LA PARROQUIA ANDINA:
microhistoria y cultura material
Carangas y Altos de Arica,
1720-1820

Dissertation

Zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der
Fakultät für Geisteswissenschaften der
Universität Hamburg

im Promotionsfach Mittlere und Neuere Geschichte

vorgelegt von
Camila Mardones Bravo

Hamburg
2022

1. Gutachterin: Prof. Dr. Astrid Windus
2. Gutachterin: Prof. Dr. Margit Kern
3. Gutachter: Prof. Dr. Jorge Hidalgo Lehuedé
Vorsitzender der Prüfungskomission: Prof. Dr. Ulrich Mücke
Datum der Disputation: 08.11.2023

Índice general

Índice de imágenes..... 5
Índice de tablas..... 7
1. Introducción: religión local en los estudios andinos..... 9
Estado del arte y nociones claves..... 9
Problema y planteamiento de la investigación..... 15
Propuesta metodológica..... 18
Fuentes de este estudio..... 26
Contexto histórico..... 29
Estructura de la tesis..... 30
Agradecimiento..... 34

Sección I. Espacio parroquial: jurisdicción, territorio, institucionalidad 32
2. Territorio andino bajo jurisdicción eclesiástica..... 32
2.1. *Civitas* cristiana: reducciones y doctrinas..... 32
2.2. Territorio y población en los casos de estudio..... 36
Parroquias de Carangas..... 36
Parroquias de los Altos de Arica..... 41
Perspectiva comparada inicial..... 46
3. Paisajes y pleitos: topografía sagrada, recursos naturales y litigios en las parroquias..... 52
3.1. Mojones en Carangas..... 53
3.2. Curahuara de Carangas, población y topografía sagrada..... 60
3.3. Forasteros de San Miguel Marka, viceparroquia de Corquemarca..... 64
3.4. Puna y valles: periferia y recursos en los Altos de Arica..... 67
3.5. Figuras del capítulo 3..... 72
4. Cabeceras y anexos: reproducción y jerarquización del espacio parroquial..... 76
4.1. Proliferación e institucionalización de capillas..... 76
Anexos en la Provincia de Carangas, perspectiva general..... 81
Nuevo anexos en Andamarca, 1768-1807..... 85
Proliferación de capillas en Curahuara de Carangas, siglo XIX..... 89
4.2. Jerarquías parroquiales..... 94
Huachacalla y el Asiento del Espíritu Santo de Carangas..... 94
Los Altos de Arica: disputas y división, s. XVIII..... 97
4.3. Figuras del capítulo 4..... 105
5. Economía parroquial: tributo, sínodo, obvenciones, limosnas y regulación arancelaria..... 109
5.1. Panorama tributario general de las parroquias..... 109
5.2. Las rentas eclesiásticas..... 114
5.3. Tributo y conflicto social: desde el proyecto de reforma tributaria de Carangas, de 1768, hasta las capitulaciones e indultos de 1781-1782..... 124
5.4. Arancel eclesiástico y economía funeraria..... 132

Sección II. Las iglesias: arquitectura y cultura material 143
6. Construcción y constructores..... 143
6.1. Reedificación de la iglesia de San Juan de Corque, s. XVIII..... 145
6.2. Constructores de las iglesias..... 151
Trabajadores calificados en el sur andino..... 151
Participación de la comunidad..... 159
6.3. Figuras del capítulo 6..... 164
7. El templo exterior e interior: expansión y representación del espacio sagrado..... 167
7.1. Expansión del espacio sagrado..... 167
Prácticas funerarias en los atrios..... 169
Campanarios y paisajes..... 174
7.2. Figuras del capítulo 7.1..... 177
7.3. El "cuerpo de la iglesia": pintura mural en las parroquias..... 183
Registros y arquitectura: la pintura mural como componente estructural del espacio sagrado..... 183
La representación arquitectónica en Santiago de Curahuara de Carangas..... 188

Programas murales divergentes en la parroquia de Belén 193
Florestas en la parroquia de Andamarca 198
7.4. Figuras del capítulo 7.3 204
8. Cultura material en el espacio religioso 215
8.1. Del ritual al gabinete híbrido 215
Vino, cera y aceite, bienes de consumo ritual 215
Los objetos: sacralidad y familiaridad 218
Materiales, rutas, mezclas 221
8.2. Inversión parroquial: agencia, valor, relaciones de poder 227
Devotos, cofradías, comunidad 227
Los párrocos como donantes 231
Libros litúrgicos: tecnologías de catequización 237
8.3. Figuras del capítulo 8 241

Sección III. Sociedad parroquial 244
9. De pongos a cantores: la comunidad al servicio de la parroquia 244
9.1. *Pongos, mitanis, guatacos*: entre el servicio parroquial y el servicio personal 244
9.2. Cantores y redes sociales en las parroquias de Carangas 250
Cantores de Andamarca 256
Cantores de Huachacalla 261
Música y decoro 265
9.3. Figuras del capítulo 9 268
10. Mayordomos y alféreces: autoridades del culto y la fiesta 272
10.1. Estructura de las "cofradías" andinas: ayllus, mayordomías, alferazgos 275
10.2. Las "cofradías" en las fuentes parroquiales 284
Cofradías de los Altos de Arica: institucionalidad y tierras 284
Cofradías de Corquemarca y su desarticulación 293
10.3. Cargos y sociedad en Huachacalla (1772-1810): fuentes judiciales, tributarias y visuales 298
Mayordomos y alféreces entre dos querellas 298
Tica Belén, un santuario con murales 302
Dos esbozos biográficos: ejercicio de reconstrucción de vidas 304
10.4. Figuras del capítulo 10 310
11. Fiestas y calendarios 314
11.1. Tiempo sagrado y espacio de transgresión: promoción, regulación y limitación de las fiestas 315
11.2. Devociones y fiestas. Desafíos metodológicos y panorama analítico en los casos de estudio 322
11.3. Calendarios étnicos: ciclos de producción, fiestas, conflictos 330
Época fría: de marzo a julio. Cuaresma, Semana santa y las fiestas patronales de invierno 331
Época seca: agosto a octubre. Grandes fiestas antes de la siembra 339
Época de lluvias: noviembre a febrero. Transculturalidad y conflictos. 343
11.4. Figuras del capítulo 11 354
12. Resumen y conclusiones 358
Fuentes de archivos 365
Fuentes impresas 366
Bibliografía 369
Sitios de internet 383
Anexos 384
a) Kurzfassung der Ergebnisse 384
b) Summary of the Results 386
c) Aus der Dissertation hervorgegangene Vorveröffentlichungen 387
Eidesstattliche Versicherung 388

Índice de imágenes

N°	Título	Página
1.1.	Mapa con las parroquias de Carangas y de los Altos de Arica.	16
1.2.	Escena de confesión. Detalle pintura mural en la Natividad de Parinacota.	20
1.3.	Escena de iglesia con confesión. Detalle pintura mural en San Andrés de Pachama.	20
1.4.	Púlpito de San Juan de Corque.	26
3.1.	"Amojonadores de este reino" y "Governador de los caminos reales", Guaman Poma de Ayala, ca. 1615.	72
3.2.	*Chullpas* en la Provincia de Carangas (D'Orbigny, 1844, JCB Library).	72
3.3.	*Chullpa* decorada en Palca (Squier 1877, 243).	72
3.4.	Vista de la iglesia de Chuchulaya, Corque, y *chullpar* al otro lado del río.	73
3.5.	*Juicio final*, Santiago de Curahuara de Carangas, s. XVIII.	73
3.6.	Inscripción en pintura mural, Santiago de Curahuara de Carangas, c. 1777.	73
3.7.	*Chullpar* en Curahuara de Caranga.	74
3.8.	Iglesia de Santa Bárbara. Calvario en el Cerro Thicapana. Vista aérea de Curahuara de Carangas, el Cerro Monterani y bofedales.	74
3.9.	Cordillera Oriental desde el Cerro Monterani / Detalle del *Juicio final*, Santiago de Curahuara de Carangas, c. 1777.	75
3.10.	Iglesia y plaza de San Miguel Marka.	75
4.1.	Capilla de San Bartolomé, Corque. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2017	105
4.2.	Capilla de San José de Anco Cala y Capilla Espíritu de la estancia de Khala Choco.	106
4.3.	Santuario de Copacabana de Andamarca y puerta principal del templo.	106
4.4.	Detalle pintura mural, Santuario de Copacabana de Andamarca, principios del s. XIX.	106
4.5.	Iglesia de Nuestra Señora de la Natividad de Sajama.	107
4.6.	Capilla Virgen de la Candelaria de Rosapata.	107
4.7.	Señor de la Paciencia de Quellhuiri, Iglesia de Santiago de Curahuara de Carangas.	108
4.8.	Mapa parroquia de Codpa (basado en AAA, Arica-Codpa, *Autos…*, 1748).	108
6.1.	*La Virgen traza la planta de la Capilla de Monte Alberna*. Anónimo cuzqueño, s. XVII. Museo Colonial de San Francisco, Chile.	164
6.2.	Iglesia de San Juan de Corque, vista desde el cerro.	164
6.3.	Planta de la iglesia de San Juan de Corque (De Mesa y Gisbert 1997, 91).	164
6.4.	Portadas de ladrillo de San Juan de Corque, s. XVI. Puertas de cedro, ca. 1728-1735.	165
6.5.	Portada Santiago de Andamarca, c. 1723.	165
6.6.	Portada Santiago de Belén, s. XVIII.	165
6.7.	Imágenes vinculadas con los rayos en la pintura mural de Santiago de Curahuara de Carangas: Virgen Soterrana de la Nieva, Santiago Matamoros, Diluvio universal.	166
6.8.	Plano de Santiago de Curahuara de Carangas: restauración de 1984 (cortesía de Carlos Rúa Landa).	166
7.1.	Mapa de Corque: calvarios, iglesias y cementerio.	177
7.2.	Calvarios de Corque.	177
7.3.	Cementerio General de Corque. Fiesta de Todos Santos, 2017.	178
7.4.	Portada de Santiago de Curahuara de Carangas.	178
7.5.	Arcos efímeros en Santiago en Andamarca y Rosapata de Carangas.	179
7.6.	Rosapata de Andamarca: templete y capilla de la misericordia.	179
7.7.	Templetes de las iglesias de Parinacota y Belén de Huachacalla.	179
7.8.	Portada y templete de la iglesia de la Natividad de Sajama.	180
7.9.	Capilla de la misericordia y torre de la Virgen de los Remedios de Lagunas.	180
7.10.	Santuario de Copacabana de Andamarca, atrio, capilla miserere y capillas posas.	180
7.11.	Iglesia Virgen de los Remedios de Lagunas, con muro atrial, capillas posas, capilla miserere, torre, cementerio y plaza. Al fondo, el volcán Sajama y las Payachatas.	181
7.12.	Campanarios exentos.	182
7.13.	Torres monumentales: San Salvador de Sabaya y Santiago de Andamarca.	182
7.14.	Pintura mural en el presbiterio de San Juan de Corque.	204
7.15.	Pintura mural en San Andrés de Pachama, detalles a los pies del templo.	204
7.16.	Pintura mural en Tica Belén de Huachacalla, detalle en el muro de la epístola.	205
7.17.	Vista exterior de Tica Belén de Huachacalla.	205

7.18. Pintura mural en Santiago de Curahuara de Carangas. 206
7.19. Pintura mural en Santiago de Curahuara de Carangas: cielo del presbiterio. 207
7.20. Rastros de pintura mural del siglo XVII, Santiago de Curahuara de Carangas. 207
7.21. Plano de las casas nuevas de Hernán Cortés, en Nueva España, 1528-1535. 207
7.22. Baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas. 208
7.23. Pintura mural en el baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas: *Expulsión del paraíso* y *Matanza de los inocentes*. 208
7.24. Pintura mural en Parinacota. 209
7.25. Pintura mural en Parinacota y Pachama: san Jorge y arcángel Miguel. 210
7.26. Pintura mural en Parinacota y Pachama: decoración floral y cabezas de pumas. 210
7.27. Pintura mural en Parinacota y Pachama: ornamentación fitomórfica. 211
7.28. Pintura mural en Pachama: san Isidro.Chacra de maíz en Pachama. 211
7.29. Pintura mural en Pachama: san Cristóbal y detalle ornamental. 211
7.30. Santuario de Copacabana de Andamarca. 212
7.31. Pintura mural de Copacabana de Andamarca: san Bartolomé y san Agustín. 212
7.32. Arco toral con pintura mural y retablo mayor de Copacabana de Andamarca. 213
7.33. Pintura mural en Rosapata de Andamarca. 214
7.34. Pintura mural en Rosapata de Andamarca: detalles. 214
7.35. Vestigios de pintura mural en Santiago de Andamarca. 214
8.1. Niño Jesús de Huanca, s. XVII. 241
8.2. Niño Manuelito, Sajama. 241
8.3. San José y el niño, San Juan de Corque, s. XVIII. 241
8.4. Puerta del sagrario de San Juan de Corque, s. XVIII. 241
8.5. Nuestra Señora del Rosario, con cura Mariano Pacheco como donante, s. XVIII (Pereira 2019, 247, fig. 67). 242
8.6. Altar Mayor, San Juan de Corque. ¿Finales del siglo XVII? 242
8.7. Arcángel Miguel. San Juan de Corque, s. XVIII. 242
8.8. Virgen Dolorosa con ladrones con cruces calvario. San Juan de Corque, s. XVIII. 242
8.9. Retablo del Nazareno, 1737-1743, San Juan de Corque. 243
8.10. Efigie del Nazareno. San Juan de Corque. 243
8.11. *El Purgatorio*, José López de los Ríos, 1684. Santa Cruz de Carabuco. 243
8.12. Sacra del Lavabo, ca. 1775, Cuzco. Museo de Arte de Lima. 243
9.1. Listados de cantores y sacristanes de Curahuara de Carangas, en 1783 y 1838. 268
9.2. Ángeles músicos: pintura mural en el coro de Santiago de Curahuara de Carangas. 269
9.3. Ángeles músicos: lienzo pegado en el sotocoro de Santiago de Huachacalla. 269
9.4. Coro de Santiago de Huachacalla y pintura en lienzo pegado. 269
9.5. Detalle del *Infierno*, lienzo en la iglesia de Carabuco, José López de los Ríos, 1684. 270
9.6. Arco toral pintado, Santuario de Copacabana de Andamarca. 270
9.7. Danza, música y procesiones en las iglesias de Santiago de Curahuara de Carangas, Santiago de Andamarca y San Andrés de Pachama. 271
9.8. Pintura mural de Pachama: representación de músicos parroquiales. 271
10.1. Pachallampe en Belén, 21 y 22 de octubre de 2017. 310
10.2. *Memoria de las cofradías de Corquemarca.* ABAS, AA 50, Leg. 2, 1680. 310
10.3. Tica Belén de Huachacalla: cartografía entre cerros y plaza con el templo al fondo. 311
10.4. Pintura mural en Tica Belén, detalles: Candelarias 311
10.5. Pintura mural en Tica Belén, detalles: hornacina lateral con Espíritu santo, virgen, santos y *Dios padre*. 311
10.6. Muro de los pies de Tica Belén: ángel de la guarda, santa Bárbara y cartelas. 312
10.7. Detalles pintura mural en Tica Belén: repertorio de santos muro de la epístola. 312
10.8. Pintura mural en Tica Belén, detalle: Santa Cruz con Candelaria y Santiago. 313
10.9. Placa del enlocetado de la plaza de Belén de Huachacalla, 2008. 313
11.1. Presbiterio de Santiago de Curahuara de Carangas, lado del evangelio. 354
11.2. Retablo mayor de Santiago de Andamarca. 354
11.3. Detalle portadas barrocas de las iglesias de Santiago de Belén y de Nuestra Señora del Milagro, con sus respectivas efigies sobre los arcos. 354
11.4. San Pedro, Retablo mayor de San Juan de Corque, c. 1737. 355
11.5. Fiesta de Santiago en Andamarca, 25 de julio de 2013. 355
11.6. Imágenes de bulto de Santiago en Curahuara de Carangas. 355

11.7. Agosto, *Chacra Yapuy Quilla*, "tiempo de labranza". Guaman Poma de Ayala. 356
11.8. Virgen Dolorosa, Santa Rosa de Lima y San José. Iglesia de Santiago de Andamarca. 356
11.9. Bulto de San Marcos en la iglesia Natividad de Sajama. 356
11.10. Noviembre, *Aya Marcay Quilla*, "la fiesta de los difuntos". Guaman Poma de Ayala 356
11.11. Fiesta de Todos santos en Corque, 1° de noviembre de 2017. 357
11.12 San Andrés en procesión, Pachama, 30 de noviembre de 2015. 357
11.13 San Andrés, Virgen del Rosario y San Pedro, pintura en la portada de Pachama. 357

Índice de tablas

2.1. Pueblos y población Caranga en 1575: antes y después de las reducciones. 37
2.2. Zonas del Altiplano de Carangas. 38
2.3 Tributarios en el Corregimiento de Carangas: 1734, 1783 y 1803. 40
2.4. Población Altos de Arica registrada en Revisitas, 1750-1813 43
2.5. Población tributaria comparada, s. XVIII. 48
2.6. Ayllus de las cuatro doctrinas Carangas en este estudio (1685-1803). 50
4.1. Doctrinas con sus viceparroquias y capillas en 1768. 81
4.2. Doctrinas de Carangas y sus anexos, informe del Arzobispado de La Plata, 1775. 82
4.3. Capillas en la Provincia de Carangas, 1910. 83
4.4. "Curato de Primera Clase". Anexos de Andamarca, 1887. 86
4.5. Capillas de Curahuara de Carangas, s. XIX. 91
5.1. Gastos financiados por el ramo Tributos de Indios: Cajas Reales de Oruro y Arica, 1746. 110
5.2. Tributarios y tributos en las parroquias de Carangas: 1768, 1783 y 1803. 112
5.3. Ingresos anuales de los curas de las parroquias de Carangas, 1768. 116
5.4. Detalle gastos de los curas de las parroquias de Carangas, 1768. 120
5.5. Renta de las doctrinas de los Altos de Arica: Codpa y Belén, 1802. 122
5.6. Realidad tributaria de Carangas, según informe de Castilla y Güemes de 1768. 125
5.7. Proyecto de reforma tributaria de Castilla y Güemes, 1768. 125
5.8. Comparación aranceles funerarios básicos (montos en pesos). 135
6.1. Trabajadores en la reedificación de San Francisco de Socoroma 1797-98. 156
7.1. Gastos en el nuevo panteón de Andamarca, 1820-1834. 173
8.1. Muebles comisionados por Nicolás de Zárate y Valdés, San Juan de Corque (1728-1743) 233
9.1. Porcentaje de sacristanes y cantores en relación con el número de tributarios. Parroquias de Carangas, 1783. 254
9.2. "Sacristanes, cantores, cajeros y clarineros de esta Iglesia de Andamarca," 1783. 257
9.3. Cantores, sacristanes y clarineros. Huachacalla, 1783. 261
10.1. Mayordomos, renovaciones y chacras en Socoroma, 1694. 287
10.2. Tierras asignadas a mayordomos de la parroquia de Belén, 1787. 289
10.3. Tierras de la Iglesia de San Martín de Codpa, 1793. 290
10.4. Fiestas, cargos y cobros registrados por los curas de Corquemarca (1716-1779). 296
10.5. Mitayos de Huachacalla, 1801. 306
10.6. Mitayos, ayllus y población tributaria de Huachacalla, 1801. 307
11.1. Devociones celebradas en los casos de estudio, s. XVIII-XIX. 323

A mi tata Fernando, por las
conversaciones imaginadas.

Con él, a mi Ceci.

Solamente cuando se conoce un territorio al detalle, habiéndolo recorrido palmo a palmo, se pueden hacer las abstracciones que permiten una mirada general del espacio y convertirlos en relatos que organizan y dan sentido no sólo a este espacio, sino a quienes lo caminan.

Ximena Medinacelli, *In memoriam*

1. Introducción: religión local en los estudios andinos

Iglesias, capillas y cruces monumentalizan los alcances de la religión católica en la amplitud sublime del altiplano andino. Se erigieron por mecanismos persuasivos e impositivos de parte de las instituciones virreinales, pero también brindaron a la población originaria una plataforma desde la cual, mediante procesos de adaptación, negociación y creación, forjar nuevas formas de religiosidad. Insertas en un paisaje poblado de *chullpares*[1] y *apachetas*[2] que atestiguaban las costumbres religiosas locales, estas construcciones forjaron una arquitectura de contacto (Pratt 1992, 7), abriendo un "área cultural entre la intención católica y la recepción andina" (Cummins 2002, 159; Mills 2008, 534). Como eje arquitectónico del imperio español en América, los templos fijaban el centro de la cuadrícula urbana que simbolizaba el valor hispánico del *vivir en policía*.[3] Sus sólidas estructuras, la visibilidad de sus campanarios y su espacio protegido, ordenado, limpio y *decente*, buscaban modelar ideas, estructuras y comportamientos. Pero bajo este marco institucional, promovido por las instituciones eclesiásticas y los curas doctrineros, fue la feligresía indígena –los "indios de fervorosa devoción", según describía un cura en 1787[4]– quienes habitaron activamente el espacio parroquial, construyendo templos, adquiriendo objetos sagrados y participando en los cuidados y servicios religiosos.

Quien recorre estos lugares, observará la gran cantidad de vestigios materiales de los siglos XVIII y XIX. Un acercamiento a los archivos confirma una tendencia a la proliferación de prácticas católicas en los Andes desde la segunda mitad del siglo XVIII, con la erección de nuevos pueblos y capillas, el incremento en la inversión de sus adornos y el aumento en los registros de fiestas. El énfasis historiográfico en los modelos impositivos de la evangelización de indígenas, la extirpación de idolatrías y el reforzamiento de la doctrina católica con el reformismo episcopal del siglo XVIII, ha descuidado el foco en la creciente cotidianidad de los rituales católicos, ya en el ciclo semanal de la doctrina, el ciclo anual del calendario festivo o el ciclo vital de los sacramentos. El carácter local y cotidiano de la religiosidad popular (Christian 1981), se ve remarcado por el espacio de lo "andino" –de las montañas–, como un marco definido de continuidades, discontinuidades y variaciones locales que configuraron una cultura virreinal particular (Mills 1997; Saignes 1999; Serulnikov 2005; Bailey 2010). Esta investigación tiene por objeto el estudio de las manifestaciones materiales y performativas del catolicismo local según se desarrolló entre 1720 y 1820 –templos, imágenes, objetos, cargos y fiestas– en un conjunto de pueblos altiplánicos y cordilleranos cercanos a la actual frontera chilena-boliviana. El énfasis en las parroquias como "unidades sociopolíticas" (Ramos 2016, 51) permite analizar el complejo entrelazamiento de relaciones de poder, construcción de identidades, y tensiones y reciprocidades entre la feligresía indígena y las instituciones religiosas.

Esta es una historia cultural de un conjunto de parroquias andinas, sostenida por los acercamientos conceptuales y metodológicos de la etnohistoria, la microhistoria y los estudios de la cultura material. En este capítulo introductorio haré una revisión del estado del arte, destacando las conceptualizaciones que brindan la base de este estudio. Luego describo el problema de investigación y el planteamiento de la tesis, la propuesta metodológica, las fuentes bajo escrutinio, un breve contexto histórico y finalmente unos apuntes sobre la estructura de la tesis.

Estado del arte y nociones claves

Tanto en los Andes como en la España de la época, las formas locales del catolicismo tendían a fusionar lo sagrado con lo secular, a ubicar lo divino en el entorno natural, y a centrar el culto en formas exteriores, como las imágenes de santos, las fiestas y las procesiones (Christian 1991, 158 y ss.). Christian describe la religiosidad de los pueblos españoles como una tensión de fuerzas entre la

[1] Agrupación de *chullpas*, torres funerarias prehispánicas, con distintas formas y funciones .

[2] Montículos de piedras en los caminos, a los que se le van agregando nuevos guijarros.

[3] Que "los Indios sean instruidos en la Santa Fe Católica y Ley Evangélica, y olvidando los errores de sus antiguos ritos, y ceremonias, vivan en concierto y policía." (*Recopilación de Leyes de Indias*, Lib. 6, Tít. 3, Ley 1).

[4] ABAS, AA, Capillas y Oratorios, Leg. 1, *Licencia de capilla en la estancia de Sicllachuru, curato de Totora*, 1787.

feligresía y la institucionalidad, en que los fieles eran "laicos testarudos y combativos que defendían su propia cultura y costumbres religiosas en contra de las intrusiones clericales." (1991, 167).[5]

Durante el primer siglo de su presencia en los Andes, la iglesia virreinal desarrolló prácticas de evangelización que buscaban atenerse con cada vez mayor precisión a las problemáticas específicas a las que se enfrentaba la conversión de los indígenas, enfatizando la importancia de las lenguas vernáculas en su adoctrinamiento y sistematizando estrategias de persuasión centradas en el uso de imágenes y otros elementos sensoriales, como la música (Vargas Ugarte 1951; Cummins 2002; Estenssoro 2003). Frente al efecto que surtieron recursos persuasivos, que pasaron a conformar la religiosidad cotidiana en los pueblos, estrategias disuasorias y de coerción (como la destrucción de *wak'as* – lugares y objetos de carácter sagrado, – o los castigos a menudo violentos a los practicantes de formas religiosas prehispánicas), parecen haber tenido menor efectividad en los procesos de conversión religiosa (Mills 1994). Para el siglo XVIII, el catolicismo andino se caracterizaba por aspectos tales como la exterioridad de la liturgia, la identificación colectiva con las devociones y las fiestas, y la reproducción en el culto cristiano de varias de las estructuras sociales locales. Muchas de estas prácticas promovidas por la iglesia virreinal (en conjunto con las órdenes religiosas, especialmente en un primer momento) serían criticadas por la iglesia de finales del siglo XVIII, influida por el pensamiento ilustrado y las transformaciones impulsadas por el régimen borbónico (Gruzinski 1985; Estenssoro 1992; Bridikhina 2007; Guzmán, Corti y Pereira 2017; Castro Flores 2019). Frente a estas transformaciones religiosas institucionalizadas, la pervivencia de las formas que el catolicismo andino había desarrollado hasta ese entonces generó nuevos espacios de fricción con la Iglesia Católica y sus agentes. Lo que cabe observar en la actualidad como catolicismo o cristianismos andinos no respondió al reforzamiento doctrinario de esa iglesia católica del siglo XVIII, sino a la agencia y desarrollo de creencias religiosas genuinas de los propios conversos a lo largo de siglos. Si bien la opinión generalizada sigue sosteniendo que la evangelización fue un proceso unidireccional e impositivo, la investigación académica actual halla consenso en valorar los procesos de negociación, adaptación y apropiación por parte de las comunidades indígenas como el sustento de sus procesos de conversión. La presente tesis refuerza esta perspectiva, contribuyendo al campo desde la comparación de casos de estudio procedentes de distintas jurisdicciones.

Ya en tiempos coloniales, misioneros y cronistas evaluaban el éxito de la conversión, algunos posicionando a la masa indígena como buenos cristianos, como describe la carta de Felipe Guaman Poma de Ayala a Felipe III denunciando los abusos de los funcionarios coloniales (ca. 1615), mientras otros buscaban una evangelización más eficaz de la gran "mies de Cristianos mal convertidos", según describía Fray Luis Jerónimo de Oré a los indios a finales del siglo XVI (1598, 42v). Esta visión era compartida por Fray Bernardino de Cárdenas y los asistentes al I Concilio Provincial de La Plata, quienes consideraban que "el santo Evangelio, y doctrina de nuestra santa Fé no estaba por la mayor parte suficientemente promulgada en los Indios del Perú." (1634, 2v). Ambos religiosos destacaron el arte y la música como herramientas claves para fomentar la conversión religiosa (Oré 1598; Cárdenas 1634). Más crítico fue Bartolomé Álvarez, quien ejerció como doctrinero en parroquias de Carangas y alrededores entre 1580 y 1588. Denunciaba la astucia de los indígenas en aparentar su conversión – "no piden ni aman sino al sacerdote que se descuida" (1998[1588], 71) – y menospreciaba su capacidad para ser convertidos con eficacia, pues "toda su torpe ciencia natural e inteligencia (…) es tan material que no se levanta un punto del polvo de la tierra." (1998[1588], 147).

En el siglo XX, las perspectivas al tema desde la historia eclesiástica tendieron a aseverar una efectiva cristianización de la población indígena (Marzal 1983, 36), mientras que la historiografía de enfoque antropológico de los años 1970s remarcó la violencia y coerción sufrida en este proceso, destacando también la pervivencia de elementos netamente indígenas en la religiosidad andina. Wachtel considera distintos grados de aculturación, siendo mayor entre las clases cacicales, y más marcada en la cultura material que en las creencias (1976, 238). Desde una perspectiva antropológica, dos sacerdotes ven la religiosidad aimara como auténticamente indígena, con incorporaciones de

[5] Traducción propia.

origen cristiano. El jesuita Xavier Albó señala que ésta se expresa de formas públicas como también clandestinas (1994, 192-193), mientras que Jacques Monast, misionero oblato que ejerció en varios curatos de Carangas en la segunda mitad del siglo XX, dice: "El aimará imagina a Dios en carne y hueso, dirigiendo la suerte de las personas y los destinos del mundo. Su religión se expresa precisamente en un comercio vital entre el hombre y las divinidades." (Monast 1972, 13). El enfoque de esta investigación puesto en la cultura material y en las prácticas performativas concuerda con hallar en la religiosidad andina expresiones materiales del catolicismo – como en rituales y símbolos, más que en planteamientos teológicos y doctrinales (Salomon 2018).

Manuel Marzal, en su obra *La transformación religiosa peruana*, remarca que "como todo proceso de contacto cultural", generó un sistema religioso "en parte aditivo, en parte sustitutivo y en parte de síntesis entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas de los dos sistemas religiosos" (1983, 55). El autor identifica "siete palabras generadoras" que expresan el catolicismo popular en los Andes: santo, devoto, milagro, castigo, fiesta, promesa y peregrinación (1996, 17), situando una "cristalización" de la religión andina en la segunda mitad del siglo XVII (1983, 61). Varios trabajos han profundizado en los procesos coloniales que generaron el fenómeno del catolicismo andino, remarcando la imbricación de creencias y prácticas en un proceso complejo y heterogéneo. En este proceso de conversión, tuvieron lugar tanto las similitudes entre las religiones, que motivaron un acercamiento basado en la sensación de "familiaridad", como también la atracción por lo desconocido, lo novedoso y lo excepcional, que pudiese brindar nuevas eficacias de lo sagrado (Mills 2008, 505). En lo que Mills describe como una transformación religiosa selectiva, horizontal y con bajo grado de supervisión, jugaron un rol crucial el interés en aprovechar el "acceso personal a nuevas fuerzas divinas disponibles (los santos)" y la "experiencia regular de sacramentos claves" (2008, 530-531). En el proceso esencialmente creativo de cierta "auto-cristianización" (ibídem) participaron distintos actores que contribuyeron con curiosidad, interés e incluso placer, a configurar la variedad de cristianismos atingentes a cada realidad local. Esta creatividad también es observada por Hidalgo, quien identifica una "resemantización colonial" de objetos rituales prehispánicos, potenciando su "eficacia simbólica" mediante las enseñanzas cristianas (2011, 137).

Se aprecia en estas propuestas la interacción mutua entre distintos sistemas religiosos para forjar lo que hoy se entiende como la religiosidad local del catolicismo en los Andes. Destaco dos miradas que de forma particular iluminan mi comprensión del fenómeno. María Marsilli, por un lado, rescata "la intrínseca conexión con la vida cotidiana y la estructura social", un *habitus* que no son "meras repeticiones sino principios creativos de adaptación a estímulos externos." (2014, 16). Siguiendo de cerca las teorías de Bourdieu (1977) y de Certeau (1988), la historiadora enfatiza la capacidad de negociación de los indígenas en su integración al sistema colonial. Ella introduce de forma convincente el vínculo entre la economía monetaria y la conversión indígena, que describe como "real, honesta e irreversible", en la configuración de una espiritualidad indígena católica con "la esencia del sistema religioso nativo." La *indigenización* del cristianismo, por otro lado, según la propuesta de Nelson Castro Flores, por otro lado, rescata una religiosidad indígena heterodoxa, con componentes esencialmente cristianos. Para los indígenas, el cristianismo operaba como "una lengua franca para acceder a un mundo suprasensible cuyo monopolio simbólico estaba reservado al cura párroco." (2021, 21).[6] El autor describe algunos procedimientos rituales llevados a cabo por especialistas religiosos locales que se presentaban como interlocutores con lo divino, utilizando elementos y fórmulas de la religión oficial para atraer "gloria", buenaventura y abundancia (2009; 2021). Los casos que analiza presentan una "resignificación de la noción de santidad" vista por la institución eclesiástica como expresiones idolátricas o supersticiosas, pero las cuales "aseguraron, paradójicamente, la reproducción del cristianismo como un fenómeno global en las poblaciones conversas." (2021, 39). Sus investigaciones sobre el reformismo episcopal del siglo XVIII, por su parte, también son contribuciones claves para esclarecer detalles de las religiosidades indígenas en el periodo bajo estudio (2013; 2019; 2021; Hidalgo y Castro 2014).

[6] En este trabajo cito la tesis doctoral de Nelson Castro Flores, pero cabe señalar que su investigación fue publicada en forma de libro en el 2024.

Alineada con estas perspectivas, Elizabeth Penry (2006; 2019) no sólo identifica las transformaciones andinas de instituciones hispanas durante el periodo colonial (pueblos, cabildos, cofradías), sino también pone de relieve el rol que cumplió la creciente alfabetización y la circulación de escritos que facilitaron el empoderamiento político de la "gente del común" a fines del siglo XVIII. Siguiendo a Thierry Saignes, que remarca las relaciones de poder, las estrategias de negociación y las transformaciones profundas del periodo (2015[1991]), varias investigaciones han adoptado la perspectiva de las negociaciones implicadas en estos procesos: reconociendo la violencia y coerción de las relaciones de poder coloniales, rescatan la capacidad de negociación y de participación estratégica de la población indígena en la sociedad virreinal, tanto de sus élites locales, como también de gente común organizada mediante la nueva institucionalidad hispana (Decoster 2002, Marsilli 2004 y 2014, Wernke 2007, Hidalgo 2011, Mumford 2012, Ramos 2016, Saito y Rosas, eds. 2017, Penry 2019, Hidalgo y Mardones 2022).

Algunas investigaciones han resaltado, dentro de la participación indígena en las dinámicas virreinales, la rápida monetización de muchas localidades y su exitosa integración incluso en "las actividades económicas más agresivamente competitivas durante las primeras décadas del período colonial." (Spalding 2002). Si bien este tema ha recibido menos atención de los estudiosos que la evangelización, destacan investigaciones que desde la etnohistoria andina han contribuido a posicionar nexos entre monetización y religiosidad. Antonio Acosta identifica la integración de las doctrinas indígenas (rurales) como parte del proceso de monetización y mercantilización del virreinato desde un principio, debido a la reserva del tributo indígena al pago del cura mediante el sínodo real (remarcando con ello su diferencia con respecto a las parroquias de población europea y urbana) (2014[1982], 166). El aprovechamiento de los recursos parroquiales fue una transgresión bastante común entre los curas (Ibid., 170; Spalding 2002, 48),[7] participando de la economía colonial principalmente en los ámbitos de producción y circulación de mercancías, con la fuerza laboral indígena a su disposición como principal recurso (Ibid., 189). Otras investigaciones han remarcado las resignificaciones simbólicas y epistemológicas que tuvo la monetización de las sociedades andinas. Así, María Marsilli señala que la imbricación de lo material con lo espiritual en el pensamiento andino encontró un punto en común con las prácticas religiosas del catolicismo, facilitando las relaciones entre indígenas y párrocos a través del intercambio material y otras formas de negociación local (2004, 403).[8] El trabajo etnográfico de Olivia Harris (2005) da cuenta del cruce conceptual del dinero con los rituales de fertilidad entre los indígenas de la zona de Potosí, observación que se alinea con la constatación de Jorge Hidalgo (2011) de que una efectiva cristianización de los indígenas también fue resultado de la vinculación de los curas con la economía. Sostiene que las comunidades vieron a los curas como los "agentes" gracias a los cuales "aumentó la producción de bienes" tanto en el terreno material, como también en el simbólico (2011, 137). Regina Harrison (2014), por su parte, ve en la traducción de concepciones católicas en la literatura pragmática del III Concilio Limense un espacio para la resignificación negociada de ideas relativas al pecado, la deuda y la restitución; mientras que Tristan Platt (2005) pone en evidencia el nexo entre los ciclos festivos y la calendarización de los tributos, estableciendo el término de calendarios étnicos para su conjunción. La economía de las iglesias fue también determinante de forma interna a las parroquias, en aspectos de la vida cotidiana con la monetización del ciclo vital individual y del ciclo anual comunitario, con algunas exacciones legitimadas por costumbre y disposición eclesiástica y otras por el arbitrio de curas abusivos. Párrocos y feligreses tendieron, bajo este marco, a establecer "tratos tácitos (…) para dejar cada uno tranquilo en su esfera de actividad" (Saignes 2015[1991]). Marsilli describe estos acuerdos como "una serie de mecanismos adaptativos para coexistir pacíficamente y, aún más, beneficiarse de su interacción cotidiana." (2014, 20).

