En la modernidad latinoamericana la confesionalización religiosa posibilitó el desarrollo de identidades nacionales, el control de territorio, la occidentalización y docilización⁴ de indígenas para ser utilizados como fuerzas de trabajos en diferentes unidades de producción económica.

Por último, quiero aclarar que la confesionalización religiosa no fue un ejercicio de disciplinamiento homogéneo. Expuesto brevemente y a modo de ejemplo histórico-concreto⁵ en Tierra del Fuego (Argentina y Chile) los salesianos establecieron una confesionalización desde ‘*arriba*’ que implicó la creación de misiones reduccionales como “Nuestra Señora de la Candelaria” (Río Grande, Argentina) y “San Rafael” (Isla Dawson, Chile) y el apoyo de autoridades estatales-locales para la evangelización, educación e incorporación del indígena al trabajo estanciero. Por otro lado, en el Valle de Sibundoy (Putumayo, Colombia) predominó la confesionalización desde ‘*abajo*’ que se caracterizó por misiones capuchinas itinerantes, populares y catequesis homilética, con una mayor resistencia indígena al contacto occidental.

La producción económica de la confesionalización religiosa

Las sociedades latinoamericanas constituyeron la producción del orden colonial y poscolonial a partir de una serie de cinco matrices sociales que han sido objeto de investigación por Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (2012 y 2016). En principio quiero destacar aquellas que se corresponden “con sendas de unidades de producción económica establecidas durante la dominación colonial: la plantación con trabajo esclavista, la hacienda con trabajo semiservil y la estancia con trabajo asalariado” (Ansaldi y Giordano, 2012:105-

⁴ La docilización (Foucault, 2014:229) puede entenderse como el resultado de los mecanismos de disciplinamiento católico. Se trata de la incorporación de la confesionalización en el tejido social indígena — tanto a nivel individual como colectivo— con el fin de legitimar en los cuerpos una serie de conductas, hábitos y saberes cristianos y occidentales. En este proceso descuella el poder simbólico de la Iglesia Católica, ejercido a través de discursos capaces de generar consenso y/o coacción dentro de las poblaciones indígenas. Bastaba, en ocasiones, con que un misionero enseñara los preceptos básicos del catolicismo a un indígena para que este los reprodujera e influyera en el resto de la comunidad.

⁵ Trabajo de investigación en curso como tesis para la obtención del título de grado en Magíster de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

106). Ambos científicos sociales han tenido presente que la configuración de estas matrices sociales tuvo, en algunos casos, coexistencia temporal⁶ y espacial;⁷ aunque en mayor grado el radio de operaciones fue diferente. Asimismo, en los tres casos fungieron como espacios “de control social, político y cultural” (Ansaldi y Giordano, 2012:105).

En todos los casos, modelaron las sociedades latinoamericanas en tanto fueron productoras de una formación económica-social donde rápidamente podemos asociar “la *hacienda* con la *díada* (y la contradicción) *hacendado-terrateniente/campesino-indígena*, al invocar la *plantación* imaginamos la dialéctica entre *plantador blanco-esclavista* y *trabajador negro-africano-esclavo* [e indígena]. En la *estancia*, la contradicción básica se expresaba en el binomio *estanciero/trabajador (jornalero, peón)*” (Ansaldi y Giordano, 2012:115).

Ahora bien, el núcleo duro de estas matrices sociales está dado por la propiedad latifundista de la tierra y la explotación de indígenas como fuerza de trabajo con mayor o menor grado, pero fue un *continuum* aun cuando fueran diferentes las relaciones de producción. En este sentido me interesa analizar a las *comunidades indígenas* (presente desde el siglo XVI hasta la actualidad, aunque me limitaré hasta los primeros lustros del siglo XX) como el resultado “de un juego dialéctico entre los intereses de los conquistadores y la resistencia de los conquistados” (Matos Mar, 1995:182-183). Es más, los indígenas fueron resultados durante el orden colonial de una serie de dispositivos de poder, control y seguridad que garantizaba el mantenimiento de la plantación, la hacienda y la estancia en todos los campos. En materia económica, aseguró la fuerza de trabajo y provisión de alimentos, en lo político afirmó configuraciones jurídicas funcionales al poder colonial y estatal-moderno para la posesión de territorios, diferentes formas de tutelaje indígena para el trabajo y servicios en el ámbito público y privado. Y como si fuese poco, la reubicación de los indígenas en sistemas reduccionales controlados por órdenes religiosas. En cuanto a lo social, descuella la relación asimétrica de poder y dominación de los conquistadores hacia los indígenas donde se ejercieron diferentes tipos de violencia que fueron desde lo físico, directo y simbólico.