[7] También con respecto a la realidad parroquial en España, "donde muchos eclesiásticos tenían abundantes bienes patrimoniales en sus mismas jurisdicciones y los explotaban económicamente. La única diferencia era el carácter colonial de la situación indiana, en que los bienes de los eclesiásticos procedían de la población indígena." (Acosta 2014[1982], 168).

[8] "The intermingling of the sacred with the material eventually helped communication between the Indians and the parish priests. This common ground decisively influenced the limits and nature of Indian conversion." (Marsilli 2004, 403-404).

Teniendo como foco de este trabajo el estudio de la cultura material y prácticas religiosas de las parroquias, se abarca una diversidad de fuentes no escritas que por lo general son utilizadas sólo como ejemplos ilustrativos. Para ello, los planteamientos de Kopytoff brindan una base desde la cual extrapolar valores materiales hacia la estructuración social de las comunidades indígenas en torno a sus templos. Aunque la mercantilización es parte inherente a las sociedades – con tendencia a una aceptación total del dinero en las culturas en las que se introducen procesos de monetización, indica Kopytoff (1986, 72) –, las distintas culturas clasifican sus intercambios materiales en distintas esferas o categorías de valor (Ibid., 70). Kopytoff describe, en particular, los procesos de singularización que sacan objetos materiales de sus esferas de intercambio para asignarles otro tipo de valores que dan cuenta de las relaciones de poder. A menudo son los grupos con poder dentro de una sociedad quienes concretizan este proceso, permitiendo, o no, que ciertos artefactos contengan la cualidad de sagrado. Tales objetos pueden manifestar dichas relaciones de poder, reflejar estructuras sociales o representar a los colectivos sociales que llevaron a cabo ese proceso de singularización (Ibid). Este planteamiento tiene eco en el estudio de espacios sagrados en los Andes coloniales de Eichmann y Windus, que explican que la construcción de iglesias "representa una práctica social altamente competitiva (…) relacionada íntimamente con los intereses particulares de grupos sociales, políticos y étnicos, vinculados a formas de poder y representación en sociedades humanas." (2017, 384).

Las representaciones materiales de las sociedades virreinales han sido clasificadas por términos como hibridez, sincretismo, síntesis, simbiosis, mestizaje cultural, yuxtaposición, traducción intercultural, o transculturalidad, seleccionados por las investigaciones para describir las formas producidas por estas religiosidades locales, complejas y heterogéneas. Teresa Gisbert, al describir lo que la historia de la arquitectura ha llamado "estilo mestizo", resalta la creatividad indígena bajo las condiciones de dependencia colonial (2004[1980], 11). El término ha recibido críticas por su connotación racial, arguyendo que en él se perdura el modelo de dominación y que no necesariamente concuerda la producción de "arte mestizo" con el mestizaje de su creador. Pero la investigación actual sobre arte virreinal ya ha tomado una distancia clara con respecto a pretensiones anacrónicas de distinguir entre elementos indígenas e hispanos, reconociendo a la mezcla como premisa. En este sentido, lo mestizo describe la conjunción de elementos de distintos orígenes, validado por muchos investigadores al incluir en la discusión la mezcla de técnicas y saberes que también forman parte de la producción artística europea (Querejazu 2020, 51). Lucía Querejazu repasa algunos de los términos usados para describir esta mezcla, destacando entre ellos la noción de *ch'ixi* propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui, que ha tomado fuerza en los últimos años en Bolivia. *Ch'ixi* es un término aimara que define una yuxtaposición, sin fusión, pudiendo constituir distintas aristas complementarias del fenómeno colonial a un mismo tiempo – Rivera Cusicanqui describe un hilo gris trenzado por hilos negros y blancos, en el que se distinguen los elementos, pero confunden la percepción ("la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido") (Rivera Cusicanqui 2010, 70; Querejazu 2020, 50). Cierto consenso académico en contra del término sincretismo, por considerar que conduce a una visión estática y uniforme de las relaciones culturales, ha llevado a Cummins a utilizar el de *mutual entanglement* ("entrelazamiento mutuo") (1998, 96), mientras que Dean y Leibsohn han posicionado con éxito el concepto de hibridez (2003). Según plantean estas autoras, lo híbrido expresa que las mezclan contienen relaciones de poder, que no son siempre bipartitas, sino múltiples y que a menudo no son visibles (Dean y Leibsohn, 2003). De su análisis, me resulta especialmente atractivo el carácter cotidiano que enfatizan las autoras, dando cuenta de una heterogeneidad de elementos que para la época resultaba "unremarkable, acceptable and probably a commonplace." (2003, 11). Definen la mezcla cultural como el momento en el que lo foráneo pierde el carácter de extraño (Ibid., 24). Esta es la noción que privilegio al describir las iglesias como "gabinetes híbridos", con una variedad de enseres litúrgicos de distintas procedencias y funciones, muchos de ellos donados por distintos sujetos, con distintas intenciones. Estos "gabinetes" eclesiales conjugan la familiaridad que el ritual católico (y sus objetos) tenía para la feligresía indígena

en el siglo XVIII, a la vez que lo foráneo, lo valioso y lo extraordinario de dichos objetos contribuía a posicionar su carácter sagrado.[9]

Extrapolar este fenómeno desde objetos, imágenes, espacios y rituales que conforman el catolicismo andino, permiten apreciar un paradigma transcultural, en el que se redefinen constantemente las identidades religiosas (Kern 2019a, 21). Astrid Windus privilegia el uso de la categoría de transculturación para enfatizar la influencia cultural *mutua* y no uniforme (2022, 28), que en este estudio se constata con los elementos propiamente andinos incorporados en las prácticas católicas locales (tales como las *wilanchas* – sacrificio de animales como ofrenda ritual, o el uso de textiles indígenas, como *chuses*, entre los ornamentos eclesiásticos). Esta propuesta concuerda, asimismo, con el uso del término por parte de Margit Kern, destacando que los "lenguajes visuales transculturales" no deben ser comprendidos como "corruption of the original order and logic, rather one should place their creative potential at the center of the analysis." (2020, 211). En la presente investigación, busco contribuir con el conocimiento que hoy tenemos acerca de las parroquias indígenas virreinales considerando la agencia creativa detrás de la producción religiosa y la convivencia cotidiana de prácticas híbridas y transculturales que exhiben y esconden las identidades sociales y las relaciones de poder.

Las perspectivas analíticas hasta aquí expuestas permiten sustentar la complejidad social y religiosa de las comunidades indígenas considerando sus prácticas católicas a la vez como genuinas y entrelazadas con formas de devoción andinas. Algunas de estas ideas y conceptos se han reproducido en estudios etnohistóricos de casos, los cuales conforman un corpus bibliográfico esencial a esta investigación. Con enfoques metodológicos que ponen en diálogo la documentación de archivos con la perspectiva etnográfica del trabajo de campo, estos estudios dan cuenta de la profunda imbricación entre religiosidad y sociedades locales. El trabajo de Tristan Platt sobre san Marcos de Miraflores (1996) y de Thomas Abercrombie sobre Santa Bárbara de Culta (1998) esclarecen los sistemas locales de los cargos cívicos y festivos como un camino de ascenso social. No obstante, Abercrombie creía poco probable hallar registros documentales de la convergencia del sistema civil y el religioso (1998, 293), afirmación que quedó obsoleta con el minucioso análisis de fuentes por parte de Alber Quispe Escobar (2017). Su libro *La mit'a religiosa* (2017) profundiza el análisis de los sistemas de cargos en la parroquia de Tapacarí, Provincia de Cochabamba, trabajo que sigo particularmente de cerca, estableciendo diálogos constantes entre sus datos y los recabados por la presente investigación. Los trabajos de Mónica Adrián contribuyen a mi propuesta desde el foco en el clero rural, sus motivaciones y redes de poder (1998, 2000), mientras que los de Ariel Morrone ofrecen herramientas para reconocer los liderazgos étnicos y la mediación de los curas en la Provincia de La Paz (2010, 2013, 2015a, 2017). Los trabajos de Xochitl Inostroza sobre la parroquia de Belén constituyen un aporte especialmente valioso para esta investigación, con sus análisis de la vida cotidiana, las estructuras familiares y las élites no cacicales de los Altos de Arica (2011, 2013, 2016, 2019, Inostroza e Hidalgo 2021). En el ejercicio microhistórico de trabajar con casos de estudio, cabe señalar que los Altos de Arica han recibido cierta atención por parte de la investigación académica (Hidalgo y Durston 1998, Chacama 2009, Choque Mariño 2015, Leal Landeros 2019, Pereira 2019, además de las investigaciones ya mencionadas de Inostroza), mientras que hay mucho trabajo pendiente en las parroquias de Carangas. A principios del siglo XX un par de trabajos etnográficos marcan el inicio de los estudios regionales (Bacarreza 1910, Lima 1921), con esfuerzos recientes por abarcar la arqueología de la región (Michel 2000, Villanueva 2015), la historia del oficio del trajín en la zona (Medinacelli 2010) y la historia de su minería colonial (Gavira Márquez 2008, 2010, 2014). Las parroquias como fenómeno social y religioso han recibido menos atención, con la excepción de Turco (Medinacelli 2012) y Totora (uno de los casos de estudio de Penry 2019). Algunas investigaciones han indagado en la conexión entre ambas zonas de estudio (Rivière 1982, Durston e Hidalgo 1997, Bouysse-Cassagne y Chacama 2012, Chacama 2014), destacándose la intención de "abrir un diálogo interdisciplinario y binacional" del artículo "Estudios binacionales entre Chile y Bolivia: investigaciones sobre el pasado precolombino y apuntes de la realidad actual de los Carangas", de Pilar Lima y Bosco González (2014, 109). En este

[9] Ver capítulo 8.

marco académico, la presente tesis busca contribuir tanto a las historias particulares de los pueblos bajo estudio, como a la comprensión interregional de la historia en común, con un cuidadoso enfoque comparativo.

Problema y planteamiento de la investigación

Inicié esta introducción señalando que, si bien hubo construcción de capillas e iglesias en el espacio andino a lo largo del periodo virreinal, hay una tendencia a su proliferación desde la segunda mitad del siglo XVIII, acompañada de una intensa inversión en su adorno –objetos sagrados, retablos, imágenes, pinturas murales–. Varios de los autores hasta aquí mencionados coinciden en constatar una "cristalización" de la religión católica andina desde finales del siglo XVII (Marzal 1983, 61), destacando siempre la complejidad de las mezclas transculturales en ese proceso. Muchos de quienes han estudiado el fenómeno en el siglo XVIII han sugerido el reforzamiento doctrinario promovido por la Iglesia Católica en plena reformación institucional. Sin embargo, la afirmación que sostengo de la proliferación de la presencia material católica en poblados mayoritariamente indígenas es una observación que he hecho recorriendo los pueblos del altiplano y la cordillera y sumergiéndome en los fondos documentales de archivos eclesiásticos, judiciales y nacionales. Es en los vestigios materiales y documentales en los que aprecio este fenómeno y un problema de investigación que no ha sido suficientemente abordado por estudios anteriores. Estas fuentes dan cuenta, a su vez, de la riquísima variedad de soluciones materiales entre doctrinas e incluso en los distintos anexos de una misma unidad parroquial. La vigencia de una religiosidad católica de raigambre andina, de la mano con las continuas metamorfosis en las prácticas religiosas (por ejemplo, el rol transformador de las iglesias evangélicas actualmente en los Andes), hacen relevante identificar la complejidad de estos procesos en el tiempo y revalorizar la agencia de los distintos sujetos históricos involucrados en ellos.

¿Quiénes financiaron estos templos y sus enseres materiales, y por qué? ¿Constituían iniciativas institucionales, o respondían a la agencia de los "indios de fervorosa devoción"? ¿Atestiguan una cristianización efectiva tras un proceso centenario de evangelización hispánica, o más bien una renovación de las estrategias eclesiásticas de persuasión? Para atender estas preguntas fue clave extrapolar lo que comencé como un estudio acerca de iglesias andinas hacia una comprensión más general de las parroquias como "unidades sociopolíticas" (Ramos 2016, 51). Aunque las iglesias representaban una ontología institucional, su integración en las dinámicas locales, con las prácticas económicas y costumbres culturales de cada comunidad indígena, se adaptó a las funciones de una religiosidad popular (Christian 1981). El espacio parroquial – esto es, la estructuración del espacio rural bajo la jurisdicción eclesiástica[10] – implicó así integrar al estudio de la religión colonial fenómenos como las estructuras sociales, la organización económica, las prácticas territoriales, y la imbricación de lo cívico con lo religioso.

Este acercamiento me permitió indagar con mayor complejidad el fenómeno religioso en cuestión: ¿Qué mecanismos de selección, apropiación y negociación operaron en este proceso? ¿Cuáles eran las motivaciones devocionales, o de otras índoles, de sujetos colectivos y de individuos? ¿Qué beneficios podían significar la inversión material en los templos y las prácticas católicas para la feligresía indígena? Las expresiones materiales del catolicismo en las parroquias de los Altos de Arica y de Carangas, en el siglo XVIII, reflejarían, según propongo con esta investigación, el fortalecimiento de identidades religiosas indígenas, ya no como receptores de la evangelización, sino como su integradas en dinámicas virreinales de mayor alcance que sólo el espacio rural. Siguiendo las distinciones que ofrece Carlo Ginzburg sobre cultura popular y cultura hegemónica (2009[1976]) y Jacques Le Goff sobre oralidad y escritura (1991), planteo que las prácticas religiosas andinas serían producto de relaciones de tensión y de influencia recíproca entre los distintos sujetos involucrados en su desarrollo local: curas doctrineros, élites indígenas y la feligresía común.

[10] La estructura diocesana era la que daba al territorio una "coherencia organizacional" (Cahill 1984, 246).

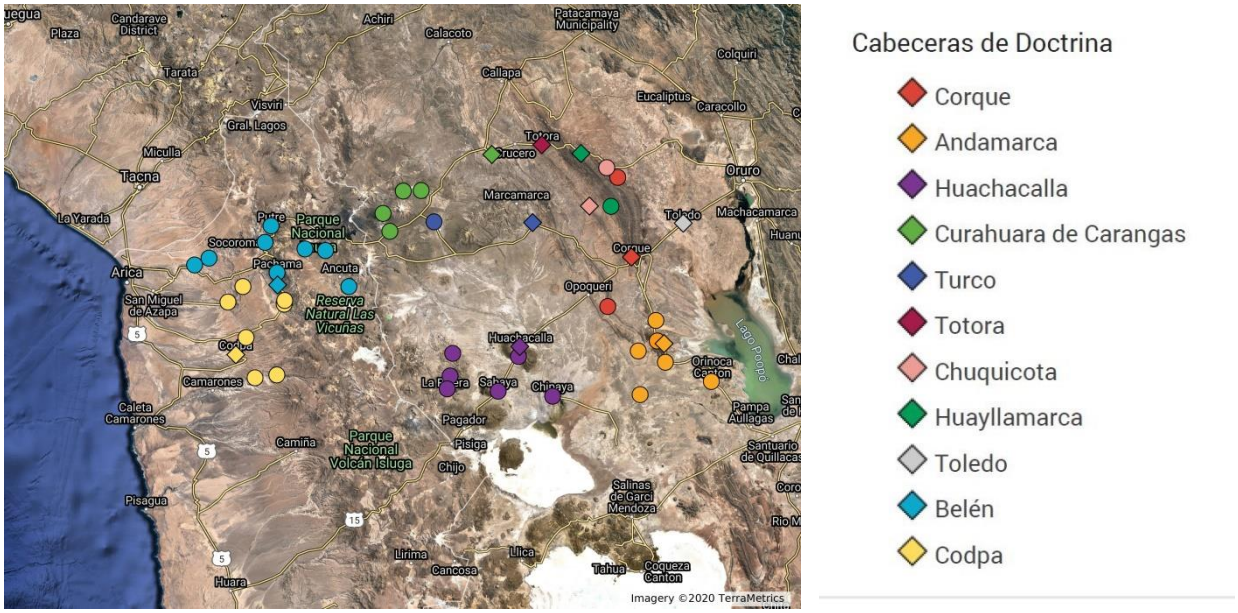


Fig. 1.1. Mapa con las parroquias de Carangas y de los Altos de Arica (más San Agustín de Toledo, Provincia de Paria). Los rombos son las cabeceras de curato y los círculos los anexos, siglo XIX.

Bajo esta hipótesis, seleccioné seis *parroquias de indios* para este estudio, ubicadas en el actual territorio fronterizo entre Bolivia y Chile, cada una de las cuales estaba formada por un pueblo de cabecera y un número variable de poblados anexos (fig. 1.1). Cuatro de ellas se ubican en el altiplano del Departamento de Oruro, por sobre los 3.700 m.s.n.m. – Corquemarca, Andamarca, Huachacalla y Curahuara de Carangas –, y dos en la Región de Arica y Parinacota – Codpa y Belén – con su territorio distribuido en la precordillera (o sierra), el altiplano y los valles costeros. En tiempos virreinales, ambas zonas estaban separadas no tanto por el cordón montañoso,[11] como por su pertenencia a distintas jurisdicciones administrativas – las provincias de Carangas y de Arica, respectivamente, – y eclesiásticas – la Diócesis de La Plata (o de Charcas), elevada a Arquidiócesis en 1609, y la Diócesis de Arequipa, establecida en 1613 (anteriormente dependiente de la Diócesis del Cuzco). Con la creación del Virreinato de La Plata en 1776, ambos territorios quedaron también circunscritos a distintos virreinatos, afectando con ello no sólo diferencias políticas y administrativas, sino también la fluidez de las rutas transcordilleranas que los unían. El carácter limítrofe y la consiguiente conectividad de sus poblaciones, con sistemas camineros prehispánicos y con el Camino Real institucionalizado por la corona para la circulación de plata, azogue y bienes entre el Puerto de Arica y las minas de Potosí, abrió la investigación a los estrechos vínculos entre unas y otras parroquias, conectadas por la movilidad de personas, objetos, materiales e ideas.[12] Pero su pertenencia a jurisdicciones distintas ofreció también la ventaja de una mirada más integral, ya que el cruce de sus fuentes permitió comprender faltantes, silencios y supresiones de la documentación a menudo fragmentaria conservada para las zonas rurales. Asimismo, abrió un espacio para comparar sistemáticamente ambos territorios, ejercicio que resultó metodológicamente productivo para apreciar la injerencia que diferencias geográficas, económicas, demográficas e institucionales tuvieron en el desarrollo de las prácticas religiosas. Por otra parte, la singularidad de cada caso de estudio, e incluso de pueblos al interior de cada caso, se posicionó como uno de los problemas más interesantes de la investigación, facilitando un diálogo microhistórico de lo local con lo general.

En el desarrollo de esta investigación, reuní tres herramientas analíticas que en conjunto me permitieron ofrecer una contribución única para la comprensión del fenómeno religioso en cuestión:

[11] La cordillera de los Andes "fungía como vía de comunicación y transporte más que como barrera infranqueable." (Brangier y Morong 2022, 13).

[12] Las investigaciones de Corti, Guzmán y Pereira sobre las pinturas murales de la zona han enfatizado también las ventajas del estudio de esta zona, considerando principalmente el rol del Camino Real o "Ruta de la Plata" (Guzmán, Corti y Pereira 2017, 527).

el enfoque comparativo entre las parroquias de jurisdicciones colindantes, la inducción desde los casos de estudio y su documentación, y el cruce minucioso y crítico de fuentes de distintas índoles, incluyendo materiales y visuales, levantadas en una serie de trabajos de campo y de archivo entre los años 2013 y 2018. Las propias fuentes fueron la inspiración para desarrollar esta propuesta y su trato integral condujo a los principales resultados que presento.

La imbricación entre evangelización y monetización, como dos proyectos interconectados dentro del programa imperial español sirvió de premisa, la cual condujo a las dos grandes conclusiones de este estudio, que aquí sintetizo. Primero, la relación dinámica entre autonomía y conectividad de los casos estudiados permitió a las parroquias andinas conservar aspectos claves de sus modos económicos y, por ende, de su vida social y religiosa, a la vez que integraron de forma selectiva elementos virreinales. La movilidad estacionaria, complementariedad entre pisos ecológicos y patrones de asentamiento dispersos, de origen prehispánicos, fueron conservados en ciertos aspectos durante el régimen hispánico, pese a los intentos por reducir a la población indígena y limitar su movilidad (Wernke 2007; Mumford 2012). El régimen colonial contó, a su vez, con "múltiples redes de comunicación e interacción", promovidas a través de la mita potosina, el tributo en moneda, los mercados, las fiestas patronales y peregrinaciones, y las facilidades del estamento judicial para encauzar querellas y litigios (Serulnikov 2005, 145). Cabe apreciar una reproducción de estas dinámicas también al interior de las parroquias: la estrecha conectividad entre la cabecera y sus anexos y la autonomía que tuvo, a su vez, cada poblado en la variedad de soluciones que aplicaron en las necesidades materiales de sus templos y en las prácticas religiosas.

Esta aseveración se ve reflejada en la cultura material de las parroquias, que conjugó elementos familiares con otros foráneos, reproduciendo en los objetos sagrados estos dos mecanismos creativos de las transformaciones religiosas transculturales (Kern 2019a, 21). Así, el interés y acercamiento de los indígenas andinos a la religión católica, respondía tanto a los puntos en común con las religiosidades prehispánicas (como cierta relación entre el culto a las *wak'as* y la devoción por los santos), como también a la curiosidad ante "nuevas fuerzas divinas disponibles" (Mills 2008, 530). Los inventarios parroquiales reúnen, por ejemplo, piezas confeccionadas in situ con otras traídas desde lugares tan lejanos como China. En el espacio del templo se reunía lo local con lo global, cuya diferencia estaba marcada por el precio de mercado, aunque éste no siempre reflejaba el potencial sagrado de los objetos, que bien podía hallarse en materialidades locales, como los pigmentos usados para pintar los murales (Siracusano 2008; Guzmán et al. 2016, 260).

Segundo, la reproducción de estructuras sociales a través de dinámicas parroquiales, con sus variaciones locales, estaba en estrecha dependencia con las economías locales; esto es, con sus modos de subsistencia, calendarios étnicos, y mayor o menor monetización. Los cobros exigidos por la institucionalidad eclesiástica (obvenciones, limosnas, fiestas), formaron parte de la presión fiscal que afectaba sin distinción entre lo civil y lo religioso a las economías de las comunidades. La presión fiscal afectó, así, con más fuerza a los ayllus con menor cantidad de hombres tributarios, como también con más fuerza para el tercio de Navidad (tributo cobrado a finales del año), que para el tercio de San Juan, que se cobraba después de la mercantilización de las cosechas.

En esta línea, destaco la constatación de la jerarquía inversa que tuvieron los sistemas de cargos de mayordomos y alféreces en las parroquias a ambos lados de la cordillera.[13] En las parroquias de Carangas, los alféreces gozaban de mayor prestigio durante su cargo anual. Entre sus responsabilidades estaba el financiamiento de las fiestas con el pago de limosnas que atestiguan un mayor flujo de dinero – vinculado a la ganadería, la minería, al oficio de la arriería y al comercio en los valles durante el invierno. En esas localidades se conservó la estructura social de los *ayllus*, grupos de parentesco que apoyaban a sus alféreces en la organización y gastos de las fiestas, en relaciones de reciprocidad que fomentaron lo que se ha llamado "economía del prestigio" (Celestino y Meyers 1981, 110; Hidalgo y Castro 2014, 631; Quispe Escobar 2017, 186-192).

[13] Desarrollo los ejemplos dados en este párrafo especialmente en el capítulo 10.

En las parroquias de los Altos de Arica, en cambio, los mayordomos tuvieron mayor preeminencia social que los alféreces. Sus aportes a la parroquia durante los tres años de ejercicio en el cargo se materializaban no sólo en el pago de misas y renovaciones sino también en sus donaciones de obras y piezas litúrgicas a sus iglesias con el producto de las chacras que atendían durante el turno. Aunque en la zona había una movilidad dirigida a mantener un control vertical de distintos pisos ecológicos (Murra 1972; Durston e Hidalgo 1997), las cabeceras parroquiales tuvieron una base económica agrícola que facilitó este sistema de cargos de más larga duración. Estas diferencias parecen haber repercutido en una feligresía personalmente más comprometida con el espacio eclesiástico, en contraste con la feligresía de Carangas que delegaban mayormente en sus curas las decisiones materiales que configuraron el espacio sagrado de las parroquias. Resulta interesante, al respecto, observar que en los Altos de Arica el cargo de fabriquero fue asumido por indígenas locales desde la promoción de la figura por Cédula Real, en 1797, mientras que en las parroquias de Carangas los litigios de las comunidades exigiendo poder nombrar a sus propios fabriqueros abarcan hasta finales del siglo XIX.

Las conclusiones aquí sintetizadas surgen del análisis comparado entre las dos zonas bajo escrutinio y del análisis entrelazado de una amplia variedad de fuentes. Paso en las siguientes páginas a detallar estos acercamientos metodológicos.

Propuesta metodológica

Se constatan las siguientes características del territorio y de los casos en estudio, según lo expuesto hasta aquí: la singularidad de cada caso, la conectividad de sus rutas, la ubicación fronteriza y separación jurisdiccional, la complementariedad entre pisos ecológicos, y la escasez y fragmentariedad de sus fuentes documentales. Estos rasgos en conjunto condujeron hacia un trabajo metodológico interdisciplinario con la microhistoria y los estudios de cultura material como ejes articuladores. El análisis se basó en el cruce de una amplia diversidad de fuentes que abarcan documentos eclesiásticos, judiciales y tributario/administrativos, espacios geográficos y arquitectónicos, e imágenes y objetos religiosos, en un trabajo minucioso de reconstrucción de las realidades locales. A menudo las fuentes conservadas para los distintos casos bajo escrutinio corresponden a distintas índoles, lo que presenta una dificultad para establecer comparaciones, pero una ventaja para la interpretación cruzada de informaciones faltantes y silencios históricos. Ofrezco algunos ejemplos generales de estos cruces:

1. La documentación parroquial fragmentaria de los Altos de Arica se complementa bien con los libros de fábrica conservados en Carangas, destacándose una supervivencia mayor de nombres propios al lado chileno de la cordillera, mientras al lado boliviano se encuentran más detalles de índole económica;

2. Cinco causas judiciales de indígenas en contra de sus curas, conservadas para tres de los casos de estudio, permiten extrapolar aspectos claves a las demás parroquias investigadas, especialmente en su cruce con fuentes parroquiales;

3. Las pinturas murales excepcionalmente preservadas de Santiago de Curahuara de Carangas, junto con fragmentos murales de otras iglesias, sirven tanto como archivos visuales del catolicismo en la zona, así como también de las agencias locales impregnadas en su producción.

Aunque el carácter fragmentario de las fuentes que aquí utilizo se debe a una variedad de causas,[14] el trabajo comparativo también sugiere que los diferentes vestigios documentales y materiales conservados responden a particularidades de las parroquias, sus anexos y sus jurisdicciones. Por ejemplo, Marsilli señala que las querellas contra curas tendieron a aparecer en

[14] En el contexto colonial, las querellas judiciales podían durar mucho tiempo sin llegar a resolverse. Algunos historiadores señalan que "the social significance of law under Spanish colonial rule" was "that its power resided in the proceedings rather than in the results." (Ramos 2015, 255).

contextos en que las "relaciones recíprocamente percibidas como apropiadas dejaron de serlo. Fue entonces que mutuas acusaciones de idolatría e incompetencia pastoral fueron usadas en contiendas en las que los nativos competían con ventaja." (2004, 419; 2014, 88). En este sentido, resulta clave un acercamiento crítico a las fuentes en que se considera las relaciones de poder que dieron cabida no sólo a su producción, sino también a su preservación (Le Goff 1991, 239). Para ello también jugó un rol primordial el conocimiento de las localidades *in situ*, con trabajos de campo que enriquecen la interpretación de las fuentes históricas.

Para estudiar "la magnitud de Los Andes, como sistema territorial y hábitat, se vuelve pertinente reducir la escala de observación", pues "libera la tensión metodológica de fijar lindes para una sociedad o región que no los tenía." (Brangier y Morong 2022, 16). Los planteamientos metodológicos de la microhistoria brindan una base para el análisis de las singularidades de cada caso de estudio, atingentes a la vida cotidiana y a las estructuras sociales de cada localidad. Pero también ofrecen un acercamiento teórico sólido para poner en diálogo las escalas de lo micro y lo macro, para comprender el rol de las instituciones y para establecer comparaciones eficaces (Levi 1991; Ginzburg 1993; De Vries 2019). Desde una perspectiva microhistórica, y considerando el contexto rural de los casos de estudio, este trabajo evidencia la relevancia de precisar detalles tales como la especificidad de fechas y lugares. En la zona de Carangas, por ejemplo, se aprecia la mayor presencia institucional de la iglesia católica en el tiempo de cuaresma, coincidiendo con el cese de las lluvias y antecediendo las cosechas, la época fría y el traslado de una buena parte de la población hacia los valles. En contraste, la época de lluvias (entre noviembre y febrero, aproximadamente) se observa como un período en que las localidades indígenas estaban más exentas del control eclesiástico, facilitando el desarrollo de religiosidades más autónomas con respecto a la autoridad parroquial. Asimismo, al hacer referencia a las grandes fiestas de invierno promovidas por la iglesia virreinal (Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, Santiago, entre otras), se debe tener en consideración la geografía de las localidades, pues a los 3.800 m.s.n.m. pueden haber cumplido la función de concentrar a la población que se dispersaba hacia las estancias altiplánicas y hacia los valles cálidos, no sólo para poner en práctica los valores urbanos hispanos de "vivir en policía", sino también para facilitar el cobro del tributo correspondiente a esa época del año (el tercio de san Juan) (Platt 2005, 266). Bajo los 3.300 m.s.n.m., en cambio, las mismas celebraciones invernales pueden ser consideradas como un cierre festivo del ciclo agrícola del maíz, marcando el inicio del ciclo calendárico de las parroquias.[15] Particularmente en las parroquias de Carangas, se constata una marcada diferencia entre el cobro tributario del tercio de San Juan y el del tercio de Navidad. En el primero, el mayor flujo monetario tras el retorno de los trajineros desde los valles se expresa en fiestas invernales de gran pompa y exceso, como también en el pago aparentemente tranquilo del tributo. Esto contrasta con el cobro de fin de año, el cual hubo mayor tendencia a generar querellas y revueltas, coincidiendo con un menor flujo de dinero y con el envío de mitayos a Potosí. Los mitayos de Carangas eran anualmente nombrados para Todos santos –1 de noviembre–, se reunían en Corque cada 30 de noviembre y partían en conjunto el 4 de diciembre a cumplir con los trabajos forzados en la villa minera. Estos detalles que pueden parecer menores son fundamentales en el análisis de la documentación.

La impronta comparativa que privilegio en esta investigación se nutre de la perspectiva microhistórica. Pongo como ejemplo la eficaz comparación de dos localidades muy cercanas en el espacio –Andamarca y Corquemarca–, semejantes en sus características geográficas y demográficas y con vestigios documentales especialmente comparables.[16] No obstante, éstas presentan divergencias considerables en las limosnas aportadas por sus feligreses, en los ingresos generales de los curas, en la organización entre la cabecera y sus capillas, y, en consecuencia, en las prácticas religiosas y festivas. Aventuraré en este trabajo algunas interpretaciones a estas diferencias. Otro ejemplo es la comparación diacrónica entre dos causas judiciales presentadas por las comunidades indígenas de Huachacalla en contra de sus curas en 1772 y en 1810, coincidentes en varias de sus quejas y en gran

[15] Así se aprecia para el caso de la parroquia de Belén (ver Inostroza 2019 y capítulo 11 de esta tesis), confirmado por otras investigaciones de curatos en los valles (Platt 1996 y Quispe Escobar 2017).

[16] Sus libros de fábrica del siglo XVIII se conservan íntegros en el Archivo del Obispado de Oruro (AOO).

parte de los datos festivos y económicos que aportan.[17] No obstante, los cuarenta años que las separan estuvieron marcados por grandes transformaciones en la administración de los territorios, causadas, en parte, por el creciente descontento social que estalló en la Gran Sublevación de 1780-1782. La primera de estas querellas, presentada por las autoridades de los cabildos y tributarios comunes de cinco de los anexos, se enmarca en el auge de los conflictos sociales, y reflejan un malestar centrado en la violencia del párroco y sus abusos en los servicios que exigía de los feligreses. La denuncia decimonónica es encauzada más bien por una élite centrada en la cabecera parroquial y preocupada específicamente por los excesivos cobros del cura. Ambos documentos difieren en su estructura y lenguaje, evidenciando las motivaciones de los distintos grupos sociales representados en ellas. Se aprecia en estos dos ejemplos cómo la reducción de la escala y la comparación como método conducen hacia una reflexión metodológica mayor, situando el fenómeno religioso en el marco de las especificidades económicas y sociales de cada lugar.



Fig. 1.2. Escena de confesión. Detalle pintura mural en la Natividad de Parinacota.



Fig. 1.3. Escena de iglesia con confesión. Detalle pintura mural en San Andrés de Pachama.

Agrego un ejemplo atingente al uso de fuentes visuales. En dos pueblos anexos que formaron parte de la parroquia de Belén se conservan dos conjuntos de pinturas murales confeccionados en las últimas décadas del siglo. Pese a pertenecer a la misma parroquia y a que probablemente fueron creados al alero del mismo párroco –Mariano Pacheco de Peñaloza–, las divergencias entre ambos programas pictóricos obligan a cuestionar la autoría y/o comitencia de las imágenes, los propósitos que motivaron su producción y las funciones que cumplieron en su contexto de recepción. Dedico parte del capítulo 7.3 a la comparación de los murales de la Natividad de Parinacota y San Andrés de Pachama, considerando las pinturas murales como componente estructural del espacio sagrado. Pero aquí, con el fin de aclarar el acercamiento comparativo a las fuentes visuales, concentro el ejemplo en una representación en particular: sendas imágenes del sacramento de la confesión. En la iglesia de Parinacota, anexo altiplánico distante del control eclesiástico, los murales parecen responder a una intención programática de carácter institucional y su representación de la confesión se encuentra alineada con las preceptivas del III Concilio Limense (Corti, Guzmán y Pereira 2013). Son dos imágenes ubicadas a los costados de la puerta del templo, reforzando la preceptiva de la confesión a los feligreses al momento de salir de la iglesia (Ibid., 97). Aunque una de las imágenes está muy deteriorada para ser bien interpretada, se alcanza a apreciar la vestimenta de fraile del confesor, y junto al dominico representado en la imagen del otro lado (fig. 1.2), parecen remarcar que sólo los sacerdotes podían confesar y no los *ichuri*[18] que en la religiosidad prehispánica de los Andes ofrecían un rito similar (Ibídem). El mensaje de la pintura es doctrinal, expresando en forma alegórica los

[17] ABNB, EC1772-104 y ABAS, AA, Leg. 37 (Parroquias), Carpeta 55 (Huachacalla).

[18] "Confesor hechicero" es la traducción del aimara brindada por Bertonio (1612, I, 136 y II, 172).

pecados confesados como ranas y serpientes que salen de la boca del indígena en confesión,[19] significación recalcada por el demonio al costado que se tapa los oídos.

La representación de la confesión que por esos mismos años se pintó en la iglesia de Pachama, anexo situado a menos de diez kilómetros de la cabecera parroquial, ofrece una imagen de tinte más costumbrista de la práctica sacramental, ubicada también en el muro de salida del templo, al costado de la puerta (fig. 1.3). En ella, un sacerdote también tonsurado se encuentra al interior de la iglesia, sentado en una silla frente a una hilera de feligreses arrodillados aparentemente esperando su turno de confesión. El estado de la imagen, con una gran grieta en el muro y pigmentación faltante no permite profundizar la interpretación, pero la presencia de otras figuras en la escena (un músico mestizo y tres mujeres indígenas) dan cuenta de bastante actividad parroquial. Esto se remarca por la presencia del cura en un anexo que podía ser visitado con cierta regularidad, pero que no contaba con la doctrina semanal más cotidiana que recibía la cabecera.

La representación de Parinacota ofrece herramientas visuales – la iconografía de los gestos[20] – para comprender la escena deteriorada de Pachama. Sin embargo, el énfasis doctrinal de la primera sugiere una intención más institucionalizada (mediatizada probablemente por el cura) de plasmar contenido religioso en los muros de una localidad altiplánica de difícil acceso, mientras que el carácter más descriptivo de la segunda sugiere el interés de la feligresía local por registrar cierta realidad sacramental de su iglesia (Mardones Bravo 2019a). Las figuras del primer caso resaltan en su ubicación sobre el fondo blanco del muro, mientras que las de la segunda forman parte de un contexto mayor representado por la iglesia cuya estructura supera con creces el tamaño de la narración. Ambas imágenes expresan mensajes claramente distintos.

Cabe cruzar esta comparación de imágenes con la documentación para entender el complejo rol del sacramento de la confesión en las parroquias. Las fuentes dan cuenta de la comprensión por parte de la feligresía de la eficacia simbólica del sacramento, así como también del uso estratégico que le daban en los litigios en contra de sus curas, incluyendo a menudo denuncias por la negligencia de los curas en la administración del sacramento,. Así, los habitantes de Socoroma y Putre (también anexos de Belén), se quejaban de que el cura coadjutor no cumplía con la confesión anual de los parroquianos –legalmente obligatoria para el caso de los moribundos (*Recopilación*, Lib. I, Tít. I, Ley. XXVIII), y que cuando la cumplía, lo hacía con inusitada violencia (Hidalgo y Mardones 2022).[21] El párroco, sin embargo, se defendía:

> *El miedo afectado y malicioso nace de que cuando confieso por cumplir con mi obligación les hago las preguntas necesarias del rezo y misterios precisos* ad salutem *antes de ella y les riño la negligencia de no saberlos, y los instruyo con sobrada paciencia en todo lo que es de necesidad de medio, y en que no hagan las confesiones invalidas por falta de dolor, propósito de que han sacado la ilusión de ser yo bravo y cruel, porque su cura pasado difunto para confesarse no les preguntaba nada, sino que con persignarse y decir la confesión, les bastaba.*[22]

Las imágenes murales aquí comparadas fueron realizadas algunas décadas después de este conflicto, pero cabe ver en ellas el reflejo de la preceptiva institucional que el párroco esperaba instalar en la práctica sacramental (representación de Parinacota) y de una constatación de su realización en los pueblos, como parte de los procedimientos rituales en el espacio eclesial (representación de Pachama). Esta forma de análisis se puede extrapolar desde la interpretación de

[19] El *Tercero catecismo por sermones describe*: "Sabed que cuantos pecados dices, tantos demonios y sapos feos vomitas" (Corti, Guzmán y Pereira 2013, 97).

[20] Sobre la circulación de la iconografía de la confesión en la zona, como también un análisis que vincula las prácticas confesionales andinas con las de la evangelización, ver el capítulo 5.2 de la tesis doctoral de Querejazu Escobari (2020).

[21] AAA, Arica-Codpa, *Autos (…) a pedimento de los Indios de Socoroma contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres cura coadjutor…*, 1748. Analizo el caso en el capítulo 4.2, desde la perspectiva que presenté en las XII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos (Santiago de Chile, 2020) con la ponencia "'Malignos y alzados y amigos de hacer lo que se les antoja': distintas epistemologías indígenas en el Curato de Codpa, 1748". En Hidalgo y Mardones (2022) profundizamos en su análisis.

[22] AAA, Arica-Codpa, *Autos (…) contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres …*, 1748, f. 41v., sin foliar.

imágenes representacionales hacia la diversidad de objetos religiosos que componen las iglesias del altiplano, siguiendo los planteamientos de los estudios de cultura material. Algunos de los ejemplos que trataré buscan distinguir identidades locales vinculadas con las adquisiciones y donaciones de piezas para las iglesias, ya fuese de parte de cofradías o de devotos individuales. Pero otros ejemplos permitirán comprender dimensiones económicas y procedimientos políticos detrás del gesto de la donación. Así, un costoso "ornamento de tisú franjeado de Milán" que figura como una devota donación de un párroco saliente, se desvela como una estrategia para camuflar su deuda adquirida con la fábrica parroquial tras las denuncias de su sucesor.[23] La fuente documental, en este sentido, esconde el valor material real que puede haber tenido la pieza textil, pues nunca sabremos si el registro de los cuatrocientos pesos argüidos por el cura se correspondía con la pieza litúrgica o si buscaba saldar nominalmente una parte de la deuda.

Para tratar objetos e imágenes como fuentes, cabe señalar que son comprendidos no sólo en su capacidad de representación y expresión de ideas, valores o relatos, sino también como agentes que operan en sus contextos históricos, reflejando materialmente aspectos tanto de su producción, como de su contexto original de recepción. Baso estas ideas en los planteamientos de David Freedberg, en *El poder de las imágenes* (1992) y Alfred Gell, en su *Art and Agency* (1998). Las imágenes plasman en la configuración espacial y en la disposición de las figuras "una clasificación de valores, de jerarquías, de opciones ideológicas" que permiten situarlas como "lugares de memoria" (Schmitt 1999, 26 y 40), mientras que en la comunicación religiosa de la que participan plasman también modos de conocimiento: "estos artefactos *y sus usos* representan objetivaciones de conocimientos más abstractos, de conceptos epistemológicos producidos por los actores locales en los conflictos y procesos de la negociación transcultural de ideas." (Martínez y Windus 2019, 4). Silvia Rivera Cusicanqui resalta, al respecto, el alto "valor interpretativo" de las imágenes para acercarse a las mentalidades más que a los hechos históricos (2014, 31). En los fenómenos que aquí se analizan, las formas del catolicismo andino como religiosidades sociales y creativas le debe tanto a la yuxtaposición de elementos y al carácter colectivo detrás de la producción de lo sagrado (Windus 2018, 448), como a la integración de formas híbridas relacionadas con la manufactura, recepción, significados y usos, no siempre tan fáciles de identificar (Dean y Leibsohn (2003, 26).

Los objetos expresan jerarquías de valores, tanto en sus materiales –por ejemplo, la mayor valoración del pan de oro traído desde el Cuzco que aquel confeccionado en los talleres de Oruro[24]– como en las relaciones de compra y venta de objetos ya confeccionados. Éstos podían marcar relaciones jerarquizadas entre parcialidades, cofradías o anexos, al interior de una misma unidad parroquial. Así se observa en la venta de la antigua custodia de Belén, vuelta cabecera parroquial en 1777, a una cofradía de Socoroma, pueblo que se posicionó como viceparroquia tras disputar el rol de cabecera (Barriga 1948, 119). Belén contaba con una nueva custodia donada por el cura, y el obispo de Arequipa encomendó su venta a la viceparroquia, que no contaba con una de suficiente calidad. Pero pocos años después, la comunidad desbarató la pieza adquirida para mandar a confeccionar en Arequipa una más grande, completamente dorada y con su píxide de oro macizo, pagando una suma considerable.[25] Lo que quedó de la antigua custodia fue entonces vendida al pequeño anexo de Sora, reforzando a través del objeto religioso la dependencia que tradicionalmente había tenido esa localidad del valle de Lluta con Socoroma. Las investigaciones han remarcado esta función de las custodias en las parroquias, legitimando algunos pueblos para contar con autoridades propias, mayor independencia y privilegios rituales (Ramos 2016, 56).

Ahora bien, el enfoque en la cultura material conduce al análisis de los sujetos históricos que estuvieron involucrados en las decisiones materiales de los templos, como también en su recepción, percepción y usos. Dedico unos párrafos a describir a las personas que en esta investigación afloran como los agentes de la vida parroquial. El rescate documental de algunos curas ha resultado de alto valor tanto para las microhistorias de las localidades, como para contribuir a la historiografía. Por lo

[23] AOO, LFC1, f. 102v. Ver capítulo 8.2.
[24] Según se observa en el mobiliario comisionado por el cura Nicolás de Zárate y Valdés (AOO, LFC1, f. 83).
[25] AAA, Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877, fs. 30v, 33 y 34v.

general, el cura era el único español o criollo residente en los pueblos indígenas, conformando una influencia clave en sus habitantes (Abercrombie 1998, 293; Robins 2009, 9), tanto por su rol religioso, como porque operaba como un "funcionario religioso-estatal" (debido al patronato regio) (Marzal 1983, 327). Su dominio de la liturgia y los intercambios simbólicos del ritual cristiano, fueron apreciados como claves para la abundancia y bienestar de las comunidades (Abercrombie 1998; Castro Flores 2013; Hidalgo 2011), mientras que su manejo de la lengua y de los códigos judiciales y económicos del imperio español, hacían que su figura sobrepasara el ámbito litúrgico para favorecer el diálogo de las comunidades con las instituciones virreinales. A partir de la documentación, distingo una tipología general de los doctrineros según la cantidad de tiempo que permanecieron activos en las parroquias estudiadas, ya que por su distancia, geografía, clima y pobreza (en comparación con otras), no eran especialmente codiciadas. Así, a los párrocos con estadías breves se les puede encontrar después en mejores curatos o bien posicionados en la catedral, dando cuenta de un mayor interés por la carrera eclesiástica que por el oficio. A estos curas se les ve utilizando las parroquias como eslabones para su ascenso estratégico hacia la catedral, mientras que ciertas prácticas como la inversión en las iglesias o las denuncias de idolatrías, operan también como estrategias para su promoción institucional.[26] La documentación que los curas presentaron para los concursos de curatos y los concursos catedralicios son, por ende, una fuente interesante para apreciar sus motivaciones (Marzal 1983, 328). En el contexto de la gran sublevación de 1781 y luego, tras las guerras de independencia, los curas utilizaron sus testimonios personales también en direcciones políticas.

Los párrocos de larga duración hicieron uso de estas estrategias, pero revelan otro perfil profesional debido a su mayor posibilidad de concretar alianzas y vínculos con la feligresía, así como también por posicionarse económicamente en las comunidades.[27] Varios de éstos eran criollos, oriundos de las jurisdicciones eclesiásticas en las que ejercieron su oficio, y en el caso de algunos, sus testamentos atestiguan su enriquecimiento con recursos locales.[28] Interesa destacar la estrategia política de Francisco Ignacio Martínez de Querejazu, oriundo de Lima y formado en el oficio en la Compañía de Jesús, quien mandó a confeccionar los magníficos murales de Santiago de Curahuara de Carangas: ¿tenía la intención de sosegar a la población descontenta por los abusos económicos del corregidor y el cacique, o más bien demostrar su fervor religioso frente a las autoridades eclesiásticas, legitimando así su rol como párroco de indios en el contexto posterior a la expulsión de la orden jesuítica? (Mardones, Rúa y Windus 2021). Trato el caso en el capítulo 7.3.

Tan relevantes como los párrocos fue el "cuerpo de especialistas religiosos indígenas" que operaron como servidores de las iglesias (Marzal 1983, 343): fiscales, sacristanes, cantores, fabriqueros. Fungiendo como "verdadero soporte de la vida cristiana indígena", mantuvieron muchas veces un diálogo fluido con los especialistas de la religión popular andina persistente, e incluso podían ser los mismos (Ibid., 344). Estos cargos eran por lo general atendidos por miembros de las élites locales, los llamados "indios principales", o "mandones", de los pueblos, que se diferenciaban del resto de su comunidad por su acceso a recursos y a cargos de autoridad (cívicos y religiosos). Un pleito de la parroquia de Tacna, al norte de Arica, define: "Todo *aillo* tiene su principal, que es un indio

[26] Adrián remite a las estrategias políticas de los curas, particularmente en el contexto de creciente conflicto debido a las reformas borbónicas (2000). Hidalgo considera la extirpación de idolatrías como una estrategia de los curas para "revestirse de méritos religiosos ante las autoridades políticas y eclesiásticas, y con ello aspirar a dignidades superiores en los templos o lugares más centrales, de mayor prestigio y de mejor renta (2011, 116), mientras que Marsilli considera el rol de la construcción de iglesias como un factor más representativo de estas estrategias en la zona de Arequipa (2014).

[27] Véase los estudios al respecto de Acosta (1982a y 1982b), Marsilli (2004 y 2014), Hidalgo (2011).

[28] Curas como Nicolás Luzen y Soberany y Joaquín Mariano Valdés establecieron vínculos significativos con autoridades étnicas: el primero fue importante en la reedificación de la iglesia de San Juan de Corque, dejando a Domingo de Atucha, juez de tierras e indio principal del pueblo como su albacea (AOO, LFC1). El segundo el nombrado como "padrino" por el cacique de Curahuara de Carangas, Eugenio Ximenez Cusiguaman, al pedirle ayuda en el caso contra el cura Miguel de Vera (SGI-256, 1782), mientras que avala la presentación de Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani para el cargo de cacique de Sabaya tras el asesinato del cacique durante la sublevación (AHJC, Carpeta 1, Doc. 36). Curas como Lorenzo de Hereño y Araos, Andrés de Encalada y Torres, Andrés de Toro y Miguel de Ochoa y Murillo intentaron, con mayor o menor éxito, usar las parroquias de Huachacalla y Corque como eslabones en sus carreras eclesiásticas (ABNB, EC 1772, 104; AOO, LFC1; AGI Charcas, 531). Curas como Nicolás de Zárate y Valdés, Diego Apolinar de Ondarza, Mariano Pacheco de Peñaloza fueron grandes inversores de las parroquias de Corque, Andamarca y Belén (AOO, LFC1; AOO, LFA; AAA, Arica-Belén; AHL, ARI-1, caja 416, *Inventarios…*).

puesto para que cobre tributo y reparta el agua que está asignada al *aillo*. (…) Todo indio tributario tiene su porción asignada de agua para regar sus tierras; y el indio principal tiene dos asignaciones de agua, una como indio y otra como principal".[29] Era, así, un título asignado por lo general a los miembros de ciertas familias, el cual perduraba como "principal pasado" en quienes habían ejercido con anterioridad cargos de autoridad, aunque podía ser removido en caso de abusar de sus beneficios. La visita del intendente de Arequipa a los Altos de Arica en 1793 sugiere que efectivamente había una "clase" de indios principales, entre los que recaían los nombramientos de los cargos públicos, como el de Segunda persona del cacique (Barriga 1948, 117; Hidalgo y Durston 1998, 522). Quispe señala que la gente del común podía acceder al estatus de "principal" si cumplía con una suma de responsabilidades sociales, recorriendo "una serie de cargos religioso-político como parte de su pertenencia al ayllu" (2017, 149); mientras que Inostroza los caracteriza como sujetos de gran prestigio, a menudo con más hijos que el promedio, con muchos lazos de compadrazgo entre sus familias y con mayores vínculos sociales con españoles y mestizos (2011; 2019). Entre los indios principales cabe hallar quienes ejercieron los cargos más especializados dentro de las dinámicas parroquiales: los sacristanes que cuidaban el templo, los cantores que hacían la música para las fiestas y las misas, y los fabriqueros, cargo que instaura en 1797 para la administración de las finanzas.[30]

La "gente del común" no representa exactamente el lado contrario de la estructura social, lugar que estaba más bien ocupado por mujeres, niñas, viejos y enfermos impedidos de trabajar, sino que refiere a todo el conjunto de tributarios sin cargo. El término, el "común", tenía larga tradición en el virreinato, pero comienza a figurar con creces en la documentación del siglo XVIII, como una fórmula jurídica usada en pleitos y peticiones judiciales (Penry 2006, 473). Aunque la feligresía abarcaba el espectro social completo de las comunidades, cabe señalar que el "común" contaba con una voz legal a la hora de denunciar abusos o de exigir los servicios eclesiásticos. Su presencia en la documentación permite ubicarlos también como sujetos históricos relevantes y activos en la cultura material y las prácticas religiosas de las parroquias.

En las relaciones entre estos distintos grupos de sujetos se ponen sobre el tapete los vínculos muchas veces permeables y circulares entre cultura popular y cultura hegemónica (Ginzburg 2009[1976]). Es una sociedad cuyos líderes fueron en muchas ocasiones letrados, a veces con rasgos profundamente ladinos, formados, por ejemplo, en las escuelas para los hijos de caciques. Una parte del vínculo de la feligresía con la iglesia estuvo determinada por su elitización, dada a través de la escritura, como en los cargos religiosos de mayor relevancia (por ej. el de cantor, que trato en profundidad en el capítulo 9). La parroquia como microcosmos social exhibe las diferencias internas de las comunidades, con modos de expresión particulares para esa feligresía colectiva y comunitaria que festejaba junto a sus líderes étnicos. En este vínculo juega un rol crucial las "costumbres inmemoriales" en la memoria étnica (Le Goff 1991, 156), como una suerte de punto intermedio entre la oralidad y la escritura. El término es recurrente en la documentación colonial, sobre todo desde mediados del siglo XVIII, utilizado en toda clase de litigios para legitimar "determinadas contribuciones – en trabajo y dinero – que estaban prescritas por la costumbre" (O'Phelan 1993,12). O'Phelan indica que su uso en el contexto del régimen borbón solía remitir a un pasado de máximo dos generaciones anteriores (1993,3), evidenciando las contradicciones del reformismo imperial en pretender legitimar ciertas costumbres, como las referidas a las contribuciones, atacando otras, como las tradiciones. Éstas eran parte fundamental de las prácticas cristianas rurales y a menudo contaban con el aval de los párrocos, pero fueron uno de los blancos principales del reformismo episcopal que acompañó las reformas borbónicas. Tales costumbres fueron consideradas "dolencias espirituales" que debían ser curadas por el doctrinero "como médico espiritual" (Castro Flores 2019, 306). Díaz Rementería señala que la "costumbre" también podía sustentar situaciones de privilegio, como la exención del pago de diezmos en algunas localidades indígenas (1992, 624), o bien, por el contrario, la pérdida del mismo, como los habitantes de Potobamba que habían permitido el cobro de primicias durante mucho tiempo

[29] ANCh, Arica Judiciales, Leg. 38, n° 1, 1796.

[30] Con anterioridad a la cédula real que promueve este cargo, eran los curas quienes ejercían ese oficio. En muchas parroquias siguieron ejerciéndolo hasta finales del siglo XIX.

"por lo que se entendía que éstos habían renunciado a su privilegio." (1992, 636). Una parte importante de los fenómenos que analizaré en este trabajo responden a la conservación o tensión entre las prácticas y las costumbres.

Antes de cerrar este acápite metodológico, ofrezco unos apuntes para contextualizar la moneda de la época – el peso de a ocho, o real de a ocho – que servirán de referencia para varios de los capítulos. El peso de a ocho conformó el sistema monetario estandarizado en plata del imperio español y contó con amplia circulación a escala global (De Santiago Fernández 2022). Un peso equivalía a ocho reales y un real equivalente a treintaicuatro maravedíes, cuyo peso en plata era de 3,56 gramos (Escobari de Querejazu 2014, 28-29). Remito aquí a algunos montos como puntos de referencia. Las obvenciones estipuladas por arancel para la misas eran de dos pesos por misa rezada, cuatro por misa cantada y doce por fiesta "con todos los oficios", esto es, con vísperas, misa cantada y procesión (Argandoña 1771, 31). Las quejas por los cobros excesivos de los curas respondían más bien a la exigencia de limosnas, definidas por "costumbre" y no arancel, las cuales podían alcanzar hasta sesenta pesos, en algunos de los casos de estudio.[31] Las chacras de las cofradías de Belén rendían alrededor de sesenta pesos cada tres años, monto con el cual se financiaba el guano para las mismas chacras, algunas misas, enseres rituales como velas e incienso, y algún objeto litúrgico o reparación de fábrica, aunque en períodos de heladas apenas alcanzaba para el guano y las misas.[32]

La presión económica parroquial se sumaba al tributo anual de nueve pesos y medio real que pagaban los indios originarios de Carangas y seis pesos con dos reales que pagaban los de los Altos de Arica. Dos tercios de las tierras agrícolas de la precordillera de Arica estaban destinados a cumplir con las demandas fiscales, mientras que el "tercio restante representaba menos de un real diario, base para los gastos ceremoniales y el autoconsumo." (Hidalgo 1987, 196). Hidalgo calcula que, para finales del siglo XVIII, un tributario podía producir papas y maíz suficiente como para contar con un ingreso anual de cuarenta pesos –320 reales– al año (Ibid., 220). Un artesano especializado, como herreros, albañiles o carpinteros, podía ganar cerca de cincuenta pesos anuales, similar a lo que podía pagar un tributario para librarse del turno de la mita potosina en el siglo XVIII –52 pesos (Choque Canque 2003, 139). Si el artesano era oficial de su oficio, podía ganar 250 pesos anuales, más alimentación, como el herrero orureño que trabajó en la reedificación de la iglesia de San Juan de Corque.[33] En los casos de estudio, casi no se registran maestros artesanos, mientras que, los habitantes no profesionales que participaban en obras de construcción o reparación de sus iglesias recibían su pago en hojas de coca, y a veces también chicha o alimento. En contraste, los curas de Carangas recibían un estipendio real de 1.093 pesos con 6 reales anuales, aunque sumando las obvenciones podían contar con una renta líquida que alcanzaba, o incluso superaba, los 3.000 pesos anuales (ver Tabla 5.3).

En cuanto a los objetos, el elaborado púlpito barroco de San Juan de Corque destaca como el bien mueble más costoso comisionado por el cura Zárate y Valdés (fig. 1.4). Fabricado en 1737, tuvo un costo total de 1.936 pesos: 1.200 pesos en términos de madera, mano de obra, clavos, bisagras y figuras de los santos, mientras que 450 pesos por 300 libros de oro para dorarlo.[34] El libro de oro costaba un peso y medio y el dorador recibía un peso por libro de oro aplicado (en el caso del púlpito, recibió 286 pesos, con catorce libros de oro restantes). El púlpito fue una obra de valor excepcional entre las adquisiciones de fábrica de la zona.[35] Pocos años antes, en 1728, el mismo párroco había mandado a pintar doce lienzos de ángeles de dos varas,[36] cada uno por cinco pesos, junto a otro lienzo

[31] Ver capítulo 5.4. En parroquias más ricas, las limosnas podían alcanzar los cien pesos por cargo.
[32] Ver capítulo 10.2.
[33] En su investigación de los contratos de artesanos del Cuzco, Cohen-Aponte halla ejemplos de herreros que ganan entre 50 y 750 pesos en un año, y de carpinteros con sueldos de entre 10 pesos al año y 100 pesos al mes. Señala que estas diferencias salariales se debían a la jerarquía racial entre indios y españoles (2017, 77).
[34] AOO, LFC1, f. 79v. Las figuras de los santos ya no se encuentran en el mueble.
[35] AOO, LFC1, f. 72v. Contrástese estos montos con los de la gran iglesia de Jesús de Machaca, provincia de Pacajes (al norte de Carangas), cuya obra gruesa se estima tuvo un costo de alrededor de 150.000 pesos en los 28 años que duraron los trabajos, mientras que los enseres de su interior alrededor de 43.520 pesos, entre púlpito, retablos, altar mayor, custodia, puertas, bultos, lienzos, lámparas, etc. (Choque Canqui 2003, 139).
[36] La vara española variaba un poco, pero ronda aproximadamente los 80 centímetros.

de cuatro varas y "muy buena pintura", por cincuenta pesos. Estos datos expresan la variedad de valores materiales en correlación con su calidad y tamaño, ofreciendo una gama de cobros y costos como puntos de referencia. Pero cabe considerar también las relaciones jerarquizadas que podían expresar los valores. Así, la nueva custodia de Belén, arriba mencionada, fue una donación del cura por casi 378 pesos. La antigua custodia fue vendida a la viceparroquia de Socoroma por 70 pesos y luego revendida al anexo de Sora, por 52 pesos y medio, desvalorizándose en las transacciones y marcando con ello las jerarquías entre territorios. Los habitantes de Socoroma pagaron casi 164 pesos en mandar a hacer una nueva custodia, duplicando la inversión de la custodia antigua y posicionando mejor a su iglesia en las disputas por el poder parroquial. Insisto, para cerrar, que estos valores no siempre representan el potencial sagrado de los objetos litúrgicos, pero sirven de referencia para comprender las relaciones de poder y construcciones identitarias forjadas en las parroquias.



Fig. 1.4. Púlpito de San Juan de Corque.

Fuentes de este estudio

Esta investigación se nutrió de una amplia diversidad de fuentes, incluyendo documentación eclesiástica, judicial y administrativa,[37] junto a la arquitectura parroquial, los vestigios visuales y materiales de las iglesias y el conocimiento en terreno de prácticas rituales y de la geografía local. El trabajo con la documentación de archivo siguió un acercamiento crítico a las fuentes, tomando siempre en consideración las circunstancias y condiciones en las que se insertó su producción, en particular las voces de autoridad que se expresan en ellos, con sus intenciones y estrategias, así como también las voces silenciadas. En este sentido, el cruce de fuentes facilitó traer a la luz esas voces e interpretar con mayor acierto los vacíos e intersticios de vestigios manuscritos a menudo fragmentarios. Pero, concordando con Ximena Medinacelli, es con el conocimiento experiencial y detallado del territorio que las abstracciones cobran sentido. Aunque no entraré aquí en los detalles novelescos de mis recorridos por el altiplano, deseo enfatizar que el conocimiento personal de los lugares y los vínculos afectivos del trabajo en terreno, fueron claves para entender los fenómenos

[37] Material recabado de trece archivos: en Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Miguel de los Santos Taborga (ABAS), Archivo del Obispado de Oruro (AOO), Archivo Municipal de Oruro (AHMO), Archivo Judicial Histórico de Oruro (AHJO), Archivo Judicial Histórico de Corque (AHJC) y Archivo Histórico de Potosí (AHP); en Argentina, Archivo General de la Nación Argentina (AGNA); en Perú, Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), Archivo Regional de Arequipa (ARA) y Archivo Histórico de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú (AHL); en Chile, Archivo Nacional de Chile (ANCh); y en España, Archivo General de Indias (AGI).

históricos que investigo. Esto mismo sustenta también mi interés consciente por la precisión al referir a los lugares y a la documentación, asumiendo la responsabilidad de antemano de posibles equivocaciones que puede conllevar un trabajo de esta envergadura.

Dentro de los principales aportes de mi investigación, el rescate de piezas documentales claves no sólo enriquece el quehacer profesional del historiador de la época, sino que también son una contribución para las historias locales. Aunque traigo a la luz ciertos documentos poco explorados resguardados en los grandes archivos estatales (Archivo Nacional de Bolivia –ABNB, Archivo General de Indias –AGI, y Archivo General de la Nación Argentina –AGNA), destaco aquí documentación particular procedente de dos archivos pequeños que, debido a su difícil acceso, han sido escasamente explorados por la investigación académica: el Archivo del Obispado de Oruro (AOO) y el Archivo Judicial Histórico de Corque (AHJC). En el del Obispado, pude estudiar cinco libros de fábrica bastante integrales gracias a la extraordinaria voluntad de la Licenciada Delina Carretero, quien sacrificó un espacio en su propio escritorio para facilitar mi trabajo, atendiendo a quienes buscaban certificados eclesiásticos en unas sillas aledañas.[38] Su apoyo fue clave para el estudio de estas importantes piezas documentales. Tres de estos libros de fábrica corresponden a las parroquias de Corquemarca (LFC1, 1715-1779 y LFC2, 1823-1847) y Andamarca (LFA, 1779-1844), mientras que los otros dos corresponden a parroquias del corregimiento de Paria, colindante con el de Carangas (las de Quillacas, LFQ, 1731-1751, y Toledo, LFT, 1718-1778), permitiéndome establecer paralelos con otros curatos de la zona.[39] Estas fuentes contienen el recuento económico de las fábricas parroquiales, con el registro de ingresos (*cargos*) y egresos (*descargos*). Los cargos se componían principalmente de las limosnas, que por lo general eran un monto fijado por costumbre, pagado por alféreces y mayordomos con motivo de las fiestas. Los descargos eran sobre todo costos por los servicios del cura, adquisiciones materiales y reparaciones de los templos. Estos recursos son considerados como bienes a la comunidad parroquial y no del cura en ejercicio (Citterio 2011, 116). Las obvenciones (costos por razón de bautizos, casamientos, entierros y certificados, pagado por los individuos beneficiados), que sí formaban parte del erario del cura, sólo raras veces fueron registradas en estas fuentes. Algunos libros de fábrica contienen también inventarios de los bienes parroquiales, cuentas de las cofradías, registros de visitas eclesiásticas, información de cartas circulares, entre otros, además de comentarios personales, que algunos curas más afines a su uso se preocuparon de plasmar.

Entre la documentación parroquial procedente de otros archivos, destacan la valiosa digitalización de libros parroquiales realizada por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, accesibles en su sitio web www.familysearch.org. Libros de bautizos, casamientos y entierros de las parroquias de Carangas han sido una fuente clave para triangular datos y rastrear a sujetos históricos. Para los casos de los Altos de Arica, se conserva una documentación rica de cuentas e inventarios parroquiales, resguardada en el Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA) y en el Archivo Histórico de Límites de Perú (AHL), material al que accedí en una fase final de mi investigación gracias a Xochitl Inostroza y Jorge Hidalgo, coincidiendo con su transcripción como anexo en la tesis doctoral de Magdalena Pereira (2019). Aunque apoyo ciertos análisis en estos inventarios, queda pendiente un estudio más sistemático de esta fuente, lo se me dificultó por tiempo.

En el Archivo Judicial Histórico de Corque, las condiciones de trabajo fueron arduas, con cambios repentinos en los horarios disponibles para la revisión de los documentos, sin mesa apta para la lectura, ni permisos para su reproducción, y ni siquiera acceso a baño en el edificio de la institución judicial. Todo esto sumado a su difícil locación rural, en términos de coordinar alojamiento y

[38] Diego Citterio, en su análisis de los libros de fábrica como fuentes históricas, enfatiza el acceso restringido de los archivos en los que suelen resguardarse, atestiguando que "La posibilidad de hallazgo de dichas fuentes está supeditada a la fortuna del investigador o a la buena voluntad de alguna secretaria o secretario parroquial que permitan el acceso a dichos documentos como ha sido nuestro caso." (2011, 121). Destaca la dificultad adicional de su estudio dada la fragmentariedad de estas fuentes, pues "en muchos casos no hay continuidad en la confección de los libros de fábrica." (Ibídem).

[39] Destaca la fama regional del Santuario de Quillacas, ya en esa época, en donde se venera a Santiago como *Tata Bombori*. San Agustín de Toledo estaba a cargo de la Orden de los Agustinos, brindando una perspectiva distinta a la realidad parroquial de la zona. Otros libros de fábrica brindan puntos de comparación: el de San Marcos de Miraflores, Chayanta, publicado por Platt (1996); y de San Agustín de Tapacarí, Cochabamba, analizado en detalle por Quispe Escobar (2017).

transporte público. Los tiempos limitados para la revisión de dos grandes carpetas con documentación tardocolonial se conjugaron con la dificultad de estudiarla, pues ambas sufrieron bastante deterioro por un incendio y su contenido es, además, altamente fragmentario. Los documentos allí albergados sobre límites de tierras entre ayllus, parcialidades y comunidades constituyen la base documental del capítulo 3, permitiendo conjugar los recursos naturales de las parroquias con aspectos religiosos vinculados a la topografía sagrada. Son, así, un material valioso para analizar las parroquias desde una perspectiva territorial. Destacan, por lo demás, algunas piezas documentales que son verdaderas joyas dignas de seguirles la pista. Así, pude rescatar detalles relevantes de las revueltas acontecidas en Totora y Curahuara de Carangas en 1771 y 1772, sucesos mencionados sucintamente por Golte (2016[1980]), Thomson (2002) y Gavira Márquez (2008), con base en un documento del AGI que en mis pesquisas ahí no logré ubicar. Asimismo, la documentación ofrece atisbos relevantes sobre ciertos individuos cuyas biografías interesaría seguir reconstruyendo. Aunque fragmentarios, estos datos pueden ser triangulados con otras fuentes para reconstruir no sólo sus biografías, sino entender aspectos de las relaciones de poder en los pueblos. Destacan las figuras de Domingo de Atucha, indio principal de Corque quien cumplió el cargo de juez de tierras de la Provincia de Carangas y fue albacea del cura Nicolás Antonio Luzen y Soberany; del cura Feliz Paredes, párroco de Corque durante dos décadas y Visitador General de la Provincia; del tesorero Gregorio de Castilla, con una larga trayectoria en la Caja Real de Carangas, no exenta de polémicas, pero además apoyando activamente a las comunidades indígenas a través de pleitos, proyectos de reforma tributaria e incluso con un rol muy particular durante la Gran Sublevación de 1781[40]; y del cacique y cantor Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani, quien documentó su paso por diferentes cargos cívicos y eclesiásticos, así como también sus servicios a la corona durante la Sublevación, para conseguir el cargo cacical. Trato su interesante caso en el capítulo 9.2, aunque su biografía merece continuar las pesquisas documentales.

Sin pretender agotar aquí la descripción de las fuentes documentales estudiadas, pues son varias, agrego a este recuento introductorio el rol que en esta investigación cumplen las causas judiciales de comunidades indígenas contra sus curas. Además de las querellas presentadas por la comunidad de Huachacalla en 1772 y en 1810, cuyo ejercicio comparativo permitió sacar a la luz las diferencias sociales internas de la parroquia, otras tres causas judiciales fueron estudiadas. Dos de ellas fueron presentadas por los habitantes de Codpa contra sus curas en 1748[41] y en 1806,[42] documentos claves para comprender la historia de los Altos de Arica en dos momentos históricos. Considerando estas mismas dos fuentes, junto a otras, Joselin Leal Landeros analiza el rol de las cofradías locales en la protección de los recursos de las comunidades (2019). Aquí dialogo con su hipótesis para estudiar la cultura material de las parroquias, las relaciones de los párrocos con la feligresía local, la estructura social de la cabecera y anexos, y las jerarquías territoriales al interior del curato. Por último, la querella judicial de los habitantes de Curahuara de Carangas contra el cura Miguel de Vera en 1782 es una excelente fuente para situar el ambiente sensible inmediatamente posterior a la Sublevación general.[43] La multiplicidad de voces del expediente permite distinguir con claridad las perspectivas del cacique, del cura y del corregidor – la triada de autoridades que competían por los recursos y poder político en las provincias (Saignes 1991), – además de otras figuras locales, como el segunda persona de gobernador, los alféreces del año, las mayordomas, y otros sujetos afectados por los abusos económicos del párroco, incluyendo alcaldes, tributarios comunes y mujeres. A diferencia de las otras causas judiciales estudiadas, en las que escribanos, notarios y autoridades (ya sea hispanas o étnicas), son mediadores de las quejas de los indígenas, la de Curahuara de Carangas exhibe varias de sus voces de forma directa. La querella culmina con éxito con la separación del párroco del curato y el nombramiento de un cura coadjutor.[44] Estos cinco

[40] Gavira Márquez (2008) analiza algunos de los episodios de su biografía, los que aquí complemento con otros hallazgos documentales (ver capítulo 5.3).