En cuanto a lo ideológico, la producción económica de la confesionalización religiosa, al igual que las mencionadas anteriormente, ha sido moldeadora de sociedades en América Latina desde fines del siglo XV hasta la actualidad, aunque me limitaré hasta 1930. Dispuesto a explorar esta variable sostengo que la plantación, hacienda y estancia son interdependientes de las comunidades originarias y de la confesionalización religiosa. Por un lado, por disponer de fuerza de trabajo en los latifundios y desarrollar diferentes niveles de mercados. Por otro, la confesionalización proveyó una malla de poderes en espacios concretos donde reubicaron pueblos indígenas y la aplicación de la docilización como método por excelencia para el

⁶ La plantación se desarrolló desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, la hacienda desde mediados del siglo XVI hasta 1960 y, por último, la estancia que se conformó en el siglo XVIII y perdura hasta la actualidad. (Ansaldi y Giordano, 2012, p.106).

⁷ Recomendando una lectura del capítulo 2 de *América Latina. La construcción del orden... (tomo I)* de Ansaldi y Giordano para una adecuada descripción y análisis de las situaciones geográficas donde se constituyeron estas tres matrices sociales y ciertos indicadores tenidos en cuenta por los colonizadores para evaluar las condiciones de aplicabilidad a las unidades de producción como las condiciones físicas del territorio, decisiones políticas, concentración demográfica indígena para ser utilizada como fuerza de trabajo.

disciplinamiento de los pueblos indígenas, para que fuesen una serie de cuerpos funcionales, productivos, al orden colonial y, posteriormente, al orden estatal-moderno.

En rigor, la producción económica de la confesionalización religiosa se caracterizó por “desgarrar” la vida social de los indígenas en todas las materias de la sociedad y proponer una definición de la realidad que se fue imponiendo a diferentes ritmos temporales, con mayor o menor grado de resistencia indígena. Fue una lógica de funcionamiento común desde 1492 hasta 1930 que la confesionalización estableció como un monopolio de idolatría mediante un *continuum* de larga duración que aseguró la durabilidad y continuidad de la plantación, hacienda y estancia hasta 1930. La producción económica de la confesionalización, entonces, se caracterizó por haber producido *cuerpos dóciles* funcionales al sistema colonial, mercantil e industrial en América Latina. Me refiero a que los catolicismos en determinado tiempo y espacio han sabido reglamentar la vida social indígena desde la mañana hasta la noche mediante diferentes formas de disciplinamiento para indicar cuándo trabajar, cuándo descansar, qué tipo de alimentación deben comer, qué vestimentas deben utilizar, qué sistemas de cultos deben aceptar y cuáles rechazar, solo por mencionar algunos ejemplos.

Ahora bien, considero que la ‘piedra angular’ de la economía cristiana fue el control sexual tanto en hombres como mujeres. Durante el orden colonial el disciplinamiento de los cuerpos fue una actividad inquisitorial y jurídica que se fundamentó en el honor de las personas. Se trató, en caso del hombre en el cuidado familiar y en la mujer de asegurar la virginidad. De hecho, “en tiempos de la colonia, la doncella era distinta a la soltera. La primera era virgen; la última, no” (Lavrin *et al*, 1984:24). Este ejemplo es uno de tantos que quedaron registrados en manuales eclesiásticos como un parámetro de posición social.

El disciplinamiento y control sexual tuvo mayor atención por parte de los misioneros religiosos hacia las mujeres. La explicación de ello reside en que la mujer indígena encarna el peligro de la tentación y el pecado ante lo cual deben ser educadas en las misiones religiosas desde edad temprana para aprender los preceptos cristianos y occidentales que establecía, entre tantos, la subordinación hacia el hombre.

Como se mencionó, la educación religiosa fue un papel fortísimo para asegurar y conservar la economía cristiana debido a que las familias indígenas debían entregar a sus hijos/as a las misiones religiosas. Para el caso de las misiones franciscanas en el Chaco, la antropóloga Isabelle Combès refiere que “a partir de los 7 años de edad para que asistan, respectivamente, a las escuelas de varones y a las de niñas” (2024:193). Esta misma lógica fue puesta en práctica por la orden capuchina y la congregación salesiana. En todo caso, lo que se trata es de percibir que la sujeción fue por partida doble: género y etnia.