[41] AAA, Arica-Codpa, *Autos (…) contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres …*, 1748.

[42] AAA, Arica-Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado, cura de Codpa*, 1806.

[43] ABNB, SGI-256.

[44] Trato el caso en varios capítulos: en el 5° en relación con los abusos económicos de los curas, y en los capítulos 9, 10 y 11, relativos a los servicios brindados por los feligreses, los cargos religiosos y festivos, y los ciclos calendáricos locales.

documentos no sólo permiten apreciar aspectos claves del agenciamiento político de los pueblos indígenas (Thomson 2002; Serulnikov 2006; Penry 2019), sino también interrelacionar estos procesos a ambos lados de la cordillera.

Esta última querella mencionada es una de las escasas fuentes dieciochescas de Curahuara de Carangas, cuya iglesia de Santiago es monumento nacional de Bolivia. Pese a que la parroquia tenía entonces una baja densidad demográfica,[45] era una de las de menores recursos de la provincia y quedaba a trasmano con respecto al Camino Real (López Beltrán 2015), sus pinturas murales son un archivo visual insoslayable en los estudios del arte virreinal de la zona. Sus imágenes permiten estudiar el templo en distintos momentos de su historia, analizar el conocimiento de la feligresía indígena de la doctrina cristiana, reconocer los intereses del cura que las comisionó e identificar elementos de la religión local. Junto a este templo, los vestigios murales que se encuentran en varias iglesias y capillas son fuentes claves para el estudio de las parroquias rurales. Su carácter inmueble nos permite conocer el espacio eclesiástico tal como fue diseñado en su origen conformando un componente indisociable de la arquitectura (Flores, Kuon y Samanez 1993; Guzmán et al. 2016; Cohen Suarez 2016; Mardones, Rúa y Windus 2021). Otros aspectos permiten destacar este medio pictórico como fuente histórica, como el uso de pigmentos locales, privilegiando costos más bajos de producción; o como el lugar marginal que tenían en la apreciación institucional, permitiendo la expresión visual de ideas locales y, a veces, heterodoxas (Guzmán et al. 2016; Cohen Suarez 2016; Mardones 2019). Desde el año 2013 vengo investigando la pintura mural de la zona, experiencia que me permite utilizar aquí estas fuentes visuales de forma sistemática y rigurosa (Mardones Bravo 2014, 2016, 2017, 2019ª, 2019b, 2020, 2021a y 2021b; Mardones, Rúa y Windus 2021). Remarco esto pues la historiografía las suele usar con cierta laxitud, usando ejemplos descontextualizados e imprecisiones temporales, geográficas e iconográficas. Considero que merecen la cuidadosa atención y de cualquier otro tipo de fuente histórica y espero que este trabajo de cuenta de su relevancia.

Contexto histórico

La delimitación histórica de este estudio comprende una extensión general que sobrepasa el lapso de un siglo,[46] definido no por grandes sucesos históricos, sino por la documentación. Fuentes parroquiales claves abarcan desde 1715, con el libro de fábrica de Corque, hasta mediados del siglo XIX, con un detallado inventario de 1842 de Andamarca y sus anexos y unas cuentas e informes de Curahuara de Carangas, de los años 1855 y 1856.[47] Fuentes complementarias extienden este lapso desde 1680, con la numeración general del virrey Duque de La Palata y la visita eclesiástica de Francisco Zamora en el Arzobispado de La Plata, hasta finales del siglo XIX, con varios documentos parroquiales relevantes para los casos de estudio. Esta extensión permite apreciar el fenómeno parroquial en la larga duración, observando continuidades dentro de las grandes transformaciones de la época: el proceso de secularización que redujo el poder de las órdenes religiosas, la legalización de los repartos de mercancías de los corregidores, el aumento de conflictos judiciales y revueltas sociales, las reformas tributarias que redirigió fondos de la Iglesia hacia la administración, la reforma episcopal que buscaba la transformación del culto, las grandes rebeliones indígenas de 1780-1782 y los posteriores procesos políticos y bélicos de las independencias nacionales. Trato, a grandes rasgos, el último siglo de los pueblos andinos bajo el dominio español.

Dentro de este panorama secular, esta investigación se concentra en el medio siglo entre 1760 y 1810, especialmente en las décadas de 1770 y 1780. Esto se debe, por un lado, a la concentración de documentación recabada para ese periodo, pero por otro, porque se destaca como un momento bisagra en los procesos políticos y religiosos aquí estudiados. Ya había aumentado la agitación social en la zona tras la legalización de los repartimientos de mercancías de los corregidores en 1752, esto es, la venta forzada de efectos a la población indígena para ganancia del corregidor. El creciente

[45] Ver el capítulo 2 para una discusión al respecto.
[46] Serulnikov hace referencia al "largo siglo XVIII" (2005, 146).
[47] AOO, LFC1; AOO, LFA; ABAS, AA, Leg. 37, Carpeta 46. Ver también Claros Arispe 2012.

descontento social se observa con claridad en las parroquias de la zona durante la década de 1770, estallando finalmente con la participación de varios de sus habitantes en la gran sublevación panandina de 1781, según analizo en el capítulo 5.3. En esas décadas se realizaron empadronamientos locales que fueron políticamente importantes, ya por reflejar las nuevas presiones fiscales generadas por las reformas borbónicas, como el caso de la visita del corregidor Demetrio Egan a los Altos de Arica en 1772 (Hidalgo, Castro y González 2004, 107), ya por el intento de restaurar el sistema tributario previo a la sublevación en Carangas, con la numeración de tributarios conducida en 1783 por Antolín Chavarri, juez regional que cumplía las funciones del ya extinto cargo de corregidor.[48] La decantación del conflicto había dejado a una sociedad sensible, tanto por la tensión entre las heridas latentes y el miedo de las autoridades virreinales a un nuevo estallido, como por la economía decaída.

En el año de 1777, coincidentemente connotado en la historiografía por la supuesta profecía de Santa Rosa de Lima según la cual el año "de los tres sietes el reino volvería a su antiguo ser, se reconocería un Rey Inca", ocurrieron sucesos claves en la historia de las parroquias estudiadas: la división en dos del curato de Codpa y la completa renovación pictórica de los murales de Santiago de Curahuara de Carangas, gracias a las cuales el templo fue declarado Monumento Nacional de Bolivia en 1960. Resumiendo, en las décadas de 1770 y 1780 hubo importantes tensiones entre las localidades indígenas estudiadas y la institucionalidad civil y eclesiástica, así como también entre las propias autoridades virreinales (Fisher 2000, Robins 2009, Penry 2019). Las transformaciones económicas y administrativas impulsadas por las reformas borbónicas, se vieron acompañadas por un reformismo eclesiástico paralelo que ha sido descrito como parte de una ilustración católica, proceso categorizado por Gruzinski como una "segunda aculturación" (1985) y vinculado con el desarrollo de nuevas formas estéticas promovidas por la élite virreinal (Estenssoro 1992). A mediados del siglo, la autoridad pontífice expedía bulas buscando renovar las estrategias catequéticas de la iglesia, con repercusiones en la cultura material de los templos andinos (Guzmán, Corti y Pereira 2017),[49] mientras que la gestión del arzobispo de La Plata, Pedro Miguel de Argandoña también promovió prácticas devocionales más íntimas, personalizadas e interiores que aquellas que caracterizaban los modos fastuosos, festivos y exteriores del culto católico de carácter barroco, como el que se practicaba en las parroquias rurales de los Andes (Castro Flores 2019).

Estructura de la tesis

Analizo los seis casos de estudio en tres secciones que estructuran este texto: la parroquia como territorio y jurisdicción, su cultura material, y la conformación de una sociedad parroquial. La primera sección consta de cuatro capítulos que exploran: el territorio y jurisdicción de las parroquias y la presentación de los casos de estudio (capítulo 2); la topografía sagrada en relación con los recursos naturales (capítulo 3); la relación entre las cabeceras parroquiales y sus anexos (capítulo 4); y la economía de las parroquias (capítulo 5). La impronta metodológica de la segunda sección se centra en los estudios visuales y de cultura material, con tres capítulos dedicados a: la construcción de las iglesias (capítulo 6); su espacio exterior e interior (capítulo 7); y los objetos sagrados en su interior (capítulo 8). La tercera parte, dedicada a las dinámicas sociales que rodearon los templos, también cuenta con tres capítulos dedicados a los servicios parroquiales, con énfasis en el rol de los cantores (capítulo 9); los cargos religiosos de mayordomos y alféreces y vestigios de la institución de las cofradías en la zona (capítulo 10); y las fiestas y calendarios étnicos (capítulo 11).

Dada la amplitud temática de esta investigación, los capítulos pueden ser leídos siguiendo el ordenamiento propuesto, pero también por separado. Toda investigación tiene faltantes y en este

[48] AGNA, Interior Leg. 16, Exp. 3. Agradezco a Nelson Castro la facilitación de este importante documento.

[49] "Estos antecedentes permitirían conjeturar que tras la proliferación de pinturas murales se hallaría la intención de reconstruir, por medio de las imágenes, el vínculo entre la Iglesia y las comunidades, en momentos en que la autoridad eclesiástica y la de los funcionarios de la Corona era cada vez más cuestionada. (…) Las pinturas no habrían sido una mera respuesta a las tensiones sociales de la segunda mitad del siglo XVIII, sino, más bien, la manifestación de una renovada política de catequesis y de promoción de las imágenes, cuya aplicación en el medio local coincidió con las rebeliones anticoloniales." (Guzmán, Corti y Pereira 2017, 546).

caso la intención de abarcar la microhistoria de varios pueblos inevitablemente deja espacios por conocer. El trabajo individual tiene también limitaciones que en equipo podrían conducir a una mayor integración interdisciplinaria y a la profundización en aspectos que serían un gran aporte a la propuesta, como el análisis geolocalizado de la topografía sagrada y los conjuntos eclesiásticos o el análisis de materiales, pigmentos y técnicas de producción de los objetos, que aquí se ven limitados por la falta del equipamiento científico adecuado y la ausencia de un equipo de profesionales especializados. Esta tesis resulta, de todas maneras, un compendio sólido de las historias de los pueblos estudiados, ofreciendo una fuente de información valiosa para historiadores y para los habitantes de estos lugares. Las contribuciones de este trabajo a la historia cultural del mundo andino se pueden resumir como las siguientes: 1) el rescate y puesta en valor de varias piezas documentales hasta ahora desconocidas o escasamente investigadas; 2) el análisis detallado de una gran diversidad de fuentes, incluyendo la creación de varias tablas analíticas de gran valor para los historiadores del período; 3) la identificación de sujetos históricos, identificando en varios casos las agencias subalternas detrás de las decisiones materiales de las iglesias; y 4) los resultados obtenidos de la comparación de dos jurisdicciones, conectando una historia binacional entrelazada que tiene aún mucho potencial para investigaciones futuras. La cordillera de los Andes ha sido habitada, recorrida, cruzada, domesticada, temida y sacralizada por el ser humano a lo largo del tiempo. Esta pesquisa selecciona un fragmento de espacio y de tiempo invitando a recorrer los pueblos cordilleranos desde las historias particulares que construyeron sus iglesias en el contexto transcultural del siglo XVIII.

Agradecimiento

Son breves estas palabras, pero sincero el sentimiento: agradezco de corazón a todos quienes me apoyaron en este largo proyecto, con sus conocimientos, sugerencias, buena disposición y cariño.

Esta investigación fue financiada por la ANID, Gobierno de Chile, DAAD, y Stabsstelle Gleichstellung y Abteilung Forschung- und Wissenschaftsförderung de la Universidad de Hamburgo. Agradezco el apoyo de estas instituciones, como también a la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile.

Agradezco con ímpetu a mis tutoras, Astrid Windus y Margit Kern, por la oportunidad de desarrollar mi investigación bajo su dirección y por el conocimiento compartido en estos años.

Agradezco de corazón el trabajo y el apoyo de todos quienes me recibieron en los archivos, bibliotecas y lugares en los que conduje esta investigación. Menciono de forma particular a la licenciada Delina Carretero, a don Roberto Layme, don Tomás Huanaco, don Megdonio Mamani, doña Isabel Mollo y muchos más. Un agradecimiento especial a María Elena Orías, Máximo Pacheco, Pablo Vega y Maurice Cazorla.

He tenido la fortuna de recibir un generoso apoyo de profesores y profesionales de la historia. Agradezco a Raquel Gil Montero, Clara López, Pablo Quisbert, Ximena Medinacelli, Pedro Querejazu, Bernardo Gantier, Josefina Matas, Gauvin Bailey, Masaki Sato, Sinclair Thomson, Luis Miguel Glave, Paola Revilla. Estoy en deuda con el proyecto Epistemologías transculturales: Andrés Eichmann, José Luis Martínez, Juan Ricardo Rey, Agustina Rodríguez, Gabriela Siracusano, con mención especial a Magdalena Pereira, Fernando Guzmán y mi querida Astrid. Todo mi cariño para Carlos Rúa, Rolando Carrasco, Esperanza López y Jorge Hidalgo.

Tengo la dicha de compartir con varios el bello vínculo entre amistad e investigación. Nelson Castro, Xochitl Inostroza, Joselin Leal, Catalina Soto y Lucía Querejazu han sido un aporte invaluable para esta investigación. Les agradezco profundamente. Y, de forma particular, a mi amiga Gabriela Behoteguy.

Agradezco a la familia lejos de casa: Sophie, Mark, Franzi, Anita y Soraya; la pasión de *Kantuta Hamburg*; el cariño de Agnes Gehbald; la amistad de vida de Macarena Salas, Javiera Contreras y Nicolás Brochhagen.

Gracias eternas a mi familia, su apoyo ha sido estructural e inconmensurable. Gracias Javi, Flor, Paty, Koke, Susy. Me quedo sin palabras ante la sabiduría y entrega de mi mamá y la constancia de mi papá. Gracias a Koré y Verina, mis pilares. Y a Jorge, mi portal: agradezco tu grandeza, amor, sabiduría y creatividad.

Sección I. Espacio parroquial: jurisdicción, territorio, institucionalidad

2. Territorio andino bajo jurisdicción eclesiástica

2.1. *Civitas* cristiana: reducciones y doctrinas

La primera división territorial del Virreinato del Perú fueron los repartimientos de población indígena dados en encomienda a los conquistadores y primeros colonos españoles (Barnadas et al. 2002, 2:709). Esta unidad de gente y geografía debía brindar a los encomenderos un tributo, en plata o especies, como retribución por sus servicios a la corona. A su vez, los encomenderos eran responsables de defender y catequizar a la población local y sus familias. La relación entre territorio, población, economía y religión, tuvo ya su origen en este sistema, que, aunque basado en diferencias étnicas existentes (Wernke 2007, 133), significó también una primera desarticulación de ciertas unidades étnicas que controlaban enclaves situados en distintos pisos ecológicos, como fue el caso de los Carangas (Rivière 1982; Durston e Hidalgo 1997; Saignes 2015). La acumulación de poder de aquellos favorecidos como encomenderos y el aprovechamiento abusivo e ilegal de la mano de obra indígena como servicio personal, fueron algunas de las causas para que las encomiendas fuesen paulatinamente suprimidas y la organización territorial reconfigurada en corregimientos y reducciones. Los corregimientos, instaurados en 1565, abarcaron varios repartimientos, conservando mayormente los trazados de las provincias incaicas (Barnadas et al. 2002, 2:614). Centrados en la autoridad externa del corregidor, cuyo "peso creciente en la vida regional" fue desplazando a "los caciques de sus funciones mediadoras" (Saignes 2015, 72), los corregimientos implicaron un sistema judicial específico para la república de indios, constituido por "un cuerpo de funcionarios representantes del poder real y no señores españoles de indios con una soberanía cedida por el monarca." (Estenssoro 2003, 46). Los corregidores de indios controlaban la justicia, el pago de tributos, las tierras, entre otras facultades (Barnadas et al. 2002, 2:614–15).

Las reformas administrativas del virrey Francisco Álvarez de Toledo (en el cargo entre 1569 y 1581) compartimentaron las tierras de repartimiento y los corregimientos con la sistematización de las *reducciones de indios*, pueblos trazados al modo hispano que concentraban a la población dispersa en estancias rurales.[50] Carlos V había promulgado las reducciones en el Perú en una Real Cédula de 1549, con el fin de que "los Indios sean instruidos en la Santa Fe Católica y Ley Evangélica, y olvidando los errores de sus antiguos ritos, y ceremonias, vivan en concierto y policía." (*Recopilación*, Lib. VI, Tít. III, Ley 1ª). El modelo de vivir *en policía* implicaba adecuar las prácticas cotidianas al espacio urbano y frente a la autoridad pública; esto es, acatando las leyes y ordenanzas y manteniendo el orden y la limpieza.[51] Esta noción se inscribe dentro de las "tecnologías de gobierno", que eran "el conjunto de los mecanismos por medio de los cuales se asegura el orden, el crecimiento canalizado de las riquezas y las condiciones de mantenimiento de la salud en general." (Morong Reyes y Brangier Peñailillo 2019, 7).[52] Entre los componentes económicos de este proyecto civilizador, las *cajas de comunidad* fueron de suma importancia. En ellas se guardaban los bienes, documentos y excedentes de la producción local, con el fin de cubrir los tributos de los ausentes y fallecidos, la educación de los hijos del cacique y otros gastos de la localidad. Estas cajas tenían tres llaves, que estaban en poder del corregidor, del

[50] Ver Saignes 2015[1986], Málaga Medina 1993, Saito et al. 2014, Saito y Rosas Lauro 2017, entre otros. "Las calles se trazaban por cuadra, partiendo de una plaza principal en la que frente a frente se edificaban la iglesia y el cabildo. Las casas formaban bloques rectangulares homogéneos y estaban construidas con puertas a las calles, para que fueran visitadas tanto por los sacerdotes como por los defensores de indios y corregidores." (Málaga Medina 1993, 293). Estenssoro señala que una de las funciones que cumplieron las reducciones fue justamente el reemplazo del sistema de repartimientos, "como un freno al carácter señorial de la encomienda." (2003, 43).

[51] *Aut*. 1737. En la Visita del Intendente de Arequipa al Corregimiento de Arica en 1793, la sección de "policía" describía los pueblos, construcciones, clima, territorio y recursos naturales. La descripción de Belén dice: "El pueblo principal está situado en una regular llanada perfectamente cuadrado, así como su plaza de competente tamaño consta de dos calles largas de dos cuadras y cuatros traveseras de una. Los edificios no tienen proporción tanto en el alto, como en la fábrica; su material: tierra lamosa, techumbre de queñua y paja, sin que por todo puedan tener otra justa denominación que la de chozas, a excepción de la casa del párroco que por el aseo y proporción se distingue entre aquellas." (Barriga 1948:120).

[52] Los autores se basan en Foucault (*Seguridad, Territorio, Población*, 2006) y en las observaciones del oidor de la Audiencia de Charcas, Juan de Matienzo (1567).

cacique y del cura, estableciendo con ello el triunvirato del poder local (Málaga Medina 1993, 297). Los cabildos indígenas, también establecidos por Toledo para cada pueblo de reducción, aportaban un conjunto de alcaldes y regidores anualmente electos (*Recopilación*, Lib. VI, Tít. III, Leyes 15-17), que facilitaron la formación de nuevas élites locales, reconocibles en las fuentes como "indios principales" (Hidalgo y Durston 2004; Saignes 1999; Inostroza Ponce 2019; Penry 2019).[53] Nuevos liderazgos étnicos coloniales, como el curacazgo de Codpa, hallaron en las reducciones "una base de poder y legitimidad" para enfrentarse "a la tarea de integrar poblaciones heterogéneas y fragmentarias" (Durston e Hidalgo 1997, 258).

El proyecto toledano redujo a estos nuevos pueblos toda la población del virreinato entre 1570 y 1575 (Málaga Medina 1993, 300), encomendando para ello una serie de visitas que debían definir dónde asentarlos. Entre sus indicaciones, Toledo prevenía escoger "el sitio que más conviniese de temple que no hiciese notable mudanza del que ellos tenían, así de pastos, tierras y agua e leña (…) consultándolo con los caciques e principales e indios menores e con el cura del dicho repartimiento para que el dicho sitio y poblaciones se acertasen como más conviniese en general a los dichos indios e a su doctrina e conversión e a la conservación de su salud e que no fuese en tierras ni lugares estériles." (Sarabia Viejo 1986, 281).[54] Wernke destaca los procesos de negociación de los visitadores estatales con la gente de las localidades, demostrando la tendencia a respetar patrones de organización poblacional (parcialidades y ayllus), así como también buscar el óptimo aprovechamiento de tierras y recursos (2007, 149).[55] En el altiplano se observa una continuidad en la organización territorial en *Markas* (traducido del aymara por Bertonio como "pueblo" y "medida", con *Llacta* como su equivalente en quechua), término que conceptualiza el espacio físico y social, poniendo en relación a un pueblo con su entorno y su conjunto de ayllus, "como el nudo que sujetaba una serie de sitios menores" (Medinacelli 2009; 2010, 124).[56] Tres características marcan la larga duración de estas formas de organización territorial en el periodo colonial: el rol de los mercados y ferias, su carácter multiétnico y el control ecológico vertical (Medinacelli 2009, 365). Cada reducción conservaba las tierras que pertenecían a sus habitantes antes de su reducción, para su manutención y provecho, aunque éstas eran consideradas propiedad real (*Recopilación*, Lib. 6, Tít. 3, Ley 9).[57] En Carangas, un porcentaje importante de las tierras de repartimiento quedó en manos del rey para la financiación de las compañías de lanzas y arcabuceros que tras la conquista continuaban cumpliendo funciones militares para el imperio (Sarabia Viejo 1986, 426). La posesión mancomunada de la tierra, según se practicaba en tiempos prehispánicos, fue adaptada por el régimen colonial individualizando los territorios por ayllus y *sayañas* para la organización del tributo, aunque ya desde el siglo XVI también se encuentra la compra de tierras al rey por parte de indígenas locales (Bacarreza 1910, 58). Las estructuras locales de ayllus y parcialidades tomarían, de todos modos, una nueva forma en el espacio urbano, distribuidos en las calles de modo que las reducciones formaban "un microcosmos de una nueva totalidad social colonialmente creada" (Abercrombie 1998, 255).

Aunque el proyecto tenía motivaciones económicas (Málaga Medina 1993, 263), tanto en las instrucciones del virrey Toledo, como en las *Leyes de Indias* se reconoce la inseparabilidad de los

[53] Ver la Introducción para una descripción historiográfica del término.

[54] Las Leyes de Indias también señalan que las reducciones no debían causar inconvenientes a la población indígena, declarando que el buen trato facilitaría también que los que no estén reducidos "acudiesen a ofrecerlo de su voluntad." (*Recopilación*, Lib. VI, Tít. III, Ley 1ª).

[55] Toledo (1569-70) instruía a los visitadores privilegiar la comodidad de los habitantes, procurando que las reducciones se hicieran "a voluntad y a contento de los caciques y principales e indios del repartimiento". Sugería como estrategia darles a entender "que se han de reducir a muchos menos pueblos de lo que os pareciere que se han de poblar", para que queden satisfechos con la cantidad que finalmente se negociase (Sarabia Viejo 1986, 34).

[56] Aplicado a formas de organización territorial pastoriles con dinámicas de alta movilidad, Medinacelli explica la dependencia de pequeñas estancias a poblados con hasta ochenta unidades domésticas, sujetos a su vez a un pueblo centralizador (2010, 118). Esto es, una relación jerárquica entre territorio y nivel de autoridad: los "principales" de las estancias, los "caciques" de los pueblos y el señor general del grupo étnico (Ibid., 127).

[57] Del informe de oficiales reales de Carangas (1768): "el Rey, después de desvalerse en la conservación de estos sus indios, tenerles ampliados grandes privilegios; darles tierras para que siembren y las necesarias para sus ganados; sólo les cobra en compensativo nueve pesos y medio real, y de estos lo más se le va en pagar a curas y corregidores; y se ve que estos fuera de lo que por salario gozan; pensionan a estos infelices en más de doce y quince pesos cada uno." (AGI, Charcas 730, f. 84v).

ámbitos político y religioso. Los doctrineros distribuidos en los repartimientos debían colaborar por ley con el proceso de reducción, probablemente definiendo los nuevos poblados según los alcances territoriales de su propio oficio evangelizador. De este modo, quedaron establecidas jurisdicciones cívicas y eclesiásticas a menudo coincidentes. Otras leyes establecían que cada reducción debía tener iglesia con puerta y llave y que sus habitantes debían participar en los servicios eclesiásticos (fiscales, cantores y sacristán) (*Recopilación*, Lib. 6, Tít. 3, Leyes 2-7), vinculando desde la institución de las reducciones su imbricación con las doctrinas. Éstas adquirieron "plena formalidad jurídica" hacia 1574, constituyendo "la otra cara de la reducción toledana" (Marzal 1983, 327 y 345; Vial 1984, 30).

Las negociaciones locales propugnadas por Toledo se supeditaban al "*principal punto en que habéis de advertir para hacer las dichas reducciones*": "que los dichos indios se quiten de los lugares y sitios donde tienen sus idolatrías y entierros de sus pasados" (Sarabia Viejo 1986, 281). Es decir, la intención era desvincular a la gente de sus *wak'as*, las cuales "no sólo recibían un culto establecido hacía mucho tiempo, sino que también, muchas de ellas eran comprendidas como lugares de origen de las comunidades indígenas y sus naciones [*pakarinas*]. Abandonar el hogar propio, traía por ende, trastornos y confusiones no sólo materiales, sino también espirituales." (MacCormack 1985, 453).[58] La historiografía, alineada con la idea de la fragmentación de las unidades étnicas prehispánicas, ha tendido a remarcar los pueblos de indios como "lugares de amnesia" (Abercrombie 1998, 252). Desde otra perspectiva, Ramos ha subrayado el nexo entre la separación de la población local de los "lugares sagrados tradicionales" con "la destrucción de los recursos destinados para su culto" (2016, 53).[59] Reconociendo las repercusiones psíquicas y sociales que tuvieron estos procesos, esta investigación remarca la capacidad de adaptación y apropiación de los indígenas afectados por las reducciones forzadas, como también modos de conservación de dinámicas prehispánicas, especialmente a través de las economías locales, como los calendarios agrícolas o las prácticas pastoriles.

Toledo proponía reunir hasta 400 o 500 indios tributarios en un pueblo si alcanzaban las tierras, o bien situar dos o tres pueblos distantes hasta una legua para distribuir a la gente conservando la capacidad del "sacerdote a administrarles los sacramentos y dalles la doctrina." (Sarabia Viejo 1986, 282). Los doctrineros, presentes ya en los repartimientos de encomiendas, fueron agentes activos en la consolidación de los pueblos como "doctrinas de indios", es decir, dentro de la administración eclesiástica. En tanto cumplían el rol de "funcionario religioso-estatal", según el sistema del patronato regio, los curas fueron un elemento novedoso en las prácticas religiosas andinas y fueron claves en la consolidación del cristianismo local (Marzal 1983, 327). Dada su convivencia permanente, o al menos constante, en estas jurisdicciones, los párrocos fueron los principales representantes del imperio en los pueblos, a cargo del control religioso como base de la nueva sociedad indiana. Los pueblos creados por ordenanzas fueron las cabeceras de las doctrinas que compartimentaron a la población indígena para su conversión y posterior ejercicio de la religión católica. El término de doctrina se diferenciaba de los de parroquia y curato, por remitir no a una feligresía consolidada, sino a una población en proceso de evangelización. Pero ya Juan Solórzano señalaba a mediados del siglo XVI que en las Indias se usaban indistintamente los términos, siendo los doctrineros nombrados también como párrocos o beneficiados (Castro Flores 2021, 51). La documentación aquí analizada corrobora el uso de estos términos como sinónimos, aunque diferenciados para las parroquias de españoles, para quienes no aplicaba el término de doctrina.

Así, se consolidaban las reducciones como un lugar del ejercicio religioso, entreverado con el poder civil: el cura como la autoridad externa establecida en los pueblos, el corregidor a un nivel regional, el curaca o cacique como autoridad tradicional (con tendencia a funcionar de forma hereditaria hasta el siglo XVIII), y los cargos electos de alcaldes, jilacatas y otros, como una nueva élite

[58] Traducción propia: "…one priest could oversee a sizeable community without interminable travel. In addition, moving the Indians to new homes, amounted to moving them away from their ancestral huacas: ancestral in every sense, because not only did the huacas receive a long established cult, but also, many of them were thought of as place of origin of Indian communities and nations. Leaving one's home therefore brought with it not only material, but also spiritual, upheaval and confusion." (MacCormack 1985, 453)

[59] Traducción propia.

local de "principales". El modelo de parroquia procedía de las reformas tridentinas, que buscaban la presencia efectiva de la iglesia en los poblados, estipulando que los curas debían residir junto a los feligreses y mantener una interacción cotidiana (Ramos 2015, 232). Al interior de las iglesias, se reproducían a escala las jerarquías sociales locales, en los distintos servicios eclesiásticos que requerían los templos y sus rituales (sacristanes, cantores, mayordomos, alféreces, priostes, mitanis, pongos, chasquis, guatacos, leñeros, etc.). Analizo estos servicios y cargos en los capítulos 9 y 10. Este conjunto de auxiliares de la iglesia, formó desde temprano un "cuerpo de especialistas religiosos indígenas" que fue el "verdadero soporte de la vida cristiana indígena" (Marzal 1983, 344). La participación de la comunidad en las dinámicas parroquiales hizo del modelo reduccional toledano, centrado en la plaza y la iglesia, una representación de la *civitas* cristiana. Esto es, la ciudad como "paradigma del orden y de la armonía, cosmos creado por el hombre frente al caos de la naturaleza incontrolable", pero en la que destacaba el elemento humano, los sujetos que exhibían su devoción religiosa en el espacio público visible y centralizado, representando "el buen gobierno y la vida política regida por la razón." (Rubial García 1998, 6; Kagan 2016, 546).[60]

Las iglesias, financiadas en tres partes por el rey, el encomendero y los propios habitantes de los pueblos, concentraron simbólicamente los elementos de la urbanización hispana: sus sólidas estructuras, altos campanarios, puerta con candado y llave, orden y limpieza representaron la *policía*, o vida política, de los nuevos poblados. Las iglesias eran, así, el lugar desde el cual el modelo urbano del "vivir en policía" se inculcaba en los pobladores a través de la conversión religiosa: la evangelización instituía el cuidado de lo "corporal y animal", conducente hacia un "un adecuado desarrollo de 'lo espiritual e interior'", a la vez que el orden y limpieza del espacio habitado (modelado por la construcción de iglesias), debía contrastar "con el paisaje feroz y agreste, más propio de 'corrales de ovejas'." (Castro, Chacama y Mir 2009, 28).[61] El espacio rural fue asociado, así, con las idolatrías de los antiguos poblados y luego con la desobediencia al sistema colonial, siendo el paisaje andino incorporado a los discursos eclesiásticos relativos a los obstáculos sociales y culturales de la evangelización (Gose 2008, 163-4; Mardones 2019). La relación entre evangelización y "política", en términos de las formas de la vida civil hispánica, se aprecian en el capítulo XXV de la *Política Indiana* de Solórzano Pereira, oponiendo la "justicia, leyes, costumbres y policía" a las "idolatrías, borracheras, ociosidad, desnudez y otros vicios, que casi en todos son generales" (1647).

Una de las preocupaciones constantes del régimen hispano fue el despoblamiento de las reducciones. En una carta de 1688, el virrey Melchor de Navarra y Rocafull, duque de la Palata reconocía "la facilidad con que los Naturales mudaban sus domicilios, retirando a las ciudades y escondiéndose adonde nunca les alcanzase noticia de sus caciques y gobernadores (…) para librarse por este medio de la obligación del vasallaje en la paga de las Tasas y de las demás cargas a las que estaban sujetos en sus pueblos."[62] Esta preocupación se tornó un tópico de las autoridades coloniales a lo largo del período para ejercer mayor control y en una estrategia en ocasiones práctica y en ocasiones retórica de los indígenas en situaciones de conflicto con las mismas autoridades.[63] Lo cierto es que la gente del altiplano circulaba con dinámicas de migración estacionaria ya desde tiempos incaicos, tanto por las condiciones climáticas de la zona, como por el control vertical de enclaves no contiguos en distintos pisos ecológicos (Murra 1972). El subdelegado de Carangas explicaba, en 1784, que:

[60] Kagan distingue la *civitas* de la *urbis* por el elemento humano, esto es, la representación de "la ciudad como una comunidad sagrada" (2016).

[61] Los autores basan su análisis citando las constituciones del II Concilio Limense (1567).

[62] AHMO, Numeración de mitayos 1688. Carta del Duque de la Palata al corregidor Luis de Miranda de la Provincia de Oruro, Ciudad de los Reyes, 17 de diciembre de 1688, f. 1v.

[63] En 1782, por ejemplo, los feligreses de Curahuara de Carangas denunciaban los abusos del cura amenazando con que "nos estamos por despoblarse quasi todos nosotros de tantos agravios que hemos merecido todos sus miserables indios…" (ABNB, SGI-256, f. 12v). Diez años antes, los participantes de las revueltas de Totora y Curahuara efectivamente se habían retirado "a los cerros dejando sus casas y pueblos desamparados, sin querer reducir a ellos ni prestar la debida obediencia a la Real Justicia por más que procuro atraerlos por medios suaves", según denunciaba el cura (AHJC, Carpeta 1, Doc. 23, 15 de noviembre de 1771, f. 2r).

lo que hace al número de habitantes es difícil dar razón fija de uno y otro sexo, y solo se podría tener dándola los curas doctrineros por que los indios no viven en sus pueblos sino en las estancias criando sus ganados y en sus viajes y ocupaciones de mita y solo vienen a los pueblos a las precisas obligaciones.[64]

Málaga Medina sostiene que no fracasaron las reducciones, pues se repitió el modelo toledano en los siguientes siglos, pero que sí hubo oposición inicial tanto de los indígenas como de los encomenderos y que fueron muchos los factores que contribuyeron a la despoblación de esos pueblos, como el propio sistema tributario que exigía a la gente trasladarse para emplearse como mano de obra asalariada (Málaga Medina 1993, 304-6). Penry profundiza en esta propuesta, señalando que pese al significativo abandono de los pueblos de reducción, fueron una empresa exitosa pues las formulas habitacionales y modelos urbanos que allí se impusieron fueron reproducidos en las estancias (2019, 80). Acompañados por el buen manejo de la ley hispana por parte de los indígenas,[65] el proyecto reduccional toledano propulsó un modelo urbano que facilitó a la larga la creación de nuevos pueblos, los cuales proliferaron especialmente a partir del siglo XVIII. Penry indica que la gente necesitaba estar más cerca de las chacras y pastos y que deseaban contar con santos patrones en sus capillas, señalando en lo particular, la formación de ayllus de forasteros que a la larga fundaron sus propios poblados anexos (Ibid., 81). La historiadora argumenta que fueron las instituciones hispanas del cabildo indígena y las cofradías las que abrieron las puertas a modalidades de autogobierno y que constituyen una innovación colonial (Ibid., 98). Durante el siglo XVIII, las comunidades se posicionaron como "cuerpo legal y colectivo" frente al aparato estatal (Penry 2007, 473), reivindicando las estructuras sociales andinas de ayllus, dualidad, reciprocidad, entre otras. Saignes destaca la andinización de las estructuras urbanas hispanas: "un poblado de estilo ibérico podía volverse un microcosmos andino al ser dividido en dos mitades opuestas pero complementarias, las cuales, atravesando tanto el pueblo como el territorio, eran lo suficientemente comprensivas como para organizar todas las relaciones materiales y simbólicas." (1999, 100-101). Los ayllus se organizaban siguiendo "una lógica dualista y jerárquica", con la plaza como centro común (Ibid., 101). La imbricación de lo andino con lo cristiano forjó nuevas identidades política-religiosas en las localidades, construidas mediante la adaptación de instituciones y la apropiación de símbolos que permitieron expresar formas transculturales de autorrepresentación (Mardones 2019a).