Ahora bien, el énfasis religioso estuvo puesto en las niñas como proyecto a largo plazo porque los misioneros consideraron que si recibían las enseñanzas cristianas podrían socializarlas cuando sean madres a sus hijos y esposo, realizando así, una conversión total en cada grupo familiar. Dicho en el buen castellano, la mujer aseguró el sostenimiento de las misiones religiosas y de las unidades de producción económica como la estancia y plantación al reproducir la fuerza de trabajo.

La mujer es un objeto de discurso religioso en el que se reafirmó el papel del hombre dentro de la misión religiosa y la sociedad. En las órdenes religiosas se enseñaba que había dos pecados gravísimos para las mujeres: 1) las relaciones sexuales antes del casamiento o por fuera de aquel. 2) La desobediencia del papel asignado dentro de la familia (hija o esposa subordinada al hombre, reproducción sexual de la fuerza de trabajo, cuidado y alimentación de hijos/as y el esposo). La presunción de algunos de estos pecados fue desigualdad en cuanto a si los ‘desvíos de conducta’ los cometía un hombre o una mujer, siendo más grave para esta última. En los manuales salesianos y capuchinos hay toda una instrucción de cómo las mujeres deben vestirse, peinarse, adornarse honestamente, ser sumisas ante los hombres.

Así, las órdenes religiosas desplegaron una serie de normas para reprimir los ‘placeres de la carne’ (Foucault, 2019) entre hombres y mujeres indígenas que tenían por costumbre la poligamia. La acción moralizadora de los religiosos fue la vigilancia de cada detalle que pudiese atentar contra la decencia de los cuerpos.

La domesticación del cuerpo femenino está expresada en el trabajo cotidiano, normas sexuales, alianzas matrimoniales y prácticas culturales. Tanto en las misiones capuchinas como salesianas el cuerpo de mujeres indígenas fue el primer territorio a ser conquistado. La occidentalización y docilización hacia las mujeres indígenas a través de saberes y prácticas occidentales fue el punto de partida para abarcar todas las dimensiones política-social de los/as indígenas, es decir, controlar los espacios, el cuerpo, el trabajo y los saberes.

Primera etapa: cristianismo ibérico

Cuando Colón llegó a Guanahaní, en las Antillas, en 1492, las diferentes situaciones de violencias estuvieron marcadas por acciones de hombres con arcabuces, pero también con la cruz católica. Para los religiosos del Viejo Continente, el pecado estaba presente en todas las áreas societales indígenas: en sacrificios humanos, prácticas antropófagas, divinización de eventos naturales, el canto y la danza. Los misioneros identificaron esas prácticas como diabólicas y que, por lo tanto, hombres y mujeres indígenas eran infieles. Para ser más preciso, el jesuita José de Acosta afirmó que el diablo se había refugiado en América, otros religiosos continuaron afirmando que indígenas no tenían ley ni rey porque no sabían pronunciar las letras f, l y r (Vainfas, 2022:31-34).

En esta primera etapa es más notable, más evidente, la violencia católica a partir del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición que desde el siglo XVI comenzó a perseguir y condenar a hombres y mujeres que no siguiesen los hábitos cristianos. La Inquisición fue una herramienta fortísima de la confesión religiosa para la occidentalización en el Nuevo Mundo. Aunque no es mi interés desarrollar eso ahora lo traigo a colación porque para sentenciar a una persona y/o pueblo, establecer los parámetros de cada pecado, la búsqueda de salvación, la docilización, etc., fue necesario el papel de las ideas teológicas y filosóficas europeas.

Así, no es de extrañar que las primeras imprentas en América Latina hayan sido promovidas por órdenes religiosas como la jesuita que inició en 1561 en México para la difusión de obras filosóficas en los colegios religiosos. El propósito católico en *Nuestra*

América fue la difusión de ciertos libros religiosos traducidos “en lengua local” que aceleraron la circulación de textos e ideas para la colonización indígena (Gruzinski, 2020:76). El sentido de traducir libros a una región específica es domesticar a las lenguas locales y continuar en el avance hacia otras áreas de la vida social.

Las descripciones de misioneros y viajeros religiosos de Francia, Holanda ya sean jesuitas, salesianos, capuchinos, en las primeras crónicas del orden colonial construyeron una alteridad de lo latinoamericano respecto a lo europeo. Se trató de establecer mediante ‘la fe’ los parámetros de la condición humana: *la civilización y la barbarie*. De esta forma se comprende que “la institución de las aldeas misioneras es la solución para poder impartir la educación necesaria y, posteriormente, pasar a la conversión” (Montero, 2006:120).

Desde el siglo XVI hasta el XIX, los misioneros religiosos crean conocimientos e interpretaciones que están sometidos a propósitos políticos y eclesiásticos donde la intención era borrar lo que ellos consideraban paganismo e idolatría (Gruzinski, 2020:188). Asimismo, “los expertos de la Iglesia desempeñan un papel fundamental en el arraigo local de la sociedad (...). Paralelamente a la construcción de iglesias y conventos, a la celebración del culto y de las fiestas, a la apertura de escuelas (...) las investigaciones de los religiosos contribuyen a asentar el dominio de la Iglesia y del rey sobre la nueva cristiandad y, de manera más sutil, participan en la reconstrucción de una memoria.” (Gruzinski, 2020:189). Por último, si durante el orden colonial las misiones religiosas establecieron una alianza entre Dios y el Rey, durante la formación del orden estatal-nacional moderno la lógica mudó a: Iglesia y Estado. Una misma lógica que se historizó de maneras diferentes a través del tiempo y espacio en América Latina.

Segunda etapa: el poder confesional durante la dominación oligárquica (1870-1930)

La construcción del orden estatal-moderno en América Latina estuvo precedida por el proceso independentista que data desde el siglo XVIII y donde la ‘lógica de la guerra’ fue una nota distintiva en las decisiones y acciones políticas. En esta etapa, el catolicismo “debía presentarse como distinto para seguir legitimando y legitimándose en el largo plazo” (Mallimaci, 2015:18). De hecho, lo que hasta hoy (2025) conocemos como Iglesia Católica latinoamericana es resultado de una construcción romana – vaticana, junto a procesos independentistas y consolidación de Estados nacionales, lo que derivó en una estrategia religiosa de combinar creencias de tiempos coloniales, de pueblos indígenas y afroamericanos (Ibidem).

La dominación oligárquica en *Nuestra América* desde una perspectiva cultural fue conservadora al bregar por la secularización, es decir, la eliminación selectiva de ‘lo sagrado’, aquello que remitía al pasado colonial ibérico e indígena. Empero, la estrategia política de la oligarquía para la construcción y conservación del nuevo orden implicaba la utilización de símbolos religiosos para las naciones. Es decir, la política latinoamericana moderna pretendió establecer la conservación del orden mediante la tradición religiosa y la difusión del miedo

de un “otro” (indígena, musulmán, judío, comunista, etc.). Para ser más claro, la religión es un instrumento de imaginarios nacionales.

Por otra parte, quiero hacer énfasis en que la modernidad latinoamericana fue diferente a otras regiones del sistema-mundo capitalista. La mixtura moderna en *Nuestra América* puede observarse en la construcción del estado-nación donde la legitimación del poder fue una amalgama de republicanismo, liberalismo “con concepciones católicas híbridas, sin que hubiera retornos a las monarquías ni a los derechos divinos” (Mallimacci, 20015:26). La legitimación del poder cristiano fue un *continuum* en el pasaje del orden colonial al moderno donde sacerdotes participaron en los procesos independentistas. Por mencionar un ejemplo (Mallimacci, 2015:23), en Argentina, un caso notable fue la presencia de religiosos en la Primera Junta de Gobierno (1810) y luego sacerdotes electos para la declaración de la Independencia (1816).

Durante el siglo XIX es necesario tener presente la distinción entre “*secularización* como proceso cultural de diferenciación de esferas, pluralización, recomposición y autonomía de las creencias religiosas, y la *laicización* como proceso político y estatal de autonomía en la relación de poder entre actores estatales, sociedad civil y grupos religiosos” (Mallimacci, 20015:27, *italica del autor*). Asimismo, la relación entre religión y nación debe ser entendida a partir de coyunturas históricas donde han operado alianzas, conflictos, cuando no, algunas distancias en el plano político y social. De ello da cuenta, con el papa Pío IX y la *Syllabus*,⁸ desde fines del siglo XIX, por mencionar un ejemplo.