2.2. Territorio y población en los casos de estudio

Parroquias de Carangas

Analizo a continuación este desarrollo territorial en los casos aquí estudiados. La Provincia y Corregimiento de Carangas estaba adscrita a la jurisdicción eclesiástica del Arzobispado de La Plata y a la administración civil y judicial de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas, ambas con sede en la ciudad de La Plata o Chuquisaca, actual Sucre (Bolivia). La zona fue parte del Virreinato del Perú hasta 1776, año en que se creó el Virreinato del Río de La Plata, del cual pasaron a depender. En relación con ambos virreinatos, las parroquias de Carangas quedaban muy distantes de sus respectivas capitales, la Ciudad de Los Reyes (Lima) y Buenos Aires. Tenían, así, un cierto grado de "marginalidad", acentuado por la aridez de su clima, pero su distancia con respecto al centro arzobispal de La Plata no era tanta y contaban también con gran conectividad gracias al Camino Real entre la Villa de Potosí y el Puerto de Arica, y el camino entre la costa y la Villa de San Felipe de Austria de Oruro, por los cuales circulaban minerales y mercaderías varias, algunas muy apetecidas como vino, harina de maíz, maderas y productos traídos de España (Vázquez de Espinosa 1948[1636], 573). Algunas parroquias

[64] ABNB, MIN 96/17. *Informe del subdelegado Juan Dionisio Marín*, Carangas, 30 de diciembre de 1784, f.3r.

[65] Penry cita los comentarios de Pedro Ramírez de Águila sobre el aumento de indios ladinos interesados en leer, escribir y hablar en español, como también la perspectiva negativa de Bartolomé Álvarez, que dice que sólo querían educarse para poder hacer querellas (Penry 2019, 80-1). Bartolomé Álvarez, cura que cumplió el cargo de doctrinero en las inmediaciones de Carangas, da cuenta de este fenómeno en su *Memorial a Felipe II*, ejemplificando con el caso de un indio ladino de Andamarca que había comprado la *Práctica Civil y Criminal* de Monterroso y uno de Corque que había comprado *Las siete partidas* de Alfonso el Sabio (1998[1588], 268).

servían de tambo para los trajinantes,[66] mientras que otras situadas a mayor distancia de la ruta podían participar igualmente de sus dinámicas y de la economía regional, como arrieros y mano de obra minera asalariada, así como también proveyendo a la industria minera con productos como carne, sal y sebo. Vázquez de Espinosa describe la provincia de Carangas como una "de las mayores y mejores del Piru", con "grandes pueblos", "riquísimas minas de plata" y "las grandes crías de ganado de la tierra que tienen, por ser los mejores, y de más trabajo que hay en el Piru" (Ibid., 575).

El altiplano de Carangas supera los 3.800 m.s.n.m. en promedio de altura y cuenta con los siguientes hitos geográficos como límites: los Ríos Mauri y Desaguadero al Norte, el Río Lakajahuira y el Salar de Coipasa al Sur, la Cordillera Occidental al Oeste, y la falla de Corque y el Lago Poopó al Este (Villanueva 2015, 15). Sus imponentes nevados y numerosas montañas dan lugar a una rica tradición de mitos y leyendas que personifican los hitos topográficos y promueven sus cultos. A la llegada de los españoles, los Caranga formaban parte de la "Confederación Charcas" (Saignes 2015[1986]), con una administración central en manos de los *kurakas* Chuquichambi y Mamavillca, situada en el Tambo de Chuquicota, aunque éste parece haber cumplido funciones festivas y rituales, sin una gran población permanente (Rivière 1982, 44; Medinacelli 2010, 109-110; Villanueva 2015, 68).[67] Los Caranga, o al menos algunas de sus localidades, controlaban tierras en la precordillera de Arica y los valles que dan al Océano Pacífico, como también en los valles de Cochabamba, Chuquisaca, Tarija y Lípez.[68] Su acceso a los valles fue fragmentado con la división territorial en cuatro repartimientos, en la década de 1540, logrando conservar, tras grandes litigios, sólo algunas tierras en la zona de Cochabamba, destinadas por el régimen hispano para la manutención de los mitayos Caranga en Potosí. Los repartimientos de Chuquicota-Sabaya y Totora fueron destinados en parte al rey, financiándose con los tributos de sus habitantes las compañías de lanzas y arcabuceros, y en parte a encomenderos. El repartimiento de Colquemarca-Andamarca fue distribuido mitad como bien real y mitad como encomienda, y el de Orinoca fue exclusivamente encomienda (Cajías de la Vega 2005).[69]

Tabla 2.1. Pueblos y población Caranga en 1575: antes y después de las reducciones.

Repartimiento	**Localidades antes de las reducciones**	**Reducciones**	**Población**		
			Total	Media antes de las reducciones	Media en las reducciones
Chuquicota y Sabaya	59	2	11.986	203	5.993
Colquemarca y Andamarca	33	2	8.505	252	4.252
Totora	50	1	7.036	140	7.036
Urinoca [Orinoca]	5	1	1.165	233	1.165
TOTAL	147	6	28.692		

* Adaptación de la tabla n° 1 de Rivière (1982, 58), basada a su vez en Albornoz (1973, 68).

En 1575, la población Caranga estaba compuesta por 28.692 personas que habitaban 147 poblados (o estancias), reducidos inicialmente a seis *pueblos de indios* (Rivière 1982, 58) (Tabla 2.1). En estas seis reducciones había diez doctrineros en ejercicio para 1573, todos los cuales eran clérigos seculares (Castro Flores 2021, 64).[70] Algunas localidades litigaron tempranamente por constituirse en pueblos, buscando consolidar su importancia e identidad territorial. Son notables los esfuerzos por obtener autonomía de parte de Curahuara de Carangas con respecto al repartimiento de Totora, por

[66] Chuquicota, Cosapa y Huachacalla (Medinacelli 2009, 348).

[67] Villanueva sostiene una tesis arqueológica en contra de la unidad del llamado "Señorío Caranga" en tiempos preincaicos, discutiendo la homogeneidad y centralidad de su supuesta administración territorial (2015). Discute, en parte, el trabajo de Michel, que estudia una variedad de sitios arqueológicos de la región, datando el señorío hacia el s. XIII, en el periodo "post-Tiwanaku" (2000).

[68] La bibliografía al respecto es extensa, aunque muchas de las investigaciones recurren a Rivière 1982, pionero en la investigación etnohistórica del territorio. Ver también Saignes 2015[1986], Durston e Hidalgo 1997, Hidalgo y Durston 1998, Wachtel 2001, Cajías de la Vega 2005 y Medinacelli 2010.

[69] Para profundizar en las encomiendas y encomenderos de la zona, ver Presta 2000 y Medinacelli 2010.

[70] El autor basa su análisis en los datos recabados por Cook 1975.

ejemplo, caso que detallo en el capítulo 3.2. Se consignaron en este proceso diez reducciones Carangas, que dieron lugar a ocho parroquias con dos viceparroquias: Chuquicota, Totora, Turco, Huayllamarca, Corquemarca, Curahuara de Carangas, Huachacalla y Andamarca, como cabeceras, y Sabaya y Orinoca como viceparroquias adscritas respectivamente a Huachacalla y Andamarca.

La primera capital provincial parece haber sido Totora, registrada como tal en 1545 (Bacarreza 1910, 40), aunque a principios del siglo XVII figuran Corquemarca y el Asiento del Espíritu Santo de Carangas (anexo de Huachacalla) alternadamente como cabeceras de la provincia. El Asiento de Carangas aparece ya desde 1611 documentado como capital, debido a una mayor población española asentada allí "por la riqueza de sus minas de plata" (Bacarreza 1910, 40-41), seguramente fortalecido como tal con la instalación de la Caja Real en 1652 (Gavira Marquez 2008, 41). Corque (también Corquemarca o Colquemarca) fue el pueblo donde tendieron a instalar su sede principal los corregidores, debido a su ubicación privilegiada en las cercanías de la Villa de Oruro, en la ruta que vinculaba a la villa con Tacna y el Puerto de Arica (Vázquez de Espinosa 1948[1636], 573-575). En el último tercio del siglo XVIII, aparecen en los registros un número creciente de anexos y capillas, las cuales aumentarán de forma constante hasta principios del siglo XX. Bacarreza, en 1910, consignaba un total de 147 anexos o capillas formalmente adscritos a la jurisdicción eclesiástica (1910, 66), dando cuenta de cierta conservación de la organización territorial prehispánica, pese a las transformaciones de las comunidades indígenas durante el régimen colonial (Medinacelli 2010, 120). Cabe señalar que las diferencias toponímicas impiden corroborar su coincidencia en detalle.

Tabla 2.2. Zonas del Altiplano de Carangas.

Zona de Carangas	Doctrina en estudio	Descripción
Noroeste	Curahuara de Carangas	Mayor humedad. Amplios bofedales aptos para pastoreo intensivo.
Noreste	Corquemarca	Sector más húmedo de la región. Suelos aptos para terrazas agrícolas, protegidas por la falla de Corque.
Sudoeste	Huachacalla	Mayor sequedad. Amplios pastos (no bofedales). Zona de salares y minería.
Sudeste	Andamarca	Relativamente húmedo. Agricultura (aunque menos protegida que en el sector noreste). Cuenca del Lago Poopó.

*Con base en Villanueva 2015, 126-127.

En esta investigación profundizo en cuatro de las parroquias de Carangas: Corquemarca, Andamarca, Huachacalla y Curahuara de Carangas. Justifico esta selección principalmente por la cantidad y calidad de la documentación recabada sobre sus iglesias y prácticas parroquiales, aunque serán recurrentes las menciones a las parroquias restantes. Las cuatro seleccionadas coinciden, además, con la división en cuatro cuadrantes que hace Villanueva de la región, con el fin de abarcar su heterogeneidad topográfica, climática y poblacional. En la Tabla 2.2, sintetizo su descripción de estos cuatro cuadrantes con las doctrinas correspondientes de este estudio.

Este esquema evidencia una distinción en la economía de la franja oriental de la región, con tierras más aptas para la agricultura, de la franja poniente con espacios favorables para la ganadería, aunque la crianza de llamas y alpacas se distribuye por toda la zona (Medinacelli 2010). Esta actividad permitió a algunos Carangas posicionarse como arrieros o caravaneros en la ruta real que conectaba a la Villa de Potosí con el Puerto de Arica, cobrando por sus servicios. Algunos de los mitayos de Carangas, de hecho, fueron destinados al "trajín de las barras de plata y azogues entre Potosí y Arica"

(Medinacelli 2010, 341).[71] El mismo recurso ganadero permite apreciar en particular el arte textil de la zona, destacándose en calidad y en las variaciones estilísticas propias de cada localidad. Los recursos hídricos que más destacan en la región, además de los múltiples ríos de menor escala que se encuentran en casi todos los pueblos, son el río Desaguadero, el Lago Poopó y la laguna-salar de Coipasa. El acceso al agua y a la extracción de sal generó conflictos constantes entre cacicazgos, pueblos, parcialidades y ayllus. En cuanto a la madera, debido a la altura es muy poca la vegetación de mayor tamaño, destacándose la queñua (*Polylepis sp.*), único árbol del mundo que crece sobre los 4000 m.s.n.m., utilizado como material de construcción, forraje y medicina (Villagrán y Castro 2003, 273), e identificado en la época colonial por su uso como combustible;[72] y la thola (*Baccharis sp.*), usada para la alimentación de las llamas y como combustible (Bacarreza 1910, 36). También había totorales (*Schoenoplectus californicus*) de importancia pero la crianza de cerdos introducida por los españoles, practicadas especialmente entre los Urus, generó un daño ecológico irreversible. Para 1829, año en que se prohibió la cría de ganado cerduno en las orillas de los lagos de Carangas, aún quedaban algunos totorales (Medinacelli 2010, 102).[73]

A principios del siglo XIX, hubo varios años de sequía extrema que afectaron a buena parte del territorio andino, generando la primera gran "crisis de subsistencia" (Tandeter 2001, 233). Tandeter señala que durante sequías y epidemias de épocas anteriores, las comunidades andinas pudieron amortiguar sus efectos con su participación en los mercados y en las fuentes de trabajo urbanas y rurales, pero que entre 1800 y 1805 "se registró una sucesión verdaderamente excepcional de años de sequía." (Ibídem). Esta es la situación que enmarca la querella de los habitantes de Huachacalla contra el cura Andrés de Toro, en 1810: "Este cobro irregular antes de los años de la mortandad y la hambruna en cierta especie era algo llevadero; hoy que no hay gente, que el tiempo presente es un puro deterioro, ya no tenemos valor ni facultades para cargar el riguroso enorme peso de tantas contribuciones."[74] Se constata otra sequía que afectó la zona de estudio entre los años 1736-1739.[75]

La región de Carangas fue una de las más afectadas con la considerable disminución poblacional del siglo XVII, debida a epidemias, ausentismo de las reducciones y el rigor del trabajo de la mita (Cajías de la Vega 2005). La población total del corregimiento disminuyó cerca de un 70% en el siglo que transcurrió entre las reducciones toledanas (1573) y la Visita General del Virrey La Palata (1685): de 28.559 habitantes a 8.382 (Ibídem). Durante el siglo XVIII la recuperación demográfica fue constante, aunque interrumpida por la peste que asoló la región entre 1719 y 1720 (Tandeter 2001, 236). En 1736, el tributo asignado a la población de la provincia fue reajustado "con motivo de la epidemia general".[76] De acuerdo con la fuente, la población había disminuido en aproximadamente un quinto con respecto a la visita de La Palata de 1685.[77] La retasa, sin embargo, recabó información tributaria de dos visitas efectuadas en 1730 y 1734, las cuales muestran la recuperación demográfica en el periodo de ese lustro.[78] Comparando el número de tributarios con dos revisitas de 1783 y 1803, se constata un incremento demográfico que supera el 12% a lo largo de medio siglo, alcanzado casi un

[71] La cita proviene de una carta de 1606 del licenciado Alonso Maldonado de Torres, presidente de la Real Audiencia, en AMC ECC Vol. 33, f. 22 (Medinacelli 2010, 341).

[72] "*Queuña*: un árbol tan grande casi como el que llaman Quesuar, o Colli, muy bueno para leña y carbón. Ampara queuña: uno de manos gruesas. Cayu queuña: de pies muy gruesos o gordos." (Bertonio 1612, II:291).

[73] Varios litigios que dan cuenta del problema. En 1759, por ejemplo, los habitantes de Huachacalla presentaban sus quejas contra los Urus de Chipaya, describiendo "una furia de ganados cerdunos tres mil cabezas fuera de las crías que lo habían arruinado en forma los pastos y ciénagas y casas haciendo varios daños a los indios tributarios de Guachacalla y lo mismo también todo estropeado las pampas de pajonales en forma arruinados todos los pastos" (AHJC, Carpeta 1, Doc. 14, f. 3r).

[74] ABAS, AA, 37 Parroquias, Leg. 55, Huachacalla. *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*, f. 5v. Analizo este caso en los capítulos 7 y 8.

[75] AHJC, Carpeta 1, Doc. 8, Corquemarca, 1739. Los estudios climatológicos muestran que el siglo y medio que transcurrió entre 1720 y 1860 fue especialmente seco (Tandeter 2001, 232).

[76] AGNA, Padrones y revisitas de indios, Sala 13-19-2-4, Retasa de Carangas de 1736. Consultada en la plataforma digital de Family Search, Padrones y revisitas de indios, Varios partidos, 1780-1785, Leg. 95, 7977696, f. 90r. Se realizaron revisitas en todas las provincias de Charcas por esos años, en algunos lugares tardando más que en otros en realizar estos reajustes.

[77] La población total de las doctrinas de Carangas, exceptuando a Turco, era de 6.303 en 1734. El expediente digitalizado en Family Search no contiene los datos de los reservados, niños y mujeres en Turco.

[78] Carangas tenía 1.594 tributarios en 1730 y 1.931 en 1734. La fuente no ofrece datos de la población total de 1730.

34% a comienzos del siglo XIX. Estas fuentes se limitan a enumerar a los tributarios, ofreciendo información específica sobre sus ayllus, edades y estado civil, pero sin mayores datos desde los cuales reconstruir el panorama demográfico completo. La relación entre número de tributarios y habitantes varió a lo largo del tiempo. Para la zona de Carangas, se pasó de una proporción de un tributario por cada 3,24 habitantes a finales del siglo XVII, a un tributario por cada 5,87 hacia 1785 (Rivière 1982, 90). Rivière sugiere que la mayor mortalidad de tributarios se debió a los rigores de la explotación tributaria y por la sublevación de 1780-81, arguyendo que la proporción era más radical en la categoría de tributarios originarios, que en las de forasteros y Urus, menos afectados por la mita y el régimen tributario (Ibídem).

Tabla 2.3. Tributarios en el Corregimiento de Carangas: 1734, 1783 y 1803.

	Originarios (9pesos y 1 real)			**Forasteros (7 pesos)**			**Urus (3 pesos)**			**Total tributarios**		
Doctrina	**1734**	**1783**	**1803**	**1734**	**1783**	**1803**	**1734**	**1783**	**1803**	**1734**	**1783**	**1803**
Corquemarca	274	357	336	42	40	203	28	17	42	344	414	581
Andamarca	264	353	268	2	0	243	13	14	7	279	367	518
Huachacalla	144	175	246	145	124	131	59	62	44	348	361	421
Curahuara	160	180	278	8	0	0	0	0	0	168	180	278
Huayllamarca	160	186	165	45	45	62	7	5	0	212	236	227
Turco	171	172	129	36	35	31	21	21	41	228	228	201
Chuquicota	128	132	180	58	63	21	0	0	0	186	195	201
Totora	154	173	136	12	0	20	0	0	0	166	173	156
TOTAL	**1.455**	**1.728**	**1.738**	**348**	**307**	**711**	**128**	**119**	**134**	**1.931**	**2.154**	**2.583**

Fuentes: AGNA, Sala 13-19-2-4, Retasa de Carangas de 1736 (versión digital en Family Search); AGNA, IX, 30-03-01-3, *Empadronamiento Provincia de Carangas*, 1783 y AHMO, *Testimonio de la Revisita de Carangas de 1803*.

La población de las doctrinas de Carangas era en el siglo XVIII casi netamente indígena, con predominio en un 75% de la población de originarios aimara.[79] La mayor densidad poblacional se concentraba en las doctrinas de la franja oriental de la región, Corquemarca y Andamarca, sugiriendo que el clima más templado y la calidad de los suelos facilitaron su asentamiento y desarrollo de la agricultura (Tabla 2.3). La doctrina de Huachacalla concentró también una alta demografía, pero ésta estaba dividida en un mayor número de capillas y anexos,[80] algunos de los cuales concentraban específicamente población Uru o forastera. Los Urus eran un grupo étnico asentado en la zona con anterioridad a los Aimaras, con una economía basada en la pesca, la caza y la recolección. Aunque tradicionalmente fueron semi-nómadas, también fueron afectados por las reducciones toledanas, pero se les asignó una categoría tributaria menor considerando su su escasez económica.[81] Los Urus se concentraron en las zonas lacustres, especialmente en el pueblo de Chipaya, anexo de Huachacalla, situado cerca del Salar y Laguna de Coipasa. También se situaron en el Lago Poopó: por la ribera este en Orinoca, viceparroquia de Andamarca, y por el norte en la localidad de Coro, anexo de la parroquia de Corque, aunque situado en tierras correspondientes a la vecina doctrina de Toledo, Corregimiento de Paria.[82] Sus pueblos se estructuraron socialmente en dos ayllus que reiteraban los patrones duales de sus cabeceras. En la doctrina de Turco también había un asentamiento de población Uru en el anexo de Chillagua, mientras que no hay registros de Urus en las restantes cuatro doctrinas. Considerando los datos tributarios, la población Uru se mantuvo relativamente estable a lo largo del siglo, representando casi un 7% de la población total en 1734, porcentaje que disminuyó a 5% hacia fines de siglo en relación con la incrementada población aimara.

En los pueblos mineros y ribera de Huachacalla se encontraba la mayor población forastera del corregimiento, donde convivían con unas pocas familias de españoles y una cincuentena de mestizos,

[79] Variando entre un 67% y un 79% durante el siglo, según calculo con base en las revisitas aquí estudiadas.

[80] Se revisará en el capítulo 4.

[81] Bouysse-Cassagne señala que los Urus demoraron mucho en integrarse a la economía monetaria hispana, conservando características culturales gracias a un "voluntario aislamiento" y marginación de las "zonas de difusión de las sucesivas culturas" (Aimara, Inca y Europea) (1987, 160).

[82] AGNA, Visita de La Palata, 1685.

población que tendió a disminuir junto con la decadencia de la minería local.[83] Por el contrario, la población indígena tuvo un aumento demográfico notorio a lo largo del siglo XVIII, con especial incremento de la población forastera hacia finales del siglo (Tabla 2.3). La población forastera tendió a concentrarse en algunos poblados que cumplían ciertas características económicas, como en el tambo de Cosapa (Turco), las zonas mineras de Pumiri y Turquiri (también anexas de Turco), y en las viceparroquias de Chuquicota, Huayllamarca y Corque. El aumento considerable de la población forastera en Corque y Andamarca y la disminución de originarios (relativamente proporcional en el caso de Andamarca), puede reflejar un cambio estratégico de categoría tributaria a finales del siglo XVIII para compensar la condición económica, más que a la calidad de migrante (Gavira Márquez 2010, 73 y ss.). El término "forastero" fue promovido por el Virrey Duque de La Palata para designar a los indígenas que migraban de sus reducciones, perdiendo su acceso a las tierras de su comunidad. Por esta razón, se les cobraba un tributo menor que a los originarios y no les correspondían turnos de mita. No obstante, la categoría fue sumamente flexible, adaptándose a las particularidades de cada época y lugar (Albiez-Wieck & Gil Montero 2020). La sugerencia de Gavira Márquez es razonable, sobre todo considerando la gran movilidad interna que había en la propia región (especialmente hacia las zonas mineras y agrícolas), como también los cambios de jurisdicción de algunos anexos que podían tener como efecto cambios de la categoría tributaria sin necesidad de traslado.[84]

Parroquias de los Altos de Arica

Al otro lado de la cordillera, los dos curatos estudiados formaban parte del territorio nombrado en tiempos coloniales como los "Altos de Arica". Esta era la sección no costera de la Provincia y Corregimiento de Arica, comprendiendo valles, precordillera y altiplano (Hidalgo 1978, XV), perteneciente a la jurisdicción eclesiástica del entonces Obispado de Arequipa y en lo civil de la Real Audiencia de Lima. El mencionado Camino Real tenía un tramo en esta zona, conectando ambas jurisdicciones en estudio a través del abra entre el volcán Oke Okeni (*Uqi Uqini*) y la montaña K'isi K'isini, donde actualmente está el paso fronterizo Chungará-Tambo Quemado que conecta a Chile y Bolivia (López Beltrán 2016, 51). Los pobladores de los Altos de Arica mantenían una estrecha conexión tanto con el altiplano, como con el mar.

La precordillera y los valles de Lluta, Azapa y Chaca, cuyos ríos fluyen de este a oeste conectando la cordillera con el Océano Pacífico, forman parte de lo que se ha identificado como *Colesuyu* del imperio incaico, una zona perteneciente a dos de los sectores del Tawantinsuyu en el que se destaca la gran confluencia multiétnica y multicultural (Saintenoy, Uribe y González 2019, 3). Entre Coles, Camanchacas, Collas, Pacajes y Lupacas, los Caranga aparecen en los registros etnohistóricos "como la etnia con mayor control político y demográfico" (Hidalgo et al. 1988, 18). El señorío altiplánico controlaba enclaves en distintos pisos ecológicos de la zona, semejante al segundo modelo de los archipiélagos verticales propuestos por John Murra (1972), aunque a menor escala y de un

[83] "En los pueblos no se encuentran españoles establecidos, excepto en este Asiento de Carangas donde hay cuatro o seis, con algunos mestizos que en todo el Partido no pasarán de cincuenta; estos se ocupan en buscar desmontes y minas viejas abandonadas cuyos metales benefician con azogue o funden según su calidad; siendo los más forasteros y transeúntes, pobres y sin destino que andan de un mineral en otro." ABNB, MIN 96/17, *Informe remitido a la Audiencia de La Plata por don Juan Dionisio Marín, subdelegado del partido de Carangas*, 30 de diciembre de 1784.

[84] Gavira Márquez basa su análisis en revisitas de 1771 y 1787, aquí uso los datos de 1783 y 1803, fuentes a las que he tenido acceso directo. Los números de 1771 coinciden con los de 1783 (con excepción de Andamarca). La revisita de 1783 fue realizada por el juez Antolin Chavarri para evaluar la situación tributaria tras la sublevación de 1781. En ella enumera a todos los tributarios por pueblos y ayllus, nombrando también a los fallecidos y ausentes desde la revisita anterior (cuya fecha no especifica). Aunque el recorrido por las doctrinas es patente, los listados están basados en la información dada por los caciques de cada localidad y por los libros parroquiales (de bautizos y entierros). La utilización de revisitas anteriores fue una práctica común y Chavarri bien puede haberse basado en datos recabados por el corregidor Antonio Zorrilla en 1771. Dicha revisita, no obstante, gatilló una seguidilla de revueltas que llamaron a evadir la numeración del corregidor, denunciando que éste pretendía cobrar los repartimientos de mercancías, más que realizar la numeración tributaria. Por estas razones, he optado por considerar sólo las fuentes que he revisado de manera directa en las que he podido corroborar las cantidades de tributarios nombrados con las tablas que al final de estos documentos los resumen. Las conclusiones son de todos modos semejantes a las de Gavira Márquez, pero la coincidencia de los datos exige nuevos estudios demográficos de la zona.

modo "escalonado" que propició la reproducción de relaciones jerarquizadas en distintos niveles, con distintos centros de poder (Durston e Hidalgo 1997). Saintenoy, Uribe y González señalan la intensidad de las interacciones entre tierras altas y bajas, complejizando los modelos dualistas y difusionistas desde los cuales se habían analizado antes (2019, 4). Mediante un estudio arqueológico de algunos sitios cercanos a Belén, los autores destacan el rol de los asentamientos precordilleranos, que no se limitaron a ser centro de interacciones, sino que tuvieron también un significativo desarrollo endógeno y una considerable "agencia macrorregional" (Ibídem).

Alan Durston y Jorge Hidalgo, en dos trabajos fundamentales que aquí sigo, indican que la fragmentación que afectó a las grandes unidades étnicas con los repartimientos y reducciones indígenas,[85] dejó a su vez espacio para la consolidación política de grupos étnicos locales (Durston e Hidalgo 1997, 257; Hidalgo y Durston 2004[1998], 512). La organización vertical del señorío contemplaba centros primarios de poder en el altiplano (principalmente Turco[86]); centros secundarios de redistribución de productos y producción de maíz en la sierra, con población permanente que superaba la centena (principalmente en Belén y Socoroma); y centros terciarios productivos bajo los 2.500 m.s.n.m., con menor población y sujetos "a los caciques de los centros secundarios y sólo indirectamente a los *mallkus* altiplánicos" (Hidalgo y Durston 2004[1998], 511). La reproducción de jerarquías por parte de los pueblos precordilleranos facilitó la conservación, o adaptación a menor escala, del modelo archipielágico bajo la dominación hispana (Durston e Hidalgo 1997, 268).[87]

Una primera gran encomienda, el repartimiento de Lluta y Azapa, se formó en 1540. Hay registros de 1565 del financiamiento de la encomienda al párroco doctrinero de los "indios de Lluta y Azapa", mientras que entre 1570 y 1575 se establece la reducción de San Jerónimo, en el valle de Lluta, donde se asentó la doctrina (Vial 1984, 29-30). En 1578, se definieron los límites del Corregimiento de Arica con respecto a los de Lipes, Carangas y Pacajes (Paz Soldán 1878, 51-3), frontera que hoy continúa vigente como límite nacional.[88] La visita del carmelita Antonio Vázquez de Espinosa a la zona, en 1618, dejó en evidencia que la mayoría de los pueblos de la sierra estaban habitados (por "gente de buena razón") y contaban con iglesias, aunque denunció la escasa atención sacerdotal que recibían y la pervivencia de prácticas idolátricas (Vázquez de Espinosa 1948[1636], 481; Hidalgo y Durston 2004[1998], 514; Marsilli y Cisternas 2010).[89] La doctrina de la zona continuó realizándose principalmente en los valles por unas décadas más, mientras que varios de los pueblos serranos, como Belén, Socoroma y Ticnamar, entre otros, eran atendidos por el párroco de Turco, bajo la jurisdicción de su cacique y del corregidor de Carangas, al menos a inicios del siglo XVII (Rivière 1982, 23; Hidalgo y Durston 2004[1998], 514).

El pueblo de San Martín de Codpa, que fue una de las tres reducciones toledanas del repartimiento de Tacna, adquirió mayor centralidad política con la escisión del Cacicazgo de Codpa del de Tacna, en 1648, y con el traslado de la doctrina desde Lluta a Codpa entre 1660 y 1668 (Vial 1984, 32). Para entonces habían desaparecido los pueblos de los valles, San Jerónimo y San Miguel de Azapa, y sus habitantes migrado hacia la sierra por la ocupación de tierras de hacendados españoles que sólo requerían mano de obra estacional (Hidalgo 1987, 196-7).[90] La localidad fue favorecida como cabecera de doctrina por sobre el más poblado pueblo de Belén, por varias posibles razones: 1) tras la

[85] En el caso de los Carangas, con una población estimada en 35.000 personas, un tercio de la población del señorío Lupaca con el que lindaba al norte, quienes también tenían enclaves en los valles occidentales.

[86] En ese entonces, Turco (Hatun Caranga) se encontraba en la actual frontera entre Chile y Bolivia, a 4.000 m.s.n.m., siendo trasladado a su ubicación actual tras la erupción del volcán Huayna Putina en 1600 Medinacelli 2012, 22). Desde la antropología se ha recabado una rica tradición oral de los mitos de su traslado y asentamiento efímero en varios lugares previos a la ubicación presente (Uchanier 2012).

[87] Los autores señalan que las transformaciones de dos siglos y la diferencia de escala implicaron diferencias estructurales, como un menor grado de centralización, situado en distintos pueblos serranos.

[88] En 1878 continuaban en su lugar varios de los mojones originales (Paz Soldán 1878, 22).

[89] Marsilli y Cisternas cuestionan la presencia real del carmelita en la zona, habiéndose basado en otras fuentes de su época. De todos modos, las autoras validan la información que aporta en su obra (2010, 468-9).

[90] Existieron para eso mitas locales, como la de Azapa que, establecida en 1680, asignaba a seis indígenas mensuales para la hacienda del maestre de campo Gaspar de Oviedo. Los pueblos de Livílcar, Pachica, Tímar, Belén, Putre y Pachama debían aportar un mitayo por localidad (Hidalgo, Farías, Guzmán y Arévalo 1988).

desaparición del pueblo de San Jerónimo, Codpa quedó como la única reducción oficial de la zona; 2) por tener menos lazos con los centros Caranga; y 3) por su clima templado favorable a la agricultura y su accesibilidad desde la costa, factores que habrían facilitado la instalación allí de población mestiza e hispana, como también la instalación del cura propietario (Hidalgo y Durston 2004[1998], 518-519; Inostroza 2019, 45). Hasta la división de la doctrina en dos, en 1777, la jurisdicción tenía dieciocho pueblos, distribuidos en los valles, precordillera y altiplano.

Tabla 2.4. Población Altos de Arica registrada en Revisitas, 1750-1813

Pueblo	**Sector**	**1750**	**1772-73**	**1813***
Codpa	Sierra / Codpa	377	487	-
Pachica	Sierra/ Codpa	150	218	-
Esquiña	Sierra/ Codpa	154	275	-
Timar	Sierra/ Codpa	137	165	-
Tignamar	Sierra/ Codpa	168	158	-
Saxamar	Sierra/ Codpa	105	103	-
Umagata	Valle/ Codpa	70	113	-
Livilcar	Valle/ Codpa	130	185	-
Belén	Sierra/ Belén	407	469	275
Pachama	Sierra/ Belén	122	158	114
Socoroma	Sierra/ Belén	231	360	271
Putre	Sierra/ Belén	242	308	286
Guayllatire	Cordillera/ Belén	50	97	131
Choquelimpe	Cordillera/ Belén	85	40	60
Parinacota	Cordillera/ Belén	144	166	114
Caquena	Cordillera / Belén	126	103	108
Sora	Valle/ Belén	90	117	38
Churiña	Valle/ Belén	-	-	38
Hacienda del Molino	Valle/ Belén	-	-	12
Hacienda de Taipimarca	Valle/ Belén	-	-	8
Hacienda de Churiña	Valle/ Belén	-	-	20
Total Sierra		2093	2701	-
Total Cordillera		405	420	-
Total Valle		290	415	-
Total pueblos de Codpa		1291	1704	-
Total pueblos de Belén		1497	1818	1475
TOTAL		**2788**	**3522**	**-**

Fuentes: Hidalgo, Castro y González (2004, 108), e Hidalgo, Arévalo, Marsilli y Santoro (1988, 23). * Sólo Doctrina de Belén.

Tres caminos horizontales conducían por los valles de Lluta, Azapa y Vítor hacia los altos, cuyos pueblos estaban a su vez interconectados por una ruta de catorce leguas norte-sur que pasaba por Socoroma, Pachama, Belén, Saxamar, y Tignamar.[91] Ésta coincidía con un trayecto del *Qhapaq Ñan*

[91] La legua usada en el imperio español era una unidad de medida sumamente variable, como demuestran las *Instrucciones de Antonio de Ulloa para calcular distancias de viaje*, en 1777, en que el cálculo se basa en un porcentaje del tiempo andado en un animal sin carga, variando según el tipo de terreno (Garza Martínez 2012, 204). Cabe señalar que Ulloa intentaba con esto sistematizar una medida que era aún más diversa. En nota al pie del trabajo citado, la investigadora ofrece distintas equivalencias para cada país latinoamericano: en Bolivia 5 km., en Chile 4, 51 km., y en Perú 5,56 km., aunque indica necesario el desarrollo de mayores investigaciones al respecto (Garza Martínez 2012, 192).
Las tres rutas por los valles son: desde Churiña y Sora a Socoroma por el Valle de Lluta, al norte (15 leguas); desde Umagata y Livilcar, en la cabeza del Valle de Azapa, hasta Belén, al centro de la doctrina (9 leguas); y desde la quebrada de Chaca por el Valle de Vítor, hasta Codpa, Timar y Tignamar, al sur de la doctrina (24 leguas). AAA, Arica – Codpa. Doc. n° 5, *Auto*

denominado ruta Longitudinal o Precordillerana n° 1, atestiguando el uso continuo de estos caminos desde tiempos prehispánicos (Choque y Muñoz 2016, 61). Otro camino, de veintiún leguas, se internaba desde Socoroma hacia los pueblos del altiplano, pasando por Putre. La zona se conectaba por pasos cordilleranos con las doctrinas de Curahuara de Carangas (Arzobispado de La Plata) y de Calacoto (Provinvicia de Pacajes, Obispado de La Paz), con las que limitaban los altos hacia el este. Una última ruta norte-sur conectaba al Valle de Lluta con la cabecera de doctrina, continuando hacia los pueblos de Pachica y Esquiña que limitaban con la Doctrina de Camiña hacia el sur. Al norte la doctrina limitaba con la de Tacna y al oeste con la de Arica.

Los diez pueblos ubicados en la precordillera, llamados propiamente "los altos", concentraban el 75% de la población de la doctrina a mediados del siglo XVIII. En las cuatro localidades de la cordillera o altiplano (sobre los 3.500 m.s.n.m.) se encontraba el 15% de la población y en los cuatro pueblos de los valles, poco más del 10%.[92] La mayor concentración poblacional se encontraba en Codpa (en la cabecera del Valle de Vítor, a 1.869 m.s.n.m.) y Belén (en la sierra, a 3.297 m.s.n.m.), con 407 y 377 personas respectivamente en 1750, y 469 y 487 en 1772 (Hidalgo, Castro y González 2004, 108). Contrástese estas cantidades con los 405 habitantes de los cuatro pueblos altiplánicos y los 290 de los cuatro pueblos en los valles, en 1750. En la segunda mitad del siglo XVIII, hubo un leve aumento poblacional tanto en la sierra como en los valles, en detrimento de la población cordillerana que tendió a disminuir (Tabla 2.4). Esto puede haber respondido a la decadencia de la minería en la zona (Hidalgo, Castro y González 2004, 107, 200).

El pueblo de Codpa gracias a su clima templado y copiosas lluvias, contaba con una buena producción agrícola de "hortalizas, alfalfa, trigo en abundancia y a proporción del terreno; peras excelentes, duraznos, ciruelas, manzanas y membrillos", según describía el intendente de Arequipa Antonio Álvarez y Jiménez en la visita efectuada en 1793 (Barriga 1948, 109). Estos productos le permitieron posicionarse como un centro de intercambios comerciales con Arica, Tarapacá y las minas del altiplano (sobre todo con Huantajaya, la de mayor importancia de la zona) (Ibídem). Los pueblos anexos tenían también variedad de hortalizas, con una importante producción de maíz, mientras que la ganadería se practicaba en menor proporción, limitándose al ganado lanar (Ibid., 109-110). Esto factores contribuyeron a hacer de la localidad un lugar favorable para el arribo de población forastera, a lo que se suma la exención de la mita potosina para la Provincia de Arica. La baja densidad poblacional en el siglo XVII también favoreció la inserción de forasteros, permitiendo su acceso a tierras de comunidad, aunque el fenómeno también refleja el carácter multiétnico que tenía la zona en tiempos prehispánicos, según el propio topónimo.[93] Pero lo que más facilitó su incorporación jurisdiccional fue la "ley de los diez años", que les otorgaba la categoría de "forastero agregado" tras diez años habitando en la zona. Ésta fue una estrategia de las autoridades de Arica para conservar la mano de obra y el tributo que representaba la población de forasteros, frente a los intentos de los corregidores de Pacajes y Carangas por recuperar a los tributarios huidos de sus jurisdicciones (Hidalgo y Durston 1998, 515-16). Para las revisitas del siglo XVIII (1750 y 1773), no se aplica en la zona la categoría de forastero, pagando éstos la misma tasa que los originarios. Esta tasa era, de todos modos, inferior en Arica que al otro lado de la cordillera.

Hacia 1739, la visita del obispo de Arequipa describía la doctrina de Codpa como una zona muy pobre, en la que "no tienen tierras bastantes en que sembrar, y así no han dejado pedazo de tierras, ni en las laderas, ni en quebradas ásperas que hayan podido aprovechar, que no lo hayan

---

proveído…, 1739. La primera de éstas fue el camino prehispánico llamado hoy Ruta Transversal por Lluta Nº 2, el cual "se constituyó en la columna vertebral del desplazamiento caravanero de Arica a Potosí." (Choque y Muñoz 2016, 62).

[92] Con base en la revisita de 1750 (Hidalgo Lehuedé 1986, 118; Hidalgo, Castro y González 2004, 108).

[93] El cura coadjutor Pedro Joaquín de Cáceres dice en la revisita de 1750 que no cuenta con padrones de confesiones debido al "total desconcierto que hay y ha experimentado en toda la doctrina por no haber padrones generales por donde llamarlos por ser un repartimiento que no tiene ayllus y llamarse Codpa corrupto el vocablo Codpa que quiere decir peregrino o huésped en la lengua general quechua" (Hidalgo 1978, 27). Esta toponimia la corrobora González Holguín, que traduce Corpa, Ccorpa y vocablos asociados como "Huésped que hospeda", "Huésped hospedado" y "Peregrino pobre no conocido y sin aluergo" (1952[1608], 548 y 625).

cultivado".[94] Señalaba que por esta razón no se podía reducir la población a menos pueblos y que sus habitantes estaban forzados a arrendar tierras en las haciendas de españoles. Las terrazas que describe el obispo fueron parte de la infraestructura de optimización agrícola que los Incas desarrollaron en la zona, junto con un amplio sistema de canales de trasvase que posibilitaron grandes cultivos de maíz en el clima árido de la sierra (Saintenoy, Uribe y González 2019, 7).[95] En la Revisita de 1773, el corregidor de Arica Demetrio Egan señalaba que en la mayoría de los pueblos los indígenas tenían tierras y agua suficiente (Hidalgo, Castro y González 2004, 201). En la parte septentrional del curato, la zona que resultaría en la parroquia de Belén después de la división de la de Codpa, Belén y Putre eran las localidadades más favorecidas para la agricultura, con mayor disponibilidad de tierras y acceso a aguas, en especial Putre en la cabecera del río Lluta, descrito ya desde entonces como el más caudaloso de la zona.[96] En Belén, el cultivo de maíz parece haber sido "la principal motivación imperial" de la presencia incaica en la zona (Saintenoy, Uribe y González 2019, 11), mientras que en tiempos coloniales se cultivaba en estos pueblos papas y quinua en tierras de repartimiento por tributario, además de huertas con alfalfa, cebolla, cebada, quinua, manzanas, ciruelas, tunas y legumbres (Barriga 1948, 119). Actualmente, el orégano de Putre es uno de los principales productos agrícolas, contando con sello de denominación de origen. Las pinturas murales de la pequeña iglesia de San Andrés de Pachama, que serán comentadas más adelante, ponen de relieve los recursos de la sierra: el agua representada en la imagen de san Cristóbal y la agricultura en la de san Isidro Labrador, situado en un paisaje de chacras con cultivos alternados, al modo en que la tierra comunitaria se distribuía por especie y topos en la asignación por tributario.[97]

La cercanía con el Océano Pacífico facilitó también el acceso a productos marinos, siendo el guano de particular importancia como fertilizante esencial en la agricultura serrana. Más adelante se verá que la compra de guano, junto con su traslado, era uno de los gastos obligatorios anuales de las cofradías. En tiempos de escasez, privilegiaban su compra por sobre el pago de servicios religiosos o la adquisición de objetos sagrados. Su valor e importancia condujo a que los corregidores lo incluyesen en sus repartos de mercancías, casi monopolizando el producto (Hidalgo 1987, 218-9).

En 1777 se dividió la doctrina creándose una nueva con cabecera en el pueblo de Belén. El aumento poblacional y la escasa atención eclesiástica en muchas de estas localidades fueron factores claves para esta escisión, la cual respondió en lo particular a cédulas reales que buscaban una mejor administración de los virreinatos (en el marco del reformismo borbón). Diferencias históricas y culturales entre las zonas septentrionales y meridionales del territorio parecen haber tenido injerencia en las particularidades de esta división, según describo en el capítulo 4.2.[98] Entre las revisitas de 1750 y 1772, la población total había aumentado en 734 personas, es decir, en más de un 26%.[99] La división dejó una distribución poblacional relativamente equitativa con un 51,6% en la parroquia de Belén y un 48,4% en la de Codpa.[100] Las nuevas unidades territoriales fueron definidas por las rutas horizontales que ponían en comunicación la costa con los pasos cordilleranos, en un eje levemente diagonal noroeste-sudeste que delimitó la jurisdicción de los poblados altiplánicos a la parroquia de Belén. La parroquia de Codpa, asentada en los valles de Azapa y Vítor, conservó mayor presencia mestiza y

[94] AAA. Arica – Codpa. *Auto proveído…*, 1739. Este documento está transcrito en Pereira 2019, 578-600.

[95] Los autores registran cerca de 600 ha de espacios arqueológicos agrícolas cerca de Belén.

[96] AAA. Arica –Belén. *Demarcación de la doctrina de Belén*, 10 de julio de 1787, f. 2v. Las aguas del caudaloso río Lluta, principal río de la zona, son constantes a lo largo del año, aunque un tanto salobres. El río Azapa, en cuya cabecera estaba el pueblo de Pachama, es el segundo caudal del sector (Durston e Hidalgo 1997, 252).

[97] Ver capítulo 7.3, figuras 7.34 y 7.35.

[98] Ver también Hidalgo y Mardones 2022.

[99] Calculado con base en Hidalgo, Castro y González 2004, 108. Esta tendencia al alza tuvo luego un decrecimiento, que Hidalgo et al. interpretan como un posible subregistro atribuible, entre otros factores, a que los curas que dirigieron el empadronamiento tenían un conocimiento más limitado del territorio que los caciques (1988, 21). Otra hipótesis que sugieren es la migración de gente por razones económicas (1988, 24). Cabe recordar también las sequías que afectaron a los Andes a principios del siglo XIX (Tandeter 2001, 234).

[100] Con base en la *Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73* (Hidalgo, Castro y González 2004, 108).

española, con un territorio situado en la sierra y los valles.[101] La resultante doctrina de Belén es un ejemplo excepcional del modelo de complementariedad de pisos ecológicos propuesto por Murra (Hidalgo et al. 1988; Durston e Hidalgo 1997). Su capital Belén (llamada antiguamente Tocrama o Tocoroma) estaba ubicada en la sierra por sobre el Valle de Azapa, con acceso a las aguas de dicha quebrada que seguían su curso por la doctrina de Codpa. La población y las instituciones se concentraron en este piso ecológico (Belén, Socoroma, Pachama y Putre),[102] conservando acceso a los recursos del altiplano (los pastizales de Guallatire, Choquelimpe, Parinacota y Caquena, sobre los 4.200 m.s.n.m.) y de los valles (la variedad agrícola disponible en Sora y Churiña). Considerando que la población de la doctrina seguía siendo en un 96% indígena a principios del siglo XIX y que cada poblado parece haber correspondido con la unidad social de un ayllu (con excepción de Belén y Socoroma que tenían dos ayllus), es posible que en la división de la doctrina se haya tenido el criterio de preservar "las tradiciones de manejo productivo de la población andina." (Hidalgo et al. 1988, 25). Hidalgo et al. plantean que esta forma de territorialidad interrelacionaba "patrones de conceptualización del espacio no occidentales" que respondían a "ideales andinos de complementariedad", con la economía occidental de las haciendas que perseguían, en los valles, "el beneficio rentable de sus productos" (1988, 26-31). Por el contrario, en la resultante parroquia de Codpa primó un modelo económico basado en la agricultura, tanto de modos más tradicionalmente andinos, como de otros influidos por la presencia hispana.

Perspectiva comparada inicial

Las parroquias estudiadas se encuentran en dos zonas contiguas que compartieron cierta historia en común, pero que se diferenciaban en sus características geográficas y demográficas, así como también en su adscripción jurisdiccional tanto estatal como eclesiástica. También se distinguen en sus pormenores históricos, aunque, como veremos, también varían al interior de cada zona. De acuerdo a investigaciones arqueológicas recientes, la presencia Caranga en la precordillera occidental parece remontarse sobre todo a la administración incaica, posiblemente como una fuerza intermediaria con asentamientos estables en la zona y con una ocupación basada en la promoción de "referentes geosimbólicos y escenarios rituales de la identidad Carangas, como los pucaras, chullperíos y volcanes" (Saintenoy, Uribe y González 2019, 13).[103] Los arqueólogos del proyecto *Altos de Arica* señalan que los vestigios Caranga en otros registros arqueológicos, como la cerámica, son más bien escasos en comparación con las huellas incaicas, como el caso de la infraestructura agrícola arriba descrita.[104] El aprovechamiento ecológico al modo de archipiélagos verticales interconectaba ambas zonas culturales, con centros de administración primarios en el altiplano carangueño, pero con distintos niveles de autoridades en la sierra de Arica, que se vieron favorecidos por la fragmentación territorial de las reducciones toledanas y organización de los corregimientos (Durston e Hidalgo 1997).

[101] La Revisita de 1773 reconocía más de cien familias que eran hijos y nietos de mestizos que se asentaron en la zona cuando aún eran pocos los tributarios. La revisita presenta el dilema de la escasez de tierras para los contribuyentes originarios, pero que era difícil desposeer a las familias mestizas de los 20-30 topos de tierra que arrendaban al cacique por no dejarlos en la pobreza (Hidalgo, Castro y González 2004, 200-1).

[102] Un 71% de la población se concentraba en la sierra, un 19% en la cordillera y sólo un 10% en el Valle de Lluta, según cálculo basado en los tributarios numerados en AAA, Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787. Esta proporción es similar a la que se observa en los años directamente anteriores a la división de los curatos: los cuatro pueblos de los altos tenían el 71% de la población, los cuatro de la cordillera el 22% y los dos de los valles un 6% (siguiendo a Hidalgo, Castro y González, 2004, 108). A principios del siglo XIX, tendió a disminuir la población de la precordillera: 63% en la sierra, 28% en la cordillera y 9% en los valles (Hidalgo et al. 1988, 25).

[103] "Salvo atisbos, todavía desconocemos el grado de formalización de la red archipielágica carangas en tiempos preincaicos, pero lo cierto es que el ordenamiento territorial reticular imperial se habría basado en el desarrollo de las redes sociopolíticas con los curacas carangas, quienes podrían haber actuado como elites intermedias (…) en el complejo escenario sociopolítico del Colesuyu. Es sin duda también por este motivo que colectivos de pastores aimaras, originarios de entidades políticas no-estatales y poco centralizadas del Altiplano carangas, se involucraron en el proyecto imperialista, convirtiéndose en los principales agentes de la integración vertical entre Arica y Carangas." (Saintenoy, Uribe y González 2019, 13). Bouysse-Cassagne y Chacama (2012) y Chacama (2014) han estudiado las dimensiones simbólicas de la ocupación Caranga en la precordillera de Arica.

[104] Ver proyecto arqueológico Altos de Arica, https://altosarica.hypotheses.org/

En los Altos de Arica, el centro eclesiástico se instaló en un inicio en los valles, permitiendo que la precordillera conservase su vínculo con el altiplano (con la doctrina de Turco, puntualmente). El traslado de la doctrina a Codpa facilitó que durante el siguiente medio siglo se consolidase la separación administrativa y eclesiástica entre Arica y Carangas, proceso no exento de disputas (Hidalgo y Durston 1998). Esto fraccionó los lazos de las parroquias de Carangas con los valles occidentales, aunque conservaron nexos con los valles de Cochabamba, donde había tierras destinadas a la alimentación de sus mitayos. Algunas doctrinas en particular, como Andamarca y Corquemarca, contaban también con haciendas propias en dichos valles.

Los distintos tipos de fuentes conservadas para cada zona dificulta establecer comparaciones demográficas: corresponden a distintas fechas y sus datos son de diferente índole. Esta problemática es común a las fuentes demográficas, ya que numeraciones, empadronamientos, revisitas, retasas y memoriales podían cumplir diferentes objetivos y por ende ofrecer datos no siempre convergentes (Gil Montero 2016, 217). Circunstancias adicionales dificultan el trabajo con estas fuentes, como la incertidumbre ante la fidelidad de las cifras registradas (por ejemplo, el ocultamiento de tributarios para disminuir cobros, o el exceso en el registro para aumentar la cobranza de mercancías repartidas por los corregidores), así como también las propias dificultades que tuvieron las autoridades para registrar la población de estas zonas por a la alta movilidad de la gente (según quedó arriba expresado por parte del cura coadjutor de Codpa y el subdelegado de Carangas). Para el caso de Carangas las fuentes estudiadas constan sólo de registros tributarios, mientras que las de Arica contienen mayor información sobre la población general. En los setenta años que transcurren entre 1734 y 1803, la población tributaria de Carangas aumentó en un 34%; en el lapso más acotado de dos décadas, entre 1750 y 1773, la población total de los Altos de Arica aumentó poco más de 26%. Cabe recordar la proporción de tributarios con respecto a la población general era de uno cada 5,87 a finales del siglo XVIII (Rivière 1982, 90), mientras en los Altos de Arica la proporción a mediados del mismo siglo era de un tributario por cada 3,9 personas (Hidalgo 1978, XII). La población forastera de los Altos de Arica aumentó constantemente en el siglo XVII, incorporándose a la población originaria como "forasteros agregados" gracias a la ley de los diez años, mientras que su considerable incremento en Carangas a finales del siglo XVIII parece responder más bien a estrategias locales de cambio de categoría tributaria (Gavira Márquez 2008; 2010) y a variaciones en los límites jurisdiccionales entre las doctrinas que permitieron ese cambio en los registros. En los Altos de Arica, los forasteros pagaban el mismo tributo que los originarios, aunque de todos modos la tasa asignada era inferior que a los forasteros de Carangas: el tributo en los Altos de Arica era de seis pesos y dos reales anuales, mientras que en Carangas los originarios pagaban nueve pesos y un real, los forasteros siete pesos y los Urus tres pesos. En Carangas, los Urus representaban un bajo porcentaje de la población general, concentrándose especialmente en las cercanías de las fuentes acuáticas: el lago Coipasa, el río Lauca y el lago Poopó. En Arica, la multiplicidad étnica que caracterizaba sus valles y precordillera en tiempos prehispánicos no se ve reflejada en las categorías tributarias del siglo XVIII. Para la época en estudio, la lengua principal de ambas zonas era el aimara. Un número bajo pero significativo de población española y mestiza, se asentó en San Martín de Codpa y en los pueblos mineros a ambos lados de la cordillera, en especial en el Asiento de Carangas donde operó una Caja Real entre 1652 y 1804.

Sin diferenciar categorías tributarias y tomando en cuenta solamente la población de contribuyentes, se puede comparar sucintamente la densidad poblacional entre ambas zonas de estudio. Estudios arqueológicos han dado cuenta de la alta densidad poblacional prehispánica de los asentamientos precordilleranos de Arica, mayor que la atestiguada para los valles costeros y para el altiplano de Carangas (Saintenoy, Uribe y González 2019, 13).[105] En el siglo XVIII, se vuelve a apreciar mayor densidad demográfica en la precordillera, especialmente concentrada en las cabeceras homónimas de las parroquias – Codpa y Belén –, como también en los pueblos de Socoroma y Putre. Cada doctrina tenía alrededor de 400 tributarios, distribuidos en ocho y nueve poblados respectivamente (Tabla 2.5). Una población comparable se encontraba en tres de las doctrinas de

[105] Interesa señalar que las investigaciones arqueológicas en Carangas, aquí referidas, se han centrado en sitios rituales y no residenciales, por lo que cabe esperar que nuevas investigaciones brinden mayor información.

Carangas – Corque, Andamarca y Huachacalla – siendo bastante menor la densidad poblacional de las restantes cinco. Corque figura como la única zona que supera a los Altos de Arica en densidad demográfica, dato que destaca por hallarse concentrada en la cabecera y unos pocos poblados. Curahuara de Carangas, por el contrario, no tenía para entonces ningún anexo institucionalizado, pero la administración virreinal tenía dificultades para empadronar a su población por hallarse dispersa en una gran cantidad de estancias que recién en el siglo XIX se formalizarían.[106] La población de Huachacalla y de Andamarca parecen tener un desarrollo proporcionalmente inverso: a medida que la minería local se fue estancando, la población de la zona tendió a disminuir o mantenerse, mientras que aumentó el número de habitantes en la franja agrícola al este de Carangas, población que en parte fue registrada con la categoría de forastero. A finales del siglo XVIII, la población de ambas parroquias se reconoce distribuida en ocho y siete poblados, respectivamente. Se hallan mayores convergencias que faculten un análisis comparativo entre estas dos doctrinas y las de los Altos de Arica, en términos de demografía, distribución de asentamientos y disponibilidad de recursos.

Tabla 2.5. Población tributaria comparada, s. XVIII.

	Codpa	**Belén**	**Corque**	**Andamarca**	**Huachacalla**	**Curahuara**
1734	-	-	344	279	348	168
1750	695		-	-	-	-
1773	382	392	-	-	-	-
1783/ 1785-1787[107]	**402(+/-)**	**401**	**414**	**367**	**361**	**180**
1790	399	415	-	-	-	-
1803	-	-	581	518	421	278

Fuentes: AGNA, Padrones y revisitas de indios, Sala 13-19-2-4 (Family Search); Hidalgo, Castro y González 2004; Hidalgo 1987, 207; AGNA, Interior Leg. 16, Exp. 3, 1783; AAA, Arica – Belén. Doc. N° 6, 1787; BNP, Col. general, 2000005822.C4053, f. 13 y AHMO, Revisita de Carangas, 1804.

La jurisdicción administrativa de los respectivos corregimientos (vinculados a las reales audiencias de Lima y de La Plata) tuvo como correlato una migración direccionada que tendió a ir desde Carangas hacia Arica.[108] Con ese traslado, los migrantes accedían a la exención de la mita potosina y a una disminución del tributo. Esto no implicaba necesariamente una mejora en su situación social, pues la gente de los Altos de Arica estaba sometida a otras mitas locales, trabajaban constantemente como mano de obra barata en las haciendas de españoles, tenían problemas de escasez de tierras debido al aumento demográfico del siglo XVIII, y la minería local, en manos de españoles, no tenía gran relevancia económica para las localidades. En el altiplano de Carangas, había disponibilidad de espacio y amplios pastizales para el desarrollo ganadero, en desmedro de la calidad agrícola de la tierra (exceptuando la franja oriental). No había allí haciendas españolas. La preeminencia de la ganadería fue uno de los factores que facilitó la monetización de las localidades carangueñas, ofreciendo servicios de arriería en el Camino Real que ponía en conexión ambas zonas de estudio, así como practicando a su favor el trajín de metales en el contexto de la mita potosina. Escritos coloniales tempranos aluden ya a Carangas como una zona muy rica por su ganado, como se refirió arriba citando a Vázquez de Espinosa.[109] La arriería local se puso, en tiempos coloniales, al

[106] Ver capítulo 4.1.

[107] Junté en una misma fila los datos correspondientes a estos años con finalidad comparativa. Los datos de las cuatro parroquias de Carangas corresponden a 1783, el de la doctrina de Belén a 1787, mientras que el de Codpa es un cálculo basado en la población en conjunto con Belén en 1785, menos los 401 tributarios de 1787.

[108] En las revisitas de los Altos de Arica de 1750 y 1773 se aprecia con claridad, con una población forastera procedente principalmente de Carangas (Hidalgo 1978; Hidalgo, Castro y González 2004).

[109] Nótese lo señalado por el Memorial de Charcas, de 1582: "Don Francisco de Toledo, visorrey que fue de estos Reinos, siendo informado con falsa relación por los caciques de Los Carangas y Quillacas alegando de ser tierras estériles y punas y pobres siendo al contrario, porque aunque ellos son de tierras punas y frías y son gentes de ganado y ricos y allende de esto poseen munchas tierras y chacras calientes y estancias de buenos temples en munchas partes." (Espinoza Soriano 1969, 24; Claro Arispe 2011, 45).

servicio de una economía mercantil, y en conjunto con la vida económica desarrollada en torno a la minería local – tanto la mano de obra asalariada, como también la minería informal del *pallaqueo*, en el exterior de las minas, y del *juqueo*, en su interior (Gavira Márquez 2014), – favorecieron una monetización en Carangas que no se aprecia en los Altos de Arica,[110] hecho que tendría repercusiones en las particularidades de su vida parroquial.

Para ambos territorios el principal nexo virreinal fue la circulación de personas y mercancías. En ambos casos, sus doctrinas estaban situadas en espacios si bien no propiamente marginales, como los territorios de las fronteras virreinales, sí distantes del control central de la iglesia y reales audiencias. En el caso de Carangas, destaca su lejanía con respecto a las capitales (primero Lima y después Buenos Aires), mientras que en lo eclesiástico no era una zona tan "marginal", cumpliendo con ser un eslabón más bien intermedio en la carrera del clero por el Arzobispado de La Plata pese a las dificultades de su clima y geografía. En el caso de Arica, la adscripción eclesiástica con el Obispado de Arequipa, en vez de con el Arzobispado de Lima, también tuvo implicancias históricas, como un menor interés de parte del prelado por realizar campañas de extirpación de idolatrías (Marsilli 2004, 401; 2014, 20). Cabe señalar, asimismo, el vínculo particular de los Altos con el océano y el puerto, mientras que para las parroquias del altiplano ese nexo fue minimizado en el periodo hispano, reforzándose más bien las rutas por el altiplano y hacia los valles orientales.

Una mención merece ser destinada a comparar la organización de los ayllus, aunque un desarrollo pormenorizado desborda los alcances de este trabajo. Hay diferencias apreciables a ambos lados de la cordillera. En los Altos de Arica, las localidades mayores se dividían en dos ayllus o parcialidades, mientras que los anexos estaban conformados por un solo ayllu. Poblados más pequeños suelen registrarse en la zona como "Ayllu", en vez de como "estancia" o "anexo". Es el caso de las localidades de Caquena y Guallatiri. En la Revisita de 1773, Belén contaba con los ayllus Mancasaya y Aransaya, y Codpa, con los ayllus Collana y Capanique, mismos nombres de los ayllus del cacicazgo de Tacna, sugiriendo una continuidad poblacional del linaje de los Cañipa con el cacicazgo lindante al norte (Hidalgo y Durston 1998, 518). Socoroma es nombrada sólo como pueblo en 1773, pero en la demarcación de la doctrina de 1787, se especifica que tiene dos ayllus, aunque sin denominarlos. Esto sugiere que la división en parcialidades dependía de la cantidad de habitantes de cada localidad, conformando muchas de ellas una unidad social y territorial.

En Carangas, la perspectiva es muy distinta, pues las doctrinas registraron tanto parcialidades como ayllus, con por lo menos dos ayllus por parcialidad (Tabla 2.6). La tabla 2.6 está basada en la revisita de 1803, pero se aprecia una clara continuidad con la información recabada en las revisitas de 1685 y 1783, con ciertas variaciones que se especifican en notas al pie. Se observa el carácter dinámico de la organización social, fusionándose ayllus cuando no quedaban miembros y fundándose nuevos ante el incremento demográfico, aunque es evidente el anclaje de estos cambios en una tradición estable de larga duración. De todos modos, la categoría de los ayllus tenía una flexibilidad que merece mayor investigación. Esto se aprecia, por ejemplo, en ayllus que están registrados en los libros parroquiales, pero no en las revisitas de tributarios.[111] Las revisitas dejan en claro el uso administrativo dado por el régimen español a la estructura por parcialidades, facilitando la organización tributaria y la mediación de un mayor número de autoridades locales.[112] La mayoría de las parcialidades tenían dos o tres ayllus – incluyendo las otras cuatro parroquias carangueñas que quedaron fuera de esta tabla –, destacándose el caso de Corque, cuyas parcialidades parecen haber correspondido a dos localidades distintas fusionadas en el proceso de reducción del siglo XVI (Medinacelli 2010). Samancha y Uravi, como se llaman sus parcialidades hasta el día de hoy, estaban compuestas por 7 y 8 ayllus respectivamente a fines del siglo XVII, pasando a ser 6 y 9 a fines del siglo

[110] Esto se observa en diversos factores, pero cabe hacer referencia al rol que tuvo el alza de las alcabalas en las revueltas sociales de Carangas a fines del siglo XVIII.

[111] Por ejemplo el ayllu Pocorcollo, de Andamarca, cuya huella no he podido seguir en este trabajo.

[112] Bouysse-Cassagne ha señalado que la bipartición tradicional de urco/uma sirvió al imperio español para el reclutamiento de mineros para Potosí, transformando los señoríos étnicos en capitanías de mita (1987, 254). Esto lo confirma Zagalsky en su estudio sobre la mita de Potosí (2014).

siguiente. Como referiré en el capítulo 4.1, es probable que varios de estos ayllus correspondiesen a anexos, algunos institucionalizados mientras que otros no. En los pueblos de Urus, como Coro y Chipaya, concordaban las parcialidades con los ayllus, como lo que se observa en los pueblos de Codpa, Belén y Socoroma de los Altos de Arica. En las localidades mineras, los forasteros allí reunidos no se organizaron en ayllus, aunque sí de otros modos que se constatarán más adelante. Es particular el caso de los forasteros del pueblo de San Miguel, viceparroquia de Corque, que sí adquirieron con el tiempo identidad de ayllu, usando una denominación que se encuentra en varias de las doctrinas aledañas. Aunque queda pendiente un mayor desarrollo de este tema, cuya amplitud desborda los objetivos de esta investigación, sirva el breve análisis aquí expuesto para sustentar algunas de las explicaciones que seguirán a lo largo de este trabajo.

Tabla 2.6. Ayllus de las cuatro doctrinas Carangas en este estudio (1685-1803).

Cabecera	Viceparroquias y anexos	Parcialidades	Ayllus 1803
1. Santiago de Andamarca		Anansaya	Collana
			Parcomarca
		Urinsaya	Guanapa
			Yuruna
	San Francisco de Orinoca		Collana
			Micaiani (Urus)[113]
			Ynchura
			Ilabana (Urus)
			Calavilca[114]
2. San Juan de Corquemarca		Samancha	Caracollo
			Collana
			Camata[115]
			Cupiasa
			Cala
			Hueco[116] (Urus)
		Uravi	Quita Quita
			Cataza
			Collana
			Tanga
			Malconaca
			Puma[117]
			Sulcavi
			Haiocota
			Coro (Urus)
	San Miguel [Marka]		Malconaca[118] (Forasteros)
3. Santiago de Curahuara de Carangas		Aransaya	Collana
			Taypicollana
			Sulca[119]
		Manasaya	Chiquimarca Collana
			Chuquimarca
4. Santiago de Huachacalla		Aransaya	Collana
			Tuaña
		Urinsaya	Capi

[113] En 1685 hay sólo un ayllu Urus, con el nombre Hauaniuilque. En 1783 hay dos: Urus de Collana y Urus de Ynchura.
[114] En 1685 se llama Calavilque; en 1783 no figura.
[115] Puede ser la unión de los ayllus Anzacamata y Pampacamata, que en 1685 se registran como desarticulados.
[116] En 1685 se llama Belo; en 1783 no figura.
[117] No aparece en la visita de 1685, pero sí en 1783.
[118] No aparece en la visita de La Palata (1685). En 1783 se le nombra Ayllu de San Miguel.
[119] No aparece en la revisita de 1783, pero sí en 1685.

		Camacha
	Santa Ana de Chipaya	Manasaya[120] (Urus)
		Arasaya (Urus)
	San Salvador de Sabaya	Canasa
		Sacari
		Sabaya Cumijo[121]
		Collana
	Asiento Real del Espíritu Santo de Carangas (Forasteros)	
	Ingenio de Todos Santos (Forasteros)	
	Ingenio del Espíritu Santo de la Ribera (Forasteros)	
	Ingenio de la Santísima Trinidad de Negrillos (Forasteros)	

*Fuente principal: AHMO, *Testimonio de la Revisita de Carangas de 1803*. Fuentes secundarias: AGNA, Sala XIII, 18-4-4, Carangas, 1685 y AGNA, Interior Leg. 16, Exp. 3, *Empadronamiento Provincia de Carangas*, 1783.

En cuanto a los recursos naturales, la diferencia de altura sobre el nivel del mar entre ambos territorios es fundamental para evaluar posibles comparaciones. Las posibilidades agrícolas de la precordillera facilitaron mayor variedad de productos, con especial cultivo del maíz que significaba un bien simbólico para los incas. La investigación arqueológica muestra que *mitimaes* incas estaban instalados en Belén y sus alrededores motivados por la producción de maíz, invirtiendo grandes esfuerzos en infraestructura para productivizar su cultivo en las condiciones bioclimáticas áridas de la sierra (terrazas y canchones, sistema hidráulico de trasvases) (Saintenoy, Uribe y González 2019, 11). El ciclo agrícola del maíz (agosto-mayo) es, por lo demás, más extenso que el de los tubérculos cultivados en la puna (noviembre-mayo),[122] por lo que debe haber exigido mayor estabilidad poblacional en los asentamientos serranos. La documentación no presenta huellas claras de movilidad estacional sistemática en Codpa o Belén. Algunos de sus habitantes contaban con recuas, participando en el traslado de bienes entre el altiplano y el puerto. También había ciertas mitas locales que llevaban mano de obra hacia las haciendas de los valles, en paralelo con las movilidad particular de comunarios a los valles en busca de trabajo asalariado temporario o para trabajar las tierras asignadas a sus propias comunidades. Un núcleo estable de habitantes, sin embargo, debía permanecer en la sierra para el cuidado del maíz. De todos modos, las tierras cultivables permitían principalmente una economía de subsistencia y no una agricultura comercial que facilitara la monetización de las comunidades.[123] Esto es muy diferente de lo que se aprecia en Carangas, donde una movilidad estacional sistemática aparece documentada en registros de distintas índoles y a lo largo de los siglos. La altura, el clima, la ganadería y la producción agrícola centrada en los tubérculos hacía que un gran número de habitantes de las doctrinas de Carangas se ausentasen de las cabeceras durante la época fría, mudándose a los valles entre los meses de abril y junio/julio, aproximadamente. Este fenómeno, entendido bajo las lógicas prehispánicas del control vertical de pisos ecológicos (Murra 1972), fue reproducido en la época hispana y registrado como "doble domicilio" (Platt 1982, 27). La amplitud del espacio altiplánico disponible para la crianza de llamas, a diferencia de la escasez de terrenos planos en la zona serrana por el lado de Arica, ofreció a la economía ganadera una mayor inserción en las dinámicas virreinales, que la agricultura tradicional andina. Esta diferencia tuvo claras repercusiones en la vida parroquial de los pueblos que serán analizadas desde la perspectiva eclesiástica a lo largo de este trabajo. Se enfatizará, en particular, en el capítulo 11, dedicado a reconstruir los calendarios festivos de las parroquias en estudio.

[120] En la visita de La Palata (1685) se le llama Urinsaya y se le ubica en segundo lugar. En la etnografía de Wachtel, los antiguos ayllus de Manasaya y Aransaya, se llaman Tuanta y Tajata (2001).

[121] Comoxo en la visita de La Palata (1685); Savaya en la de 1783.

[122] Ver figura 9 de Saintenoy, González-García y Crespo Fernández 2019.

[123] Nótese la observación del intendente de Arequipa en la visita de 1793: "No hay tierras algunas de donde poder costear Caja de Comunidad, ni arbitrio al efecto que ellas son escasas en esta Doctrina y de suerte que raro es el tributario que tiene tres topos completos, pues los más están acomodados en un y medio, dos y dos y medio topos; y aún algunos sólo tienen un topo, según la situación del terreno. Los de la serranía subsisten sólo del pastoraje de los pocos ganados que allí crían y así es visto que no sólo no hay sobra de dichas tierras, pero es notable la falta de ellas." (Barriga 1948, 118).

3. Paisajes y pleitos: topografía sagrada, recursos naturales y litigios

La administración eclesiástica, desde la cual estudio las parroquias andinas, permeó su equivalente estatal, pero también se superpuso a modos prehispánicos de organización territorial. Diversos estudios reconstruyen estas formas de aprovechamiento del espacio, pasando por propuestas económicas que enfatizan el acceso a los recursos, como el esquema de archipiélagos verticales de John Murra (1973[1972]), y perspectivas relativas a la organización simbólica, como el trabajo de Therese Bouysse-Cassagne (1987) que analiza la dualidad de *Urcosuyu* y *Umasuyu* dada entre las tierras altas y las tierras bajas, situadas tanto al este como al oeste del eje acuático formado por el lago Titicaca, el río Desaguadero y el lago Poopó. La autora presenta una asociación respectiva del *Urcosuyu* con lo masculino y el *Umasuyu* con lo femenino, con el consiguiente favoritismo del Inca por los primeros. En este esquema, las ocho doctrinas de Carangas quedaban asentadas en territorio *Urcosuyu*, mientras que los Altos de Arica entraban en otra categorización simbólica correspondiente a las tierras bajas, que también dividía dualmente el territorio en *Alaa yunga*, los valles costeros (vinculados a lo alto, dentro de este esquema dual), y *Manca yunga*, los valles amazónicos (asociados con lo bajo) (Bouysse-Cassagne 2015[1987], 226-30).