Ahora bien, la adhesión del catolicismo a la nación tuvo un propósito de ‘sobrevivencia’, de saber leer los acontecimientos y coyunturas del siglo XIX latinoamericano donde finaliza la legitimidad del derecho divino. Al subordinarse a la lógica estatal-moderna, podría el cristianismo católico continuar con su pretensión de ‘universalidad’ constituyendo al Papa como soberano. Bien lo explica Fortunato Mallimaci, “Religión y nación participan de los avatares de la legitimidad [de una forma de Estado]” (2017:17) y esto es posible porque tienen la capacidad de constituir imaginarios, conductas, hábitos, en síntesis, formas de concebir el orden social.

En *Nuestra América*, el siglo XIX, está condensado por la presencia de liberales (progreso y modernidad) y conservadores (catolicismo y tradicionalismo) que debatían acerca de las relaciones sociales, políticas y culturales que debía haber entre la Iglesia Católica y las naciones latinoamericanas. Cuestión no menor cuando se proponía la formación de un orden estatal-moderno, laico y secular. Los límites sociales y culturales de la sociedad estatal-moderna continuaron siendo fijados por la Iglesia Católica a partir de la confesionalización donde se estudiaba “la naturaleza de las debilidades humanas y establecían los límites entre lo permisible y lo reprobado” (Lavrin *et al*, 1984:58). Para ello, hay que controlar el cuerpo de

⁸ En 1864, el Papa Pío IX estableció en *Syllabus* “los principales errores de nuestros tiempos”, concluyendo que el “pontífice romano puede y debe reconciliarse y ceder ante el progreso, el liberalismo y la civilización moderna”, la Iglesia está en situación de tener que renegociar su relación con el espacio, el tiempo y la autoridad permanente. (Mallimaci *et al.*, 2017:27).

hombres y mujeres, siendo la confesionalización religiosa el mecanismo de ‘purificación’ de las acciones realizadas y la redención mediante la penitencia.

La combinación del poder eclesiástico y el poder estatal oligárquico

Concibo el concepto de oligarquía “como una forma histórica de dominación política de clase, caracterizada por la concentración del poder en una minoría y la exclusión de la mayoría de la sociedad de los mecanismos de decisión política” (Ansaldi y Giordano, 2016:465). La dominación oligárquica en *términos políticos* fue predominante en América Latina durante 1880-1930/1940, aunque siguen prevaleciendo hasta el presente en cuanto dimensión social (Ansaldi y Giordano, 2016:510).

Las oligarquías latinoamericanas hicieron de la democracia un falso enunciado, mera apariencia política y jurídica con un contenido de poder concentrado en un grupo minúsculo de personas que excluía al resto de la población con mecanismos de control verticalistas, autoritarios y paternalistas. Por ello, la ficción democrática se explica en las sociedades latinoamericanas al observar que la “mayoría de dominados o subalternos [estaban] carentes de ciudadanía, por tanto, excluidos, [y una] minoría de (varones) dominantes con calidad de ciudadanos, por ende, incluidos o integrados” (Ansaldi y Giordano, 2012:469).

Por otra parte, las oligarquías latinoamericanas presentaron un contenido racista, ya sea con el justificativo de construir un Estado moderno, una ciudad de origen europeo y/o el desprecio a los indígenas, negros y pobres. Para el oligarca, el orgullo de la ciudadanía nacional era ser blanco y portador de una cultura europea (Ansaldi y Funes, 2004). Esta forma de Estado no estuvo exenta de un Estado racial durante la dominación oligárquica. Aquí se comprende que la autoridad política-jurídica es “la forma por excelencia de la violencia simbólica legítima cuyo monopolio pertenece al Estado y que puede servirse del ejercicio de la fuerza física” (Bourdieu, 2000:167-168).

Ahora bien, la combinación de poderes estatales y eclesiásticos fue el ejercicio de múltiples violencias hacia los indígenas. La violencia simbólica es un ‘trampolín’ a la violencia física y directa, es decir, “no hay nunca violencia física sin una dimensión psicológica; esta es, por otra parte, la que confiere a la violencia su significado político” (Braud, 2006:17). La violencia estatal oligárquica y eclesiástica fue dirigido hacia un colectivo preciso: comunidades indígenas. Hombres, mujeres y niños indígenas fueron apartados de sus familias, desplazados de sus territorios, de sus unidades domésticas, de su cosmovisión para ser torturados y/o asesinados por el Ejército, relocalizados en misiones religiosas y obligados a incorporar hábitos católicos como también occidentales respecto a las formas de vida social. Asimismo, en documentos salesianos y capuchinos quedó registrado cómo familias oligárquicas mantenían a indígenas en sus casas como esposas y trabajadoras/es en latifundios.