Las transformaciones coloniales de estos sistemas fueron profundas y duraderas, consolidando maneras transculturales de ocupación del espacio que configuraron nuevas concepciones simbólicas del territorio. Van den Berg, desde una perspectiva antropológica, distingue una "cristianización del espacio sagrado aymara" con la instalación de cruces y capillas, y una "aymarización del espacio sagrado cristiano", que asignó valores simbólicos andinos a iglesias, torres, calvarios y cruces (1989, 149-153). Expresa que no hubo sustitución, sino integración de estos sistemas. En esta línea, Eichmann y Windus señalan que, en el marco de la evangelización, la "creación de espacios sagrados" no se limitó a destrucciones y reemplazos, sino que utilizó para ello diversos mecanismos intermediales (artefactos, expresiones performativas, etc.), entre los cuales destacan el rol de las narrativas, como "la inserción de hagiografías de origen católico en las topografías locales" (2017, 384). Morrone analiza hitos geográfico en la ruta que hacían los mitayos entre la Provincia de Pacajes y la Villa de Potosí, definiendo el territorio como "el resultado de luchas por el control de ciertos recursos, personas, relaciones, símbolos", constituyendo una "plataforma para la identificación étnica, política y social" (2015b, 94).[124] A partir de ello, vincula posibles prácticas religiosas ("a caballo entre dos sistemas de creencias", 2015b, 111) con el territorio, la memoria y la legitimidad de las autoridades cacicales coloniales (2015b). Gose considera que cierta sacralización andina de la topografía local fue un efecto de las reducciones toledanas y la extirpación de idolatrías, operaciones que distanciaron a la gente de sus *paqarinas*, que eran comprendidas tanto como sus lugares de origen como sus ancestros (vinculados genealógicamente con los kurakas) y destruyeron sus momias y *wak'as* móviles (2008). Esto tuvo como consecuencia, sostiene el historiador, el traslado de los cultos locales a una veneración de los cerros, sacralización que se forjó en la competencia de fuentes cristianas y andinas por "animar estos paisajes" (Gose 2008, 167). Aunque es un análisis provocador, exhibe la profunda transculturalidad de la topografía sagrada en los Andes. De todos modos, el III Concilio Limense ya incluía la veneración a los hitos geográficos al principio de la instrucción del Arzobispo Gerónimo de Loayza:

> *Común es casi a todos los indios adorar guacas, ídolos, quebradas, peñas o piedras grandes, cerros, cumbres de montes, manantiales, fuentes; y, finalmente, cualquier cosa de naturaleza que parezca notable y diferenciada de las demás. (…)*
>
> *Usan* [los serranos] *tirarse las pestañas o cejas y ofrecerlas al sol, a los cerros, a los apachitas, a los vientos, tempestades, truenos, rayos, a las peñas, cuevas, quebradas, angosturas o a otras cosas en veneración suya pidiéndole que les deje ir y volver en paz.*[125]

[124] El autor refiere a M. Carmagnani, 1988, *El Regreso de los Dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 49- 50.
[125] *Instrucción contra las ceremonias…*, 1585, fs. 1r-1v.

Esta enumeración tiene cierta reminiscencia de los documentos de composición de tierras o las visitas de mojones, ambas instancias judiciales de la administración hispana que recorrían el territorio nombrando los hitos reconocibles de las topografías en compra/venta o en litigio. Su documentación constata un paisaje cultural que reúna aspectos políticos, económicos y religiosos. En la propuesta que aquí ofrezco, me centro en registros del siglo XVIII, observando fenómenos históricos puntuales. Ampliar estos resultados hacia investigaciones interdisciplinarias que contemplen análisis arqueológicos, geográficos y etnográficos, es un desafío que desborda los límites de este trabajo, pero a las cuales se espera contribuir.[126] Primero, analizo de modo general el tipo de documentación enfatizando algunos aspectos claves, para luego aplicarlos en un análisis más detallado sobre la parroquia de Curahuara de Carangas y del pueblo de San Miguel, viceparroquia de Corque. El capítulo cierra con un giro hacia el control eclesiástico de los recursos ecológicos en Belén y Codpa.

3.1. Mojones en Carangas

En el siglo XVIII, las reducciones toledanas llevaban ya tiempo consolidadas y las nuevas fundaciones de pueblos repetían el modelo hispánico constantemente.[127] Los litigios por tierras y recursos también proliferaron, debido a, entre otras causas, la recuperación demográfica y la presión del creciente mercado de tierras (Saignes 1999, 96).[128] Este aumento de los conflictos por tierras bien se vincula con procesos de independización de los anexos, aunque sería discutible describirlos como "un incremento general de envidias, pretensiones y faccionalismo" (Abercrombie 1998, 284). Quizás esa perspectiva encuentra eco en la definición de *mojón* dada por la Real Academia Española (RAE): "Señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras." Pero los litigios territoriales podían culminar en acuerdos que fortalecían los lazos sociales o ser incluso usados como formas de reactualizar esos vínculos. Si bien los documentos describen, a veces, situaciones de mucha violencia, me parece elocuente la definición etnográfica de *mojón* de Vincent Nicolas: "Un mojón es ante todo un nudo, la materialización de un pacto. Los mojones no son puntos que dividen territorios sino son puntos de unión entre territorios, puntos de encuentro." (2015, 88).

Son numerosos los litigios conservados en dos carpetas con documentación colonial del Archivo Histórico Judicial de Corque, aunque la mayoría están deteriorados por la humedad y quemados por un incendio que afectó a la institución. Pese a su fragmentariedad, se hallan en estos documentos datos dignos de considerar para este estudio y que por este mismo carácter truncado, han sido marginados de otras investigaciones. En ellos se aprecia un creciente número de conflictos entre ayllus y parcialidades a lo largo del siglo, versus mayores conflictos de la jurisdicción de pueblos y doctrinas en el siglo XVII. Es decir, hubo una tendencia a achicar la escala geográfica. También se aprecia cierto giro de foco, desde una mayor preocupación puesta en los deslindes, hacia denuncias que incluían el acceso a recursos naturales y el cumplimiento desigual de las obligaciones tributarias. Este acervo documental también permite identificar algunas dificultades que enfrentó la administración hispana en el establecimiento de límites territoriales, así como también observar dinámicas de consolidación simbólica de los entornos naturales de las parroquias.

Un primer esfuerzo colonial estuvo puesto en delimitar tierras que con anterioridad habían sido aprovechadas como parches sin contigüidad espacial.[129] Los investigadores han enfatizado, al

[126] La investigación en curso de Astrid Windus sobre la topografía sagrada en las zonas de los volcanes Sajama y Sabaya promete un acercamiento más acabado a los fenómenos que aquí trato de forma incipiente.

[127] Tema que analizo en el capítulo 4.

[128] El mercado de tierras operaba en distintos niveles: en la asignación de tierras por familia al interior de los ayllus, en la distribución de la propiedad territorial comunitaria y en la imposición tributaria por las tierras dadas en renta – los llamados censos (Saignes 1999, 96).

[129] Murra refiere a "islas" en los archipiélagos verticales (1975, 61). Este modo de asentamiento discontinuo favoreció la coexistencia multiétnica y ha sido descrito por más de un investigador en términos visuales: ya como "un tejido multicolor" (Harris 1997, 357) en el que cada ayllu "era un surtido de parches dentro del edredón territorial" (Abercrombie 1998, 253); o "como un complejo mosaico de espacios, nichos productivos y territorios 'salpicados', dispersos, interdigitados social y políticamente", aunque organizado por el estado incaico (Sanhueza 2008, 59).

respecto, la distinción entre jurisdicción y territorio en el sistema de administración incaico. Centrado en las estructuras socio-políticas – es decir, en la cantidad de habitantes de cada lugar y sus respectivas autoridades, más que en delimitaciones territoriales (Harris 1997, 357; Sanhueza 2008, 57) –, el sistema incaico facilitaba el desplazamiento de las personas en el territorio. Prácticas de migración estacional eran habituales en las tierras altas, marcadas por las actividades productivas de los distintos pisos ecológicos y sus respectivos calendarios (agrícolas, pastoriles, etc.). Cada unidad doméstica podía contar con dos o más domicilios en los diferentes "niveles del territorio étnico" (Saignes 2015[1986]; 1999, 89). En el altiplano de Carangas, esta dinámica se vinculó con el predominio de "pueblos pastores que necesitaron de alta movilidad", transitando entre los centros nodales de la *marka*[130] y las estancias cercanas a los pastizales (Medinacelli 2010, 124). Cada comunario contaba para eso con "un número variable de *callpas* o terrenos dispersos en distintos microclimas de la comunidad" (Medinacelli 2010, 218). Un conflicto entre las localidades de Chuquicota y Huayllamarca, zanjado en 1679, hace eco de las diferentes exigencias territoriales del pastoreo y la agricultura. Escribe el juez de tierras: "es declaración que de dicha raya no pase ninguno a sembrar papas, cebada, quínoa, ni otra cosa alguna, pero que si acaso sus ganados pasaren de la una parte a la otra sea tolerable de ambas las partes y no se pidan daños de pastos los unos a los otros."[131] Este es un acuerdo notable e inhabitual, siendo lo más común que las disputas por los límites y los recursos incluyan el uso de los pastizales para el ganado, como en el caso arriba descrito de los cerdos de Chipaya.[132] Pero el caso aquí citado distingue las actividades económicas, haciendo permeables los límites promovidos por la administración y remitiendo a modos de reciprocidad que en tiempos prehispánicos eran claves para el desarrollo pastoril.[133]

El conflicto entre las localidades de Chuquicota y Huayllamarca, uno de los pocos conservados en el Archivo de Corque correspondientes al siglo XVII, se zanjaba con una performance legal de reconocimiento de los hitos limítrofes: "corrida de mojones", "visita de tierras" o "vista de ojos" es como se le nombra en los documentos aquí recabados. El rito hispano, que se remonta al menos hasta el siglo XIV, contemplaba el recorrido del deslinde por parte de las autoridades competentes, a veces durante varios días, el reconocimiento y nombramiento de los mojones, su registro en papel y la constatación de los acuerdos. Aunque en muchos casos las autoridades locales, como alcaldes y gobernadores, cumplían el rol de jueces, en la mayoría de los deslindes registrados participaban jueces de tierra y corregidores (o subdelegados en los casos posteriores a 1785), probablemente debido a que los conflictos a menor escala se resolvían oralmente. La presencia conjunta de autoridades regionales y locales en las instancias registradas recuerda que estas prácticas territoriales, así como la confección de mapas, se inscriben dentro de las funciones del Estado (Harris 1997). En el caso aquí mencionado, los caciques y los curas de ambas localidades fueron partícipes activos en el recorrido, junto a indios principales de los pueblos y españoles que colaboraron también como testigos.[134] Las autoridades y testigos asentaron el recorrido por escrito para "que de aquí en adelante les sirva esta escritura de legítimo título".[135] Hay registros de amojonamientos en los que una copia de este documento se insertaba en cada mojón, dentro de un cuerno de buey o de una olla de greda, siguiendo la costumbre española (Abercrombie 1998, 286; Nicolas 2015, 90).[136] La disputa se resolvió con una extensa retórica judicial que culminaba: "en nombre de su Majestad en cuya señal arrancaron pajas y tiraron piedras."[137] El gesto de sacar pasto y lanzar piedras o terrones, también de tradición

[130] Ver al respecto el capítulo 2.1.
[131] AHJC1, doc. 1, f. 2v.
[132] Ver capítulo 2.2, nota al pie n° 26.
[133] "Tierras y rebaños eran considerados inseparables de los servicios recíprocos necesarios para su explotación" (Murra 1975, 126).
[134] Mercedes del Río sospecha que en las composiciones de tierras del siglo XVI, estas comitivas iban acompañadas también de *quipucamayos* (especialistas en el sistema de anudamientos de los *quipus*) (2005, 88). Los *quipus* destinados al registro de amojonamientos eran en sí mismos semejantes a mapas (Del Río 2005, 88; Harris 1997,367).
[135] AHJC1, doc. 1, f. 2.
[136] Cabe recordar el interés indígena por manejar las leyes hispanas y la valoración no sólo documental sino también simbólica que se le asignaba a la escritura (Rappaport y Cummins 2012; Penry 2019).
[137] AHJC1, doc. 1, f. 2v.

peninsular, señalaba el acto de posesión territorial y legitimaba los deslindes pactados (Abercrombie 1998, 9; Sanhueza 2008, 69; Nicolas 2015, 90).

Los indígenas de la zona estaban ciertamente familiarizados con prácticas similares durante el imperio Inca (y tal vez anteriores) (fig. 3.1). La división incaica de las tierras se realizaba con precisión, contemplando desde las "unidades domesticas" (Harris 1997, 366) a las grandes jurisdicciones, propiciando los recursos necesarios a cada individuo (Guaman Poma de Ayala ca. 1615, 353 [355]).[138] En este sentido, los habitantes de Carangas podían considerar el sistema de amojonamiento como una práctica que perseguía una distribución justa de los recursos y por eso apelaban a la justicia colonial con ahínco. Guaman Poma vinculaba a los amojonadores del Inca con la "buena justicia" y Harris señala que "junto con la idea de justicia va aquella de sacralidad" (1997, 365). El amojonamiento incaico actuaba sobre el territorio ubicando nuevas *wak'as* y centros ceremoniales en el espacio (Sanhueza 2008, 59),[139] mientras que en la época colonial se reconoce que muchos de los hitos que constituían los mojones, ya fuesen naturales o construidos, eran identificados con divinidades o antepasados míticos de los habitantes de las localidades (Harris 1997, 365; Sanhueza 2008, 65; Del Río 2005). El término *Achachi*, definido por Bertonio, significaba tanto "mojón" como "la cepa de alguna familia" (citado en Harris 1997, 365).

Ya desde sus orígenes incaicos, la formalidad de los deslindes territoriales tenía dimensiones sagradas. La inscripción de identidades y memorias colectivas en el entorno natural es una constante antropológica (Eichmann y Windus 2017, 383), que en los Andes se remarcó en el culto generalizado a *paqarinas* y ancestros (Medinacelli 2010, 119, citando a Duviols 1977). Las *paqarinas* eran los lugares de origen mítico de un grupo, situados en hitos topográficos como cuevas, cerros, lagos, las cuales eran veneradas, a su vez, como divinos ancestros.[140] La dimensión localizante de lo sagrado, y la asociación de los mojones con entidades ancestrales (de acuerdo con la definición de Bertonio), confirió a estos recorridos judiciales funciones religiosas y sociales. Así, los deslindes servían para la resolución de conflictos territoriales entre doctrinas, pueblos, parcialidades, ayllus y familias, pero se configuraron también como peregrinaciones de alto contenido simbólico que perduran hoy en las comunidades aimaras, en ceremonias anuales nombradas "muyu", "thaki", "muyuriy" o "recorreo" (Harris 1997; Abercrombie 1998; Sanhueza 2008). Entre otras estrategias mnemotécnicas de las comunidades andinas, como *quipus*, textiles y danzas (*taquis*), las secuencias de libaciones realizadas en estos recorridos conformaban una "forma de conciencia histórica" (Abercrombie 1998, 114). Estos complejos rituales tienen hoy estructuras y formas definidas, tales como los convites e intercambios de coca, trago y meriendas durante la erección de cada mojón, o la costumbre, ya registrada en la documentación colonial, de hacer el camino "en sentido opuesto a las agujas del reloj" (Del Río 2005, 88; Nicolas 2015, 91; Morrone 2015a, 220).[141] Nicolas explica que la detallada ritualidad cumplía una función social:

> *Si el mojón es la representación de un lazo social, derribarlo constituye la ruptura de este lazo y el comienzo probable de una guerra de linderos y su reconstrucción constituye, por el contrario, el restablecimiento del vínculo social. Por ello, requiere*

[138] "Aunque fuese dos indios, aunque fuese uno solo, aunque fuese a una india o niño, les repartía sementeras, chacras y pastos y acequias, agua para regar sus chacras, así de la montaña como de la sierra y yungas con sus acequias de riego y ríos, leña, paja, con mucha orden y concierto sin agraviar a nadie." (Guaman Poma de Ayala ca. 1615, 353 [355]).

[139] Guaman Poma remarca también la delimitación de territorios específicos "para el sol y luna, estrellas y templos y guacas, dioses y para el Inca y Coya [reina], Auquicona [príncipe], Ñustaconas [princesas] y para los señores grandes Capac Apo y para los Apocona, Curacaconas; (…) y para los viejos y viejas, enfermos y solteros y solteras, muchachos y muchachas, niños y niñas, que todos comían sin tocar a las chacras de la comunidad." (Guaman Poma de Ayala ca. 1615, 353 [355]).

[140] El agustino Antonio de la Calancha dice: "Adoran cada provincia o familia al que tienen por su progenitor, y principio de su descendencia, que llaman *Pacarina*, que como no tienen fe, ni conocimiento de su primer origen Adán y Eva, tienen grandes errores." (1631, Tomo III, 45).

[141] Morrone (2015a) halla huellas de la memoria colectiva en la composición de tierras de unas estancias del cacique de Jesús de Machaca en el siglo XVII: mojones organizados en tríadas y apachetas formadas por piedras negras llamadas *chaska*, con significados cosmológicos, le permiten entender el acto del amojonamiento como estrategia de legitimación del cacique en su cargo. Chacama indica que en Sabaya los rituales de invocación a los hitos topográficos circundantes –llamados rodamiento grande, rodamiento chico y *ch'alla*–, también se hacen en sentido horario inverso (2014, 92).

de cuidados rituales especiales que expresan igualmente el retejido de las relaciones sociales. (2015, 89).

Las "vistas de ojo" que aquí referiré no describen libaciones ni hacen referencias explícitas a *paqarinas* o *wak'as* (cabe recordar la presencia de autoridades hispanas y los propósitos legales que las comisionaban), pero el ceremonial es perceptible y las referencias a la topografía y los mojones son a menudo de gran calidad descriptiva, aunque sin grandes detalles a la hora de las mediciones (dadas en leguas, pero a menudo laxamente).[142] La toponimia juega, en cambio, un rol crucial. El acto de nombrar cada hito del entorno no sólo contribuye con vocabulario para hablar del espacio y con una red de referencias que facilita la ubicación, sino también convierte cada punto topográfico en un signo, "en el cual vibra ya la posibilidad de recibir nuevos significados" (Martínez 1976, 266). En su "etnogeografía" sobre los *uywiris*, los cerros sagrados de Isluga, Gabriel Martínez muestra que los nombres de estas entidades estaban estrechamente vinculados con las localidades para las que eran protectores, pudiendo así variar sus denominaciones según cada lugar y variar asimismo sus significados. Dice Martínez que todo cerro es potencialmente sagrado, "la cuestión es conocer su nombre." (1976, 273). En los documentos que aquí nos convocan, los hitos naturales de cumbres, abras, laderas, ríos, arroyos, ciénagas y pampas, nombrados junto a los elementos construidos de *chullpas*, *apachetas*, *pukaras*, cruces, calvarios y capillas, configuran no sólo los referentes de cada causa judicial, sino también un entorno nombrado que en el acto sacraliza el paisaje transcultural. Dentro de las prácticas evangelizadoras, destacaron los intentos de redefinir el espacio sagrado tradicional con cruces sobrepuestas a los elementos topográficos venerados como *wak'as*. No obstante, los hitos cristianos en estos documentos son los menos, mientras que las edificaciones prehispánicas, o marcadamente indígena, abundan.[143]

Las *apachetas*, "montón de piedras, que por superstición van haciendo los caminantes y las adoran" (Bertonio 1612, II, 23), continúan en uso, con cada caminante agregando nuevos guijarros. Según la tradición indígena, éstas "señalan el límite entre espacios bajo la protección de diferentes espíritus residentes en la naturaleza. A fin de garantizar un tránsito seguro, viajeros en los Andes han solicitado por siglos protección a tales espíritus lanzando una piedra a la apacheta." (Marsilli 2014, 15). La *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad* señala que a las *apachetas* puestas en las encrucijadas de caminos se les veneraba igual que a cerros, peñas, cuevas y sepulturas antiguas, dejando "calzados viejos, plumas, coca mascada o maíz mascado, y otras cosas pidiendo que los dejen pasar en salvo, y les quiten el cansancio del camino, y les den fuerzas para caminar."[144] Bartolomé Álvarez decía que eran tantas las *apachetas*, puestas en todos los caminos, que no había día sin pasar por alguna (1998[1588], 78). En la actualidad, en estos montículos se funden las prácticas religiosas: "En los días del peregrinaje una enorme cruz envuelta en un manto es colocada en la cima de cada apacheta en modo de 'hacerlas cristianas' y a fin que las ofrendas de

[142] Cabe señalar que a diferencia de las composiciones de tierras analizadas por Del Río (2005), Morrone (2015a) y Nicolas (2015), los que aquí reviso son más bien recorridos que supervisan amojonamientos anteriores, y por eso, tal vez, carecen de la ritualidad descrita por otros autores.

[143] En estos documentos, las chullpas son los elementos construidos que se distinguen con mayor frecuencia. Por el contrario, sólo hallé una referencia a un calvario utilizado como mojón, en un deslinde de tierras entre los ayllus Aparo y Guaraguara, de la doctrina de Totora (AHJC1, doc. 31, sin fecha, f. 2) y una capilla, la de Challapampa, que delimitaba los terrenos de Doña Asiencia Amira, viuda del cacique de Caminota Don Juan Cayo, en las cercanías de Oruro. El documento dice que "a vistas y reconocimiento de los interesados y veedores tómase el rumbo de suerte cuarta a este con el cual tomando la punta de dicho cordel por ambos cabos un indio de San Juan y otro de Challapampa se tiraron rectamente 200 cordeladas de las 25 varas referidas, de modo que vía recta, sin descrepar [sic] de este rumbo y sin perder de vista la capilla de Challapampa que le hacía patente, terminadamente sacamos la legua castellana que mencionan los títulos, no a los términos de dicha capilla como ellos refieren sino hasta el corral de un rancho, que se halla a espaldas de la enunciada capilla." (AHMO, Varios expedientes de 1780, *Provisión real ordinaria de deslinde y amojonamiento*, La Plata, 31 de agosto de 1794, f. 16v). En la zona de Tinguipaya, en cambio, son más frecuentes las capillas, cruces y apachetas como mojones, que las chullpas (Nicolas 2015, 93).
Resulta interesante constatar, además, que en los documentos revisados de Carangas no hay ninguna mención al Camino Real como referente limítrofe o geográfico, mientras que sí es reiterado en el deslinde de la doctrina de Belén (AAA, Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787).

[144] *Instrucción contra las ceremonias…*, 1585, f. 1v.

piedra lanzadas por los peregrinos lleguen también a la Virgen." (Marsilli 2014, 15). En la documentación, el acto de nombrar estos mojones, de agregarles piedras, de mascar coca en su presencia, reactualizaban dimensiones sagradas que pervivían frente a la autoridad eclesiástica. Aunque menos recurrentes que las *apachetas*, las *pukaras* también aparecen como referentes territoriales en las fuentes estudiadas. Estas antiguas fortalezas son hasta el día de hoy veneradas como *Apus* artificiales (Gisbert 2001, 44). El *pukara* del cerro Monterani, junto a Curahuara de Carangas, es guardián tutelar de la localidad y uno de los *pukaras* más importantes de la región, por su amplitud y la calidad de su construcción (Villanueva 2015, 215).[145]

De todos los vestigios prehispánicos en el paisaje, las *chullpas*, torres funerarias aimaras e incaicas, son las que mayor presencia tienen en la documentación, en concordancia con la cantidad fenomenal preservada en el altiplano carangueño (fig. 3.2). Los ejemplos proliferan: los ayllus de Collana y Caracollo, ambos de la parcialidad de Samancha, Corque, se disputaban un sector llamado *cinco chullpas* hacia finales del siglo XVIII;[146] uno de los mojones en disputa entre las localidades de Chuquicota y San Miguel se llamaba *Pataca Chullpa*, o cien *chullpas*.[147] Es menor el número de *chullpas* al otro lado de la cordillera, en los Altos de Arica, pero se encuentran suficientes ejemplares conservados como para que desde la arqueología se explore la dimensión simbólica de la ocupación Caranga de la zona, reforzada por la presencia de restos cerámicos de tradición altiplánica (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Chacama 2014; Saintenoy et al. 2019). Cabe señalar que no se halló aquí menciones documentales a las chullpas de esta zona.

Estas estructuras fúnebres, que datan de los siglos XI al XV, suelen encontrarse agrupadas en *chullpares* o *chullperíos*. En Carangas, tienden a ser de "planta cuadrangular, con cimientos de piedra y paredes de barro con fibra vegetal", aunque la variación de materiales, formas, tamaños, formas de agruparse, etc., muestra distinciones locales (Villanueva 2015, 97). Unas pocas chullpas de piedra pulida son vestigio de la presencia incaica en la zona, como también las 36 chullpas polícromas en las cercanías del Río Lauca, las cuales están distribuidas en al menos seis *chullperíos* con más de sesenta chullpas conservadas (Gisbert 2001, 35-42). Sus diseños ajedrezados y romboidales, pigmentados principalmente en rojo y blanco, remiten a los diseños de los *uncus* incaicos (Ibídem) (fig. 3.3). Siguiendo a Hyslop (1977) y Gisbert (2001), Villanueva enfatiza su valor ritual, analizando los vestigios arquitectónicos en conjunto con los hitos del paisaje visible y con restos cerámicos "remanentes de las prácticas de festejo y comensalismo" (2015, 95).[148] Morrone destaca que eran "soporte de la memoria colectiva", marcadores territoriales que impregnaban las relaciones sociales en "un paisaje sacralizado" que debía ser protegido por las autoridades étnicas (2015, 218).

Las reducciones toledanas tenían entre sus propósitos el distanciar a los indígenas de sus lugares de culto.[149] El clérigo Bartolomé Álvarez, que ejerció de doctrinero de indios en la zona,[150] se esmeró en buscar y quemar las *wak'as* y los muertos que seguían recibiendo veneración de parte de los indígenas una década después de la sistematización de las reducciones. Pero no es tan explícito en señalar la destrucción de *chullpas*, pese a que ya describía rasgos de estos sepulcros, como que se erigían en piedra y adobe en cerros y llanos, y que su tamaño reflejaba la jerarquía del difunto. Relataba que los indígenas daban por ofrendas "cosas de gran estimación" en estos lugares, pero que por la codicia de los españoles las habían dejado de ofrecer (1998[1588], 92-3). Esta es quizás una pista para indagar en la gran cantidad de *chullpas* conservadas, aunque seguramente muchas fueron

[145] Sobre el cerro Monterani, ver el capítulo 5 sobre Curahuara de Carangas.

[146] AHJC1, doc. 53.

[147] El registro dice que "de facto había muchísimas chulpas."AHJC, Carpeta 1, doc. n° 38, f. 13v.

[148] "Pensamos que el potencial de los *chullperíos* para constituirse en locus de la construcción y reproducción de comunidades imaginadas residió en su capacidad de aunar la ancestralidad contenida en las torres funerarias y el paisaje circundante, con las prácticas humanas de festejo y comensalismo político, en lo que denominamos *instante chullpario*. Arqueológicamente, definimos un *instante chullpario* mediante la confluencia de torres funerarias, paisaje visible, y fragmentería cerámica resultante de las actividades comensalistas." (Villanueva 2015, 113).

[149] Virrey Francisco de Toledo, arriba citado: "que los dichos indios se quiten de los lugares y sitios donde tienen sus idolatrías y entierros de sus pasados" (Sarabia Viejo 1986, 281).

[150] Particularmente en Sabaya y en Aullagas, Corregimiento de Paria.

destruidas. Abercrombie indica su demolición como una de las "técnicas de amnesia" usadas por la colonización (1998, 240), concordando con la descripción de Bouysse-Cassagne y Chacama de las *chullpas* como "verdaderos lugares de memoria" (2012, 673). Estos autores sugieren que su ubicación marginal permitió su conservación física y que sus cultos perduraron gracias a la participación de los pueblos en los mercados coloniales, lo que, paradójicamente, facilitó la circulación de las personas hacia estos sitios (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012, 680-1). Ahora bien, las *chullpas* ampliamente distribuidas por el altiplano de Carangas, su ubicación a menudo en lugares de alta visibilidad[151] y su funcionamiento como linderos, ofrecen una perspectiva distinta. Hay varios *chullpares*, por ejemplo, situados directamente en pueblos como en Curahuara de Carangas, o visibles desde iglesias aisladas, como en la hacienda de Chusakeri o frente a la iglesia de Chuchulaya, ubicada en el centro de la Falla de Corque (fig. 3.4). En este caso, tanto el arroyo como el actual camino parecen separar ambos conjuntos de arquitectura sagrada: a un lado iglesia, atrio, capillas perimetrales y calvario, al otro el *chullpar*, mirándose mutuamente.

Los ejemplos son numerosos, pero interesa remarcar que la conservación de las *chullpas* no se debió sólo a prácticas de evangelización fallidas ni a su marginalidad del espacio social. Propongo otras interpretaciones. Por un lado, es posible que los curas y administradores hispanos no las hayan considerado un peligro. Esto podría deberse a la ignorancia de sus dimensiones ceremoniales y su función fúnebre, como ocurrió con los primeros estudios arqueológicos sobre las chullpas que les atribuyeron función habitacional (Villanueva 2015, 40). Bartolomé Álvarez muestra que al menos algunos clérigos estaban bien enterados, pero su mismo énfasis en la idolatría de venerar muertos y *wak'as* resta importancia al espacio arquitectónico propiamente tal. Álvarez estaba interesado en quemar los cuerpos, mientras que sobre los recintos no se expresa del mismo modo. Es posible que el sentido sacro de estos sitios como conjunto no haya sido tan evidente para la mirada hispana y que la quema de los cuerpos y objetos de su interior los haya vaciado también de contenido para la perspectiva eclesiástica. Martínez Cereceda sugiere de forma similar, que las imágenes rupestres realizadas en tiempos coloniales hayan "permanecido herméticas a las posibilidades decodificadoras europeas." (2009, 23).[152] Esto se corrobora al enfatizar el carácter polisemántico del vocablo *chullpa*, que remite también a grupos étnicos preincaicos que al desaparecer se materializaron en estas construcciones. Nielsen plantea que el término ha sufrido de malinterpretación por parte de una ontología occidental que no comprendía la agencia de las *chullpas* en las localidades como *wak'as* y/o *paqarinas* (2022). En ellas convergen "una concepción andina de la materialidad y el tiempo" (2022, 71) que se escapó a la percepción europea de quienes las describieron desde el siglo XVI en adelante. El arqueólogo señala que "probablemente chullpa no designaba ningún elemento aislado, sino la agencia emergente de la instalación funeraria en su conjunto, que permitía la continuada participación de los antepasados en los asuntos de los vivos." (2022, 50)

Otra perspectiva es tomar en consideración los vínculos que establecieron los curas con los parroquianos indígenas, en especial con los *kurakas* y los indios principales, acordando una colaboración mutua de forma explícita o implícita. Así explica Marsilli que la persecución de idolatrías en la zona de Arequipa haya sido tan asistemática, señalando que las pocas denuncias de los curas a prácticas heterodoxas fueron más bien funcionales para resolver conflictos económicos entre ambas partes (2004, 414). La pervivencia de rituales autóctonos está bien documentada para la región, pero muchos curas optaron por no denunciarlas y conservar sus relaciones económicas y políticas con las élites locales (Marsilli 2004 y 2014). Una tercera interpretación sintetiza algunas de estas ideas: la convivencia cotidiana de la sociedad colonial con las *chullpas* en las rutas y en algunos de los pueblos de Carangas, junto al vaciamiento de sus contenidos (momias y ofrendas) y la concordia económica entre las élites locales y las autoridades hispanas, puede haber disminuido su peso simbólico ante la mirada foránea. En este sentido, el funcionamiento reiterado de las *chullpas* como mojones colaboró con su desacralización ante la mirada eclesiástica. Resulta elocuente constatar que dentro de las funciones de los jueces de tierra estaba la reparación de mojones, y que en más de una ocasión

[151] Como en los costados de la actual carretera internacional, que sigue en parte la traza de rutas coloniales.

[152] Sigue en esto la propuesta de Cummins (1988; 1993) acerca de los queros con diseños abstractos.

contribuyeron a la conservación de *chullpas*. En la "vista de ojos" que a mediados del siglo XVIII se llevó a cabo para proteger los intereses de Huayllamarca con respecto a los pueblos vecinos de Totora y Curahuara de Pacajes, se leen los siguientes dos ejemplos:

> *…prosiguiendo a cosa de tres cuartos de legua por más o menos sobre un morrito pequeño se reconoció otro mojón que dijeron llamarse* **Siguachulpa** *el cual estaba asimismo destruido y los dichos indios asimismo me pidieron lo habilitase como se ejecutó en el mismo sitio de bastantes piedras y céspedes…*[153]

> *…llegué a otro que según los títulos y la narración de los indios se nombraba Andacollo el que estaba en una abra cerca de* ***dos sepulturas de los Indios Antiguos*** *que respecto de estar todas las piedras esparcidas ahí mismo y sus cimientos me requirieron dichos gobernadores e indios lo mandase refaccionar porque iba deslindando las tierras de dicho su pueblo…*[154]

En la segunda referencia no es propiamente una *chullpa* la que es refaccionada, pero éstas son los referentes visuales directos del mojón. Cabe considerar que, tal como los nombres de los *uywiris* de Isluga varían según la cercanía física, ritual y simbólica con cada localidad (Martínez 1976), o tal como los relatos de apariciones de santos varían entre las parcialidades de Tinguipaya (Nicolas 2015, 80), también en las propias comitivas de visitas de mojones compartían la ceremonia personas que percibían el entorno de maneras distintas. Sus diferentes perspectivas ayudan a explicar algunos de los conflictos entre localidades, así como también la desatención del aparato administrativo con respecto al valor sagrado de los mojones, la topografía y los propios recorridos judiciales del terreno.

La administración hispana se esforzaba en fomentar las delimitaciones territoriales poniendo a disposición de los indígenas el sistema judicial, pero todo indica que entre el plan civilizatorio del imperio y la apropiación que hicieron las comunidades de los modos de territorialidad hispana, se generaron espacios vacíos que propiciaron la consolidación de nuevas dinámicas locales. Un litigio sostenido por los caciques de Huachacalla y Sabaya entre 1759 y 1794 para intentar desposeer a la familia Vissa de una tierra en el río Lauca (a doce leguas del Asiento de Carangas), permite sintetizar algunas de las propuestas hasta aquí presentadas. Los caciques exigían que "se muden de la estancia con todas sus mujeres y familia y ganado", acusando a Manuel Vissa, el progenitor, de haberse casado con la hija de un indio *barloventiante*[155] del pueblo de Turco, mientras que a los descendientes (Pascual, Melchor y Pablo), los acusaban de no servir la real mita y de maltratar a tributarios de Huachacalla que intentaban asentarse ahí.[156] Denunciaban que era tierra del pueblo de Carangas, mientras los acusados declaraban que era de Turco. Éstos indicaban tener

> *posesión desde tiempos inmemoriales del territorio llamado Lauca que había resobrado y desamparado de las cuatro jurisdicciones y doctrinas de Sabaya, Guachacalla, Turco y Chuquicota, sin contradicción alguna en todos los tiempos que hemos sido poseedores de dicho lugar y nuestros antepasados. Hemos cumplido nuestras obligaciones, somos seis tributarios y sirvientes, nos quieren desposeer teniendo suficientes lugares y pastos hasta más de ocho leguas.*[157]

El conflicto evidencia un vacío jurisdiccional dos siglos después de compartimentado el territorio. También denota el incremento poblacional y la consiguiente necesidad de ocupar nuevas tierras, que no habían sido disputadas con anterioridad. Destacan algunos aspectos de este caso, como la representación de una economía más bien ganadera, siendo una zona poco apta para la agricultura por la altura, sequedad y salinidad. Asimismo, el estatus de "ilegalidad" dado a los espacios marginales de la jurisdicción, como también a los sujetos sin asentamiento establecido (con el carácter de *barloventiante* como insulto y motivo de acusación judicial). Por último, es relevante destacar, que,

[153] AHJC, Carpeta 1, Doc. 2, 1746, f. 32.
[154] AHJC, Carpeta 1, Doc. 2, 1746,, f. 32v.
[155] Barloventear es andar de un lugar a otros sin permanencia estable (*Aut.*).
[156] AHJC, Carpeta 1, Doc. 60, f. 5v.
[157] AHJC, Carpeta 1, Doc. 60, f. 9.

aunque el documento sea escueto en sus referencias al paisaje, cabe considerar el Lauca no sólo como recurso hídrico, sino también como hito topográfico altamente simbólico, pues en esa zona estaban los grandes *chullpares* incaicos extraordinariamente decorados que hasta hoy destacan.