Por ello, considero que, en las regiones de análisis, los Estados delegaron una autoridad política, social y económica a las misiones religiosas tanto en el control del territorio, la

seguridad y la población indígena. Aquí es interesante el concepto de gubernamentalidad de Michel Foucault al que alude de la siguiente manera:

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (2006:136).

A los efectos de la investigación en curso, no puede soslayarse la importancia que tuvieron las órdenes religiosas para la consolidación y conservación del nuevo orden estatal-moderno. Tanto salesianos como capuchinos fueron “las puntas de lanzas de la penetración colonizadora en los territorios ocupados por las poblaciones no sometidas” (Combès, 2024:185). La gubernamentalidad religiosa no solo se caracterizó por establecer el flujo de personas, capitales y recursos; la delimitación de espacios, sino que también favoreció la distinción entre ciudadanos y no-ciudadanos a partir de fronteras como: sexo/género, raza/etnicidad, clase y nacionalidad.

Como se mencionó anteriormente, las órdenes religiosas significaron la imposición de una ‘doctrina católica y laboral’ que alteró -al punto de destruir- el orden cultural indígena. Los archivos religiosos dan cuenta que si algún grupo indígena llegaba a la misión era por una cuestión de mera sobrevivencia frente a la “explotación y los malos tratos de los colonos criollos, (...) encontrar socorro en periodos de hambre o sequía” (Combès, 2024:187). Aquí hay que prestar atención a la combinación de poderes eclesiásticos y estatales porque los religiosos lograban reunir a miles de indígenas siendo un instrumento prioritario para el dominio oligárquico y también más eficaz que otros métodos como fortines y/o colonias en la frontera (Combès, 2024:187). Por otro lado, los salesianos y capuchinos establecen acuerdos con el Estado oligárquico al considerar que ellos logran:

transformar a los indígenas en «hombres útiles a sí mismos», y afirman que «de rudos y bárbaros salvajes que hacían y hacen temblar y desfallecer de miedo a los vecinos mestizos, [los] pueden transformar en hombres racionales, artesanos, útiles a la Iglesia y al Estado» (Combès, 2024:187).

A cambio de ello, los religiosos obtienen concesiones de territorios que eran considerados por el Estado oligárquico como ‘infértiles y/o vacíos’ pero que a su vez lograban intensificar la colonización en la región patagónica y amazónica. A esta cuestión también debe sumarse que los extensos territorios que poseyeron salesianos y capuchinos hicieron que se dedicaran a negocios comerciales a partir de establecer estancias y/o plantaciones dentro de las misiones católicas siendo también complementadas con otras actividades (artesanales, aserraderos e inclusive militares).

Colofón

Las políticas católicas tuvieron como eje central la sedentarización de la vida indígena a partir de las misiones reduccionales y/o itinerantes, esto posibilitaba que hombres y mujeres pudiesen aprender los valores cristianos y occidentales como primer paso a la conversión católica. Esta práctica impuesta por los religiosos fue diferente en *Nuestra América* debido a que los misioneros debieron prestar atención a la configuración territorial y la vida social de cada pueblo indígena que estableció mayores o menos grados de resistencia a la confesionalización religiosa. Esta práctica religiosa, además, implicó que los/as indígenas abandonasen (obligada y/o voluntariamente) las actividades de caza, recolección y pesca; siendo suplido por la matriz productiva estanciera y de plantación en las misiones religiosas.

Durante el siglo XIX se renovó la presencia de órdenes religiosas en *Nuestra América*, fortalecidas, además, por la presencia de los Estados nacionales y la Santa Sede que se articularon para la colonización masiva en territorios que antes no habían sido explotados por la lógica del capital. Asimismo, cabe destacar que desde Tierra del Fuego hasta México hay un concepto aglutinador para la diversidad de comunidades originarias y fue el de 'indio'. Durante el período de interés que va desde 1870 a 1930, los y las indígenas fueron subsumidos por el orden estatal-nacional y católico donde ambas instituciones se encargaron de despojar de sus territorios a los indígenas, procurar el reemplazo de sus cosmovisiones por creencias occidentales y cristianas mediante el método de la confesionalización religiosa y otros dispositivos represivos de la dominación oligárquica.

Con todo, en este artículo académico he procurado como aprendiz de cientista social “develar la realidad social disimulada de los mecanismos de la violencia, para decirlo parafraseando a Pierre Bourdieu, en particular los de la violencia simbólica, menos perceptibles a simple vista que los de la violencia física” (Crettiez, 2009:17, citado en Ansaldi y Giordano, 2014:59). En este caso, las violencias del catolicismo en *Nuestra América*.

Referencia bibliográfica

Acosta, Y., Ansaldi, W., Giordano, V., & Soler, L. M. (Coords.). (2015). *América Latina piensa América Latina*. Buenos Aires, CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/>

Ansaldi, W. y Giordano, V. (2014). *América Latina. Tiempos de violencias*. Buenos Aires: Ariel.

Ansaldi, W. y Giordano, V. (2012 y 2016). *América Latina La construcción del orden*. Tomo I y II. Buenos Aires: Ariel.

Ansaldi, W. (2017). ¿Clase social o categoría política? Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina. *Revista electrónica de Estudios Latinoamericanos*. 15, (60), pp.39-47.

Ansaldi, W. y Funes, P. (2004). Cuestión de piel: racismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano. En: *Calidoscopio latinoamericano: imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires. Ariel.

Arrighi, G. (2015). *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid. Akal.

- Arcuri, A. (2021). Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665). Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Bagú, Sergio (1975): Tiempo, realidad social y conocimiento. Buenos Aires, editorial Siglo XXI.
- Beozzo, José Oscar (1978). L'évangélisation en Amérique latine à la lumière de son histoire. *Lumen Vitae*, Bruxelles, v. XXXIII, n. 2.
- Braud, P. (2006). *Violencias políticas*, Madrid, Alianza.
- Bourdieu, P. (2000). Poder, derecho y clases sociales. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Combès, I. (2024). Las hijas de Eva: la misión franciscana en clave femenina. *Boletín Americanista*, LXXIV, 2/89, pp.185-205.
- Foucault, M. (2006). Seguridad, territorio, población. México, editorial siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). Historia de la sexualidad. La voluntad del saber. Buenos Aires, editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). Historia de la sexualidad. Las confesiones de la carne. Buenos Aires, editorial Siglo XXI.
- Gallino, L. (1995). Diccionario de Sociología. México, Siglo XXI.
- Gruzinski, S. (1984). Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII. En Lavrin, A.(coord.) (1984). Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII. México, Editorial Grijalbo.
- Gruzinski, S. (2020). Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lavrin, A. (coord.) (1984). Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII. México, Editorial Grijalbo.
- Leone, Miguel (2022). En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Maldavsky, A. (2014). Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). Publicado en: *Revista Histórica XXXVIII*. 2, 2014, pp.71-109.
- Mallimaci, F. (2015). El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Mallimaci, F., Donatello, L., Pinto, J. (2017). Nacionalismos, religiones y globalización. Buenos Aires, Biblos.
- Mallimaci, F (2024): Catolicismos, sociedad y modernidades en América Latina: textos reunidos de Fortunato Mallimaci 1988-2014. Buenos Aires, Editorial CLACSO.
- Matos Mar, J. (1995). Comunidades indígenas del área andina. En: José Matos Mar (comp.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP Ediciones. 2ª. edición.
- Montero, P. (2006): Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo, Globo.
- Movellán, T. (2010). Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas. Publicado en: *Revista de Historia Social y de las mentalidades*. Vol.14, N°2, 2010, pp.263-295.
- Palomo, F. (2016). Confesionalización. Publicado en: *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. España: Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions: José Luis Beltrán, Bernat Hernández y Doris Moreno Editores.
- Roux, Rodolfo (2014). La romanización de la Iglesia Católica en América Latina: una estrategia de larga duración. Publicado en: *Pro-posicoes*, V.25, N°1 (73), pp.31-54.

Schmidt, P. (2007). Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización. En Kohut, Karl y Torales Pacheco, María Cristina, eds. *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid: Vervuert/ Iberoamericana, 2007.

Sztompka, P. (1995). *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza Editorial.

Vainfas, R. (2022). A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras.

Vallier, Iván (1970): Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Buenos Aires, Editorial Amorrortu.