3.2. Curahuara de Carangas, población y topografía sagrada

Curahuara de Carangas, situada cerca de los 3.900 m.s.n.m., se formó como doctrina a finales del siglo XVI en un territorio limítrofe del Corregimiento de Carangas, colindando hacia el oeste con el Corregimiento de Arica y hacia el norte con el de Pacajes. Por el este limitaba con la Doctrina de Totora y por el sur con la de Turco, ambas de Carangas. Un diccionario geográfico describe la localidad con pesar: "La aridez de su suelo, como la soledad de sus campos, aumentan el sombrío y triste aspecto que presenta." (Blanco 1904, 30). No obstante, la zona alberga un riquísimo patrimonio natural y cultural, conformado por, entre otras cosas, grandes bofedales de altura (pastizales húmedos), ideales para la cría de camélidos; algunas de las cimas nevadas más altas de la cordillera, coronadas por el Sajama (6542 msnm), uno de los volcanes de mayor altura en el mundo; uno de los bosques más altos del mundo (los queñuales a las faldas del Sajama, en el parque nacional homónimo); numerosos *chullpares* de distintas épocas y estilos, algunos extraordinariamente elaborados y bien conservados; y una iglesia matriz del siglo XVI con los murales eclesiásticos más importantes de la zona (fig. 3.5). En este capítulo describo principalmente aspectos territoriales, demográficos y económicos de la parroquia, sosteniendo que su historia como poblado colonial se basa en dos puntos claves: su posicionamiento en una topografía valorada como sacra y su grado de inserción en las dinámicas virreinales. Otros episodios históricos del curato serán estudiados en otros capítulos. Aunque el objetivo es destacar sus características microhistóricas particulares, el caso busca también ejemplificar aspectos comunes a las parroquias en estudio.

El pueblo de Curahuara (*Kory wara*, bastón de mando de oro[158]) no fue uno de los repartimientos de Carangas, sino que formó parte del de Totora. Este agrupaba a los habitantes de cincuenta aldeas prehispánicas que se consolidaron en tres doctrinas hacia 1604, Curahuara, Totora y Huayllamarca, cada una con su propio sacerdote, según constata el documento *Copia de curatos y doctrinas* del Obispado de La Plata (Espinoza Soriano 1980, 153). Ya desde 1576 se registran entre los acuerdos de la Real Audiencia de La Plata las resoluciones a peticiones y pleitos de tierra en los que los habitantes de Curahuara buscaban delimitar su territorio con respecto a los de Totora, Chuquicota y Callapa (Provincia de Pacajes).[159] Ese mismo año hay una petición de parte de los hijos del cacique de Curahuara, don Sebastián y don Martín (sin especificar apellidos), solicitando su exención de contribuir con servicio personal (en particular la mita de Potosí), aunque pagando los tributos.[160] Se aprecia con claridad el interés de las autoridades locales por mantener negociaciones fluidas con el régimen hispánico. Al año siguiente la Real Audiencia libraba fondos para financiar ornamentos y campana para el poblado, poniendo en evidencia la construcción de su iglesia a la vez que su consolidación como pueblo de reducción.[161] Teresa Gisbert equipara la estructura arquitectónica del templo con la de la iglesia de Caquiaviri, construida hacia 1560, proponiendo que su construcción se realizó por las mismas fechas (2008, 43). Edwin Claros Arispe confirma que en 1583 la localidad operaba como doctrina con el nombre de Curahuara de Chuquicota, bajo la gestión del clérigo Marcos Giles de Valdelomar (2012, 16). Una inscripción en el lado de la epístola del templo, pintada a finales del siglo XVIII, la da por fundada el año de 1608, siendo gobernador Baltasar Cachaga, segunda gobernador Gonzalo Larama y cura Juan Ortis Vitalsol (fig. 3.6). Estos datos deben haber estado registrados en el primer libro de fábrica de la parroquia, el cual para el siglo XIX ya se encontraba

[158] Nombre que al parecer remite a una leyenda de una guerra entre caciques incas en la que un bastón de oro connota al líder victorioso (Molina 2008, 34).
[159] Acuerdos 1576/ 87 (22 de noviembre), 1576/92 (3 de diciembre), 1576/93 (6 de diciembre) y 1577/41 (20 de junio) (López Villalba 2007, 3:95-96, 103-104 y 151).
[160] Acuerdo 1576/95, 13 de diciembre (López Villalba 2007, 3:108).
[161] Acuerdo 1577/29, 9 de mayo (López Villalba 2007, 3:139). Ver también Claros Arispe 2012, 14.

extraviado, según evidencia una carta del párroco Diego Joseph Córdova en 1853.[162] El patronazgo de Santiago como la advocación parroquial se ha podido rastrear hasta muy temprano gracias a una copia republicana de un instrumento de límites hecho en Totora el 4 de noviembre de 1612.[163] El documento, que lamentablemente se encuentra en grave estado de deterioro debido a un incendio en el Archivo Judicial de Corque, parece haber sido elaborado por caciques del ayllu Tatasapana de Totora (Juan Fuenaya Marca y Diego Guaygua Mollo). Dicen contener la información de "los instrumentos de papeles de nuestros antepasados" hechos por el virrey Francisco de Toledo que establecían las tres jurisdicciones de Guayllamarca, San Pedro de Totora y Santiago de *Coraguara*. Es un documento con gran detalle, que especifica tanto los límites generales, como los particulares a cada una de estas tres jurisdicciones. No estoy en condiciones de identificar los linderos debido en gran parte al deterioro del documento, pero también por la escasez de investigaciones de los topónimos de la zona que den cuenta de sus transformaciones en el tiempo. De todos modos intento rescatar a continuación algunos aspectos relevantes, dejando a disposición algunos datos para futuras investigaciones especializadas.

El territorio en común formaba una franja horizontal cuyos límites eran, por el este, el mojón de *Turichaca* con la doctrina de Toledo (Provincia de Paria), y por el oeste, un mojón en la Laguna de *Antacollo* que dejaba dentro de la doctrina de Guayllamarca las pampas de Parinacota y Cochinaya. El mojón de nombre *Salochullpa* marcaba el deslinde septentrional de Totora con la doctrina de Curahuara de Pacajes (Provincia de Pacajes), dejando dentro de su jurisdicción las aguas de un río.[164] En lo que concierne específicamente a Curahuara, el documento permite vislumbrar su límite norte con la doctrina de Ulloma en el mojón de *Guaygua Pucara*; siguiendo el recorrido limítrofe se pasaba por el abra de *Vilavila* a *Tolapampa*, marcado por un mojón de piedra amontonada llamado *Calasayata*,[165] quedando incluida dentro de los límites una laguna por la pampa de *Tarapaca*; luego se seguía por la ladera del cerro *Mamauco*, al abra de *Allpaquiri*, por un lado del cerro grande de *Caquena*, perteneciente al Asiento de Choquelimpe.[166] Desde *Caquena* se retornaba por un abra junto a los cerros de *Payachata*,[167] bajando luego por Tambo Quemado al río que baja de Cosapa a *Queñuasaya* hasta un lindero con la Doctrina de San Pedro de Turco, donde en la punta del cerro grande de *Hancanvisa*[168] colindan Curahuara y Turco con los ayllus de Collana y Parco, parcialidad de Aransaya, de Totora. Interesa destacar la presencia de aguas en forma de ríos y lagunas, las abras por las que se traspasa la cordillera (contrapuestas al mito de los Andes como límite natural) y la presencia abundante de *apachetas*, *pukaras* y *chullpares* como marcadores espaciales. Otros mojones con topónimos de *chullpares* que aparecen en el documento son: *Curunchullpa*, *Cutuchullpa*, *Tuachullpa*, *Chullpa Vilque*, *Sepulturas de Caunani* y *Sepulturas de Patacamaya*.[169]

Otro documento copiado en el mismo legajo republicano da cuenta de la visita de tierras de 1720 para amojonar los límites entre Totora y Curahuara de Carangas, visita que duró una semana entre el 26 de julio y el 1 de agosto de ese año. El primer mojón aludido es el de *Curunchullpa* que dividía los territorios de Curahuara de Pacajes, Callapa, Totora y Curahuara de Carangas. El juez de

[162] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. Carta de Diego Joseph Córdova, 3 de noviembre de 1853. Esta situación se corrobora en el informe de posesión del curato de Eulagio Jemio
(5 de diciembre de 1889) y en una carta del cura Ladislao Aldunate (4 de octubre de 1893), documentos en la misma carpeta. Ver también Claros Arispe 2012, 25.

[163] AHJC1, doc. 3, *División de tierras*. Copias de documentos en hojas republicanas de 1845-1846, fs. 51r-52v. Este documento forma parte de un conflicto jurisdiccional entre las autoridades de Arica y Charcas por la mano de obra de los carangas que se instalaron como forasteros en la zona de Arica (AGI Charcas 49, *Memorial de los caciques de Hatuncarangas*). Dentro del expediente se encuentra una petición del cura y los caciques de Turco, o Hatun Carangas, reclamando control sobre el pueblo de Belén, que seguía operando entonces como colonia de Carangas (Hidalgo y Durston 2004[1998], 514-516).

[164] *Chijnacagua* es lo que interpreto del documento. Podría ser el actual río Caranquilla, tributario del Desaguadero.

[165] *Cala* significa piedra en aimara (Bertonio 1612, II-32) y *saya* es parcialidad en aimara y quechua (Riviere 1982, 114).

[166] El documento señala que pertenece a los pueblos del Valle de Putre-Belén-Socoroma, del Puerto de Arica.

[167] La toponimia documental del abra parece ser *Vacallo* o *Varallo*. Las *Payachatas*, etimológicamente "dos montañas" o "gemelos", son dos volcanes nevados muy similares, que alcanzan alturas sobre los 6.000 m.s.n.m., el Parinacota y el Pomerape. Están en la frontera entre Bolivia y Chile.

[168] En otro documento nombrado *Ancalvisa*. No he podido identificar esta toponimia.

[169] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, fs. 51v-51.

tierras preguntó qué quería decir su nombre: "respondiéronme que *Chullpa* corcovada y en la realidad cita un buen alta y corcovada y esto pregunté fuera de lo jurídico si era el paraje llamado *Curunchullpa* y dijeron a los que recibí juramento que sí."[170] Media legua desde allí llegaron "a un paraje llamado *Pisaca Uma* que mirando a la Provincia de Carangas las chacras de mano derecha son de Curaguara de Carangas y las de mano izquierda de Totora y mandé poner en medio de dichas chacras un mojón". Al día siguiente continuaron "caminando de línea recta por un río llamado *Tata Condo* el cual divide a Curaguara y Totora por cuanto ni a la banda[171] de Totora hay estancias de Curaguara ni a la banda de Curaguara las hay de Totora."[172] Con el fin de evitar posteriores litigios, se señaló como mojón divisorio una estancia llamada *Corococoro*,[173] perteneciente a los de Curaguara. Otro día la comitiva llegó a un paraje llamado *Ycapana*[174] donde se puso un mojón "a gusto de unas y otras partes", siguiendo hacia un abra "que está en una cuchilla de mucha peñasquería."[175] Allí sirven de mojón "dos peñascos largos que están parados" y por un costado del río de *Chucarata* se colocó otro. Otros cuatro lugares formaron parte del amojonamiento: un "alto llamado *Hocuriri*", "un paraje llamado el *Serro* o *Casa Llallaua*", uno en una estancia de Curahuara llamada *Ancocala*, y uno en el paraje *Anansaya*, al pie de la cordillera grande de Turco que sirvió para dividir las tres jurisdicciones de Curahuara, Totora y Turco. El último día de la visita, 1° de agosto, estuvo presente el corregidor Fernando Gómez Pagador y se firmaron los autos "a gusto de unas y otras partes y todos los indios de sus comunidades."[176]

A lo largo del siglo XVIII los litigios de los pobladores de Curahuara se centraron en los límites con Totora, Turco y Ulloma (Provincia de Pacajes). El legajo revisado, de hecho, es una recopilación de documentos copiados al parecer en el contexto de litigios de los principales de Curahuara contra los de Ulloma. Los gobernadores y caciques de Curahuara, Sebastián Tomás Mollo y Pedro Lopes, "por voz y en nombre del común de indios de dicho pueblo", defienden el territorio "que de tiempo inmemorial y conquista deste Reino y desde que se fundó dicho nuestro pueblo por adjudicación que se les hizo a sus gobernadores y común de indios estamos en posesión y propiedad de las tierras, montes, pastos, aguadas, altos, quebradas, pampas."[177] En el documento ofrecen al rey, "como leales vasallos", una suma de 150 pesos corrientes "en virtud del instrumento que hemos presentado para que nos sirva de títulos para en guarda de nuestro derecho y por hallarnos sin títulos de nuestras tierras hacemos dicha composición."[178] No se ha conservado la fecha de esta petición pero debe haber sido alrededor de 1738, año en que un auto de la Real Audiencia de La Plata, expedido el 17 de marzo, mandaba al corregidor de Carangas que amparase a los indios de *Coraguara* frente a los de *Hulloma*.[179]

---

[170] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 53v.

[171] Lado o costado (Aut., 1726).

[172] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 53v. Bacarreza menciona un río Pichagas, tributario del Desaguadero, que se origina "en las alturas de los pueblos de Totora y Curahuara" (1910, 33).

[173] Bacarreza registra un yacimiento cuprífero con este nombre en el norte de la Región de Carangas (1910, 74).

[174] En un litigio posterior, sin fecha por el deterioro del documento pero datable alrededor de la década de 1770, las autoridades del ayllu Collana, de Totora, "en nombre de los dieciocho tributarios del ayllu", denunciaban a algunos individuos de Curahuara de Carangas - Miguel Apasa, Diego Billca y Pablo Callo - por hacer chacras en este paraje. Puesto que ni el gobernador de Curahuara, Diego Chura, ni el propio de Totora, Lasaro Guaguamollo, habían hecho nada por defenderlos, recurrían directamente al rey (AHJC, 1, doc. 44).

[175] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 54. No logré distinguir la toponimia de estos peñascos, pareciera ser *Ilagucha*.

[176] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 54v.

[177] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 48v.

[178] AHJC, Carpeta 1, Ddoc. 3, f. 49.

[179] AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 38v. Otra serie de conflictos muestran las tensiones personales entre los principales de Curahuara y algunos habitantes de Cosapa, anexo de Turco, en varios documentos desde 1776 hasta bien entrado el siglo XIX. En 1783 la autoridad regional declara que "no se estorben los unos a otros el pastoreo y que se mantengan con separación lo que es machos de las hembras con pastores a la vista para evitar discordias y que lleven la buena armonía que corresponde entre vecinos, y en caso de quebrantarse los superiores mandatos por algunos de los individuos que habitan sobre los expresados mojones los castigaran severamente para que sirva de ejemplar en los sucesivo" (AHJC, Carpeta 1, Doc. 32, f. 6.). El documento constata la preocupación del corregidor por evitar "disturbios y altercaciones", para lo cual mandó "derribar los expresados ranchos y que sus dueños se retiren a sus respectivas pertenencias y antiguos solares." (AHJC, Carpeta 1, Doc. 32, f. 10v.) Esta inquietud se torna constante en los documentos judiciales posteriores a las grandes rebeliones indígenas de 1780-1781.

Varios aspectos resultan destacables del análisis de los amojonamientos de Curahuara de Carangas y sus litigios por tierras: 1) la temprana inserción del poblado en dinámicas administrativas y económicas virreinales, con una clase cacical que ya desde el siglo XVI entró en negociaciones con el poder centralizado de la Real Audiencia; 2) la consideración de los recursos naturales a la hora de negociar los límites territoriales, en especial los pastos y aguas necesarios para la actividad pastoril que caracteriza el sector, pero también la presencia de chacras en las que se deben haber cultivado papas, quinua y cebada; y 3) la presencia de una topografía sagrada marcada especialmente por las cumbres nevadas, las abras en la cordillera y los *chullpares*.

La zona conserva una cantidad asombrosa de *chullpares*, algunos con hasta veinte torres, aunque bastante deterioradas (Villanueva 2015, 217). En el propio pueblo hay chullpas, una en mal estado que forma parte de un muro entre dos casas, en pleno centro del poblado, además de un conjunto de tres que son las más grandes de la zona (Ibídem.) y que marcan el límite urbano, justo detrás de la iglesia decimonónica de Santa Bárbara (fig. 3.7). Es interesante destacar que esta iglesia, además de conservar su conjunto arquitectónico de atrio con capillas posas y miserere, mantenía una relación de visibilidad con el templo de Santiago hasta hace pocos años atrás.[180] Desde la iglesia de Santa Bárbara se inician las estaciones del vía crucis que asciende por una suerte de escalones tallados en la piedra y que culmina con una capilla de calvario en la cima del cerro Thicapana aledaño al pueblo (fig. 3.8). Desde allí se ve el pueblo, el camino hacia Totora, el río y bofedal que está al oeste del poblado, el volcán Sajama y los dos volcanes Payachatas (Parinacota y Pomerape) en la distancia cercana, una antigua capilla que dicen fue la primera ubicación del pueblo, y el colindante cerro Monterani, que con sus 4.068 m.s.n.m. es guardián tutelar de la localidad y uno de los lugares más sagrados de la zona (Molina 2008, 34). El cerro conserva uno de los *pukaras* más importantes de la región, por su amplitud y la calidad de su construcción (Villanueva 2015, 215). Su acceso es restringido por las empinadas laderas del cerro con una sola entrada por el noreste, mientras que su amplia planicie es escenario de ceremonias y rituales hasta el día de hoy. Es también un lugar excepcional por tener vestigios arqueológicos de tres *chullpares* en torno suyo, restos arqueológicos de terrazas domésticas en sus laderas e incluso estructuras habitacionales circulares (Ibid., 198, 215). En tiempos prehispánicos, este *pukara* tuvo asentamientos humanos permanentes, destacándose el control sobre los tres grandes bofedales que confluyen en el Monterani (Ibid., 24; ver su fig. 3.4d). En cuanto a los hitos del paisaje estudiados por Villanueva, destaca la visibilidad de varios nevados tanto de la Cordillera Occidental, como de la Cordillera Oriental.[181] Sobre este conjunto montañoso, el arqueólogo describe: "A diferencia de la cordillera Occidental, formada por volcanes, la cordillera Oriental está formada por cuerpos ígneos levantados por fenómenos tectónicos, lo que hace que los cuerpos no sean cónicos, sino de formas muy irregulares y frecuentemente caprichosas. Como ejemplos, el Illimani posee una sucesión de cuatro picos de diferentes alturas y el Mururata posee una cima plana." (Ibid., 30). Esta descripción, en conjunto con la observación en terreno, me permiten proponer que ésta es la cordillera representada como franja central en la extraordinaria pintura del *Juicio final* que contiene la nave de la iglesia principal de la localidad (fig. 3.9). El paisaje de cerros a distintas profundidades y de curvas irregulares, escenifica el peregrinaje de las almas hacia el cielo. Las montañas son poco habituales en la iconografía de las postrimerías y de estar presentes representan la destrucción apocalíptica con picos afilados y rocosos en llamas, como se aprecia en la pintura anónima de la Iglesia de Caquiaviri (1739), o marcando el acceso al infierno, como en la versión de Melchor Pérez de Holguín (1706), actualmente expuesta en el Museo Convento de San Francisco de Potosí. En Curahuara de Carangas la cordillera es un claro elemento de localización que identifica el

[180] Agradezco a Raquel Gil Montero el haberme señalado este aspecto y haberme informado que el edificio municipal que actualmente bloquea dicha visibilidad es de reciente construcción.

[181] Destaca la visibilidad del Sajama, Condoriri, Pomarape, Parinacota, Acotango, Quimsachata, en las cercanías, y Carabaya, Tata Sabaya, Illimani y Tres Cruces, a mayor distancia (Villanueva, 2015, 262). Personalmente he atestiguado una alineación visual entre el Sajama hacia el sudeste, el Monterani, el Thicapana con el calvario, el centro del poblado y el Illimani a la distancia del noroeste. Si bien la alineación no es perfecta, sí lo pareciera vista desde la cima del Pukara Monterani. Sería relevante discutir de forma interdisciplinaria la posibilidad de que la ubicación del pueblo de reducción haya privilegiado su posicionamiento en un *ceque* sagrado.

entorno geográfico con el camino de la salvación y el templo con el acceso a la Gloria. El artista conocía sin duda los hitos visibles del paisaje y estaba en condiciones de dotar con ello la imagen de una fuerza mnemotécnica y simbólica que situaba a la iglesia en su propio paisaje.

3.3. Forasteros de San Miguel Marka, viceparroquia de Corquemarca

El pueblo de San Miguel, viceparroquia de Corquemarca, está situado a 12 leguas (aprox. 60 km) de la cabecera, según un informe de 1775,[182] probablemente por una ruta que rodeaba la falla de Corque por el este, ya que hasta hoy no hay paso directo por el interior de la serranía. En la visita eclesiástica de 1680, una escueta mención a una capilla de San Miguel en la Doctrina de Corque permite sospechar el antecedente de lo que será luego la viceparroquia, aunque no es mencionada en absoluto en la detallada revisita general organizada ese mismo año por el Virrey Melchor de Navarra y Rocafull.[183] En 1737, el cura de Corque, Nicolás de Zárate y Valdés, quien será sujeto recurrente en esta investigación, seguía las instrucciones arzobispales de poner énfasis en la evangelización fuera del radio central de la doctrina.[184] Adquirió para la viceparroquia de San Miguel, ya nombrada como tal, una Virgen del Rosario "de cuerpo entero muy hermosa" traída de Oruro, con una "corona de plata dorada muy hermosa con algunas piedras que hice ponerle" y una "alba de cambray bordado con encajes finos".[185] Asimismo compró un bulto del Arcángel San Miguel, "por ser el que tenía sumamente indecente, y el que puse estar a todo costo."[186] Al mismo tiempo, el párroco comisionó otro bulto del arcángel para poner sobre el retablo de San José en la iglesia matriz, marcando la representatividad de la localidad anexa en el centro doctrinal.[187] La inversión en la viceparroquia, aunque reducida en comparación con los gastos para la cabecera de doctrina, fue relativamente continuada por otros párrocos con pequeñas adquisiciones: una Virgen del Patrocinio para una de las capillas de su iglesia en 1744 y una serie de seis lienzos con la vida de la virgen para la misma capilla en 1766. La fiesta del Arcángel San Miguel (29 de septiembre) aparece en los registros parroquiales recién ese mismo año, aunque no cabe duda que era celebrada con anterioridad, al menos como fiesta de devoción.[188] Era una celebración de gran magnitud, con tres alféreces que seguramente extendían el periodo festivo más allá de su fecha oficial.[189] La fiesta del Rosario (7 de octubre) también aparece asociada a la viceparroquia en los libros dieciochescos, mientras que en el siglo XIX deja de ser registrada, pero aparece la celebración de la Virgen del Patrocinio (8 de septiembre), que pareciera haber reemplazado a la anterior advocación mariana.[190] Se observa en estos registros un fortalecimiento del culto cristiano de la viceparroquia y sus símbolos religiosos, sugiriendo su afianzamiento como localidad.

La localidad de San Miguel Marka, llamada también la ciudad de piedra, está situada en una zona con grandes canteras de piedra caliza (Cuellar Vásquez 2009, 53), gracias a lo cual tiene una larga tradición de canteros y todas sus construcciones son de piedra: las casas, iglesia, escuela, una plaza moderna, pero adoquinada de un modo tradicional (fig. 3.10).[191] Desde la visita hecha por el juez de tierras Domingo de Atucha y La Reynaga en 1720, ya había interés por fijar los límites de la localidad,

---

[182] AGI, CHARCAS 730, *Testimonio de los autos obrados en virtud de la Real Cédula de 1 de junio de 1765*, 4 de junio de 1775.
[183] ABAS, Leg. 50, Visitas pastorales, Leg. 2, Visita de 1680. AGNA, Sala XIII, 18-4-4, Padrones y numeración de los indios de la Provincia de Carangas, 1685.
[184] Le indicaron que "tenga especial cuidado en que en las estancias, chacras y demás partes distantes de la parroquia, haya persona hábil que enseñe a rezar a la gente, especialmente a los muchachos y le explique la doctrina cristiana todos los días, o a lo menos tres o cuatro veces entre semana." AOO, LFC1, Visita en Oruro, 29 de julio 1728, 25v.
[185] 60 pesos le costó la imagen, 70 pesos la corona y 48 pesos la vestimenta (AOO, LFC1, f. 78).
[186] Por un costo de 50 pesos (AOO, LFC1, f. 78).
[187] Su costo de 90 pesos sugiere que de todos modos le preocupaba más la iglesia principal.
[188] Ver discusión al respecto en capítulos 9 y 10.
[189] Cada alférez pagaba una fiesta, a 16 pesos, y contribuía con una limosna de 14 pesos para la fábrica.
[190] AOO, LFC1 y LFC2. En el capítulo 9 vuelvo a referir a este cambio de devoción.
[191] Ver "Comunidad San Miguel de Marka – Oruro", video subido por Culturas Bolivia, 13 de julio de 2017, YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=owWvolNjzRI

puesto que "no tenían tierra alguna",[192] aunque no aparece mencionada en la Visita General de 1685. Un siglo después, la revisita de 1783 contabilizaba 36 "forasteros sin tierras" vinculados al "Ayllu de San Miguel",[193] mientras que la de 1803 contabilizaba 81 tributarios forasteros vinculados a la localidad, todos miembros del Ayllu Malconaca. Hay registros de varios ayllus Malconaca en la zona: uno en la parcialidad de Urabi de la misma doctrina de Corquemarca, uno de la colindante doctrina de Chuquicota y un tercero de la doctrina de Turco. Hubo una gran cantidad de pleitos por tierras entre estas tres doctrinas, por lo que es interesante cuestionar qué vínculos tenían, o buscaban establecer, los habitantes de San Miguel con los ayllus homónimos. ¿Eran todos estos ayllus, quizás, una unidad étnica que se desarticuló en tres con las reducciones de indios del siglo XVI? El ayllu Malconaca de San Miguel era entre todos estos el de mayor cantidad de tributarios para 1803, aunque ninguno asistía a la mita por ser forasteros. ¿Fue acaso la capilla de San Miguel un oasis administrativo en donde poder cambiar estratégicamente de categoría tributaria? Estas son preguntas para las que aún no tengo respuestas.

Dentro de los litigios mencionados, son varios los que involucraron a la viceparroquia de San Miguel con Chuquichambi, viceparroquia de Chuquicota, en las últimas décadas del siglo XVIII. Éstas permiten suponer cierta posesión de tierras y cuestionar la estabilidad de las categorías fiscales, hecho que demuestran Albiez-Wieck & Gil Montero (2020). La categoría de *forastero*, sobre todo desde el siglo XVIII, no necesariamente estaba vinculada con migración de población, y en ocasiones, remitía más a la calidad de la tierra que a su posesión (Albiez-Wieck & Gil Montero 2020, 14). Aunque no tengo datos para corroborarlo, sugiero que en este caso dicha categorización tributaria puede haber respondido al oficio de canteros que probablemente caracterizó a sus habitantes. El acceso a la materia prima del oficio en las canteras de la localidad, puede haber conllevado un paulatino asentamiento especializado en la zona, legalizándose como poblado a principios del siglo XVIII. Su reconocimiento como anexo eclesiástico parece haber conducido a su posterior institucionalización civil. En caso de ser así, la categoría de *forastero* o *sin tierra*, habría permitido desligar a esta comunidad de la obligación de la mita (Ibid., 1), aunque no del tributo.[194]

Bajo el liderazgo del "indio principal" Miguel Apaza (o Apasa), nombrado en una fuente como "segunda del pueblo de Corque que reside en el partido de San Miguel", la comunidad mantuvo constantes litigios de tierra contra los de Chuquichambi en las últimas décadas del siglo XVIII. En 1772, Apaza, junto a las autoridades de Corquemarca, reclamaron contra los despojos de los indios de Chuquichambi, que "tienen mucho trecho de tierras introducidos de ambas partes a los de San Miguel tal que ya les causa una desesperación insufrible, y haber 37 indios tributarios fuera de reservados y viudas que casi no tienen adonde resollar de tan estrechos que se hallan así para sus ganados y sus sementeras."[195] Una comisión a cargo del Juez de Tierras Faustino Cortes hizo una visita de tierras para revisar el amojonamiento señalado en los títulos hechos medio siglo antes por el Atucha. El documento nombra 21 mojones recorridos por la comitiva, los ocho primeros siendo los disputados a la gente de Chuquichambi.[196] Al llegar al último mojón, se cerró el círculo recorrido cogiendo "la misma apacheta de donde se comenzó." Aunque no puedo identificar estos mojones en el territorio real, es claro el carácter circular de la visita, respondiendo a patrones tradicionales (Nicolas 2015, 91). Son de notar, en el presente caso, los mojones con referencia a apachetas, chullpas y pampas, intercalados con topónimos cristianos como *Compañía* y *Crusani*. En este último la comisión encontró un "mojón que es una piedra grande con una cruz hecha a cincel, dijeron que se llama Crusani. Se

[192] AHJC, Carpeta 1, Doc. 38, 1780, f. 3. Domingo de Atucha y La Reynaga fue nombrado Juez Provincial de Tierras por Auto de la Real Audiencia firmado en la Plata el 9 de abril de 1720 (AHJC, Carpeta 1, Doc. 3). Era indio principal de la parcialidad de Samancha, Corquemarca (AOO, LFC1).

[193] AGNA, Empadronamiento de Carangas, 1783, fs. 39r-39v.

[194] Los maestros artesanos podían estar exentos del tributo, en particular por aquellos que se iban a los centros urbanos a desarrollar su oficio (Spalding 1974, 176, 83), pero en este caso hay registros de su calidad de tributarios forasteros.

[195] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 38, f. 3v.

[196] AHJC, Carpeta 1, Doc. 27, 1772, f. 1. Los mojones nombrados en el recorrido fueron: Curaguara Apacheta, Causa Causani, Crusani, Yluchata, Quilli quilli, Pataca Chulpa, Paia Chulpa, Haru Uma Palca, Laxma, Compañía, Samcana Pampa, Cala Chua, Abicaia, Posocuni, Mol[rotura] Villqui, Caquisa Patxa, Quila Haqe, Urutani Anaruia, Cañaguiri, Sax San Caiani y Nina Callo (AHJC, Carpeta 1, Doc. 27, 1772, f.4).

notaba que habían tratado maliciosamente de sacar la cruz a hondazos y tenía una parte despuntada."[197] En una siguiente *vista de ojos* a cargo del mismo juez, volvieron a pasar por el mismo mojón, "donde de facto hallaron una cruz que ya apenas parecía estampada en una piedra grande".[198] El deterioro del mojón se debía, en primera instancia, al conflicto propiamente tal, y en segunda, al deterioro natural del paso del tiempo.

El 21 de septiembre de 1778 se comenzaba una nueva visita de tierras, esta vez con dos jueces, Faustino Cortes y Luis de Molina,[199] representando respectivamente a San Miguel y a Turco. Los acompañaban el alcalde mayor de Chuquichambi, el alcalde ordinario de San Miguel y testigos de Chuquicota y de Turco. Describen con gran detalle los ocho mojones que deslindaban ambas localidades. Partiendo desde *Curaguara apacheta*, dicen: "Ahí hallaron un montón de piedras arruinadas y para la memoria hicieron poner más piedras. Se dijo que desde ahí se sujetasen y reconociesen los linderos."[200] Siguiendo en línea recta llegaron al mojón llamado *Causani*, "que es una abra corta. Hicieron poner allí piedras, donde estaba el mojón desecho y arruinado." En *Crusani* hallaron la huella de la cruz estampada, ya descrita, continuando el día siguiente hasta los mojones de *Yluchata* y *Billibilli*,[201] sobre los cuales no describen nada en particular, más que la conformidad de los participantes. El documento dice que en cada mojón firmaron, aunque iban acompañados de un intérprete al aimara que traducía. Del siguiente mojón, llamado *Pataca Chullpa*, dicen que "de facto había muchísimas chulpas, y ambas partes dijeron conformes ser aquel lugar el de este nombre."[202] En los testimonios que brindaron los habitantes de Chuquichambi en un litigio posterior, llamaron a este lugar *Cien sepulturas*, en vez de utilizar su toponimia aimara. Los últimos dos mojones, *Paia Chulpa*[203] y *Harohuma Palca*,[204] constituían la esquina divisoria, pero no continuaron el recorrido por ser tarde y por "no haber discordia". Recordemos que eran sólo los ocho primeros mojones los que estaban en disputa. Se observa que en esta ocasión no cerraron el círculo ceremonial. En 25 de septiembre se informó de la visita, con conformidad de los litigantes.

Sin embargo, dos años después un documento recoge nuevas denuncias de Manuel Chambe, alcalde mayor de Chuquichambi. Relata haber sido encarcelado por Miguel Apaza, quien "lo llevó sin otra causa amarrado como a un facineroso y tuvo encerrado en cuarto oscuro sin luz alguna cuatro días enteros y sin consentir se le diese alimento ni bebida alguna."[205] Fue llevado luego a Corque donde estuvo seis días en el cepo, para después ser conducido con grilletes a la cárcel pública de Carangas, donde el corregidor lo mantuvo un mes y medio. La razón, según expresa en su relato, fue "haber defendido como es justo a mi patria y tierras."[206] Los testigos de Chuquicota relataron también el despojo violento que en septiembre de 1779 hicieron los de San Miguel, "con tal estrépito que los han quitado de sus tierras maltratándoles y dándoles de azotes", incluso robándoles su ganado. En un pleito de 1786, los de San Miguel volvieron a insistir en los ocho mojones establecidos por Atucha y La Reynaga, los cuales "se hallaban distribuidos y desbaratados maliciosamente por los referidos indios de Chuquichambi."[207] El subdelegado de Carangas, Pedro del Serro y Somiano, tomó entonces una resolución definitiva para zanjar el conflicto (que "se termine y se concluya la inacabable e impertinente demanda de tierras"[208]): en consideración de que San Miguel era "recinto de forasteros" y que se acercaba el tercio de navidad con el correspondiente pago de tributos, el subdelegado decidió que se les iba a sujetar al gobernador de Corque para asegurar el pago de las contribuciones.

[197] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 27, 1772, f. 3v.
[198] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 38, 1780, f. 12.
[199] Luego aparece como testigo, nombrado como mestizo natural de Chuquicota (AHJC, 1, doc. n° 39, f. 2).
[200] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 38, f. 11.
[201] En otras parte aparece como Quilli quilli o Guilli guilli. Bertonio dice que Killi killi es "un pájaro poco menor que el halcón, muy hermoso." (1612, II:302).
[202] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 38, f. 13v. *Pataca* significa "ciento" (Bertonio 1612, II:252).
[203] *Paya* significa dos, es decir, dos *chullpas*.
[204] "*Pallca*: encrucijada del camino, o la rama del árbol" (Bertonio 1612, II:246). *Uma* es agua.
[205] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 39, f. 2.
[206] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 39, f.2
[207] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 39, f. 13.
[208] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 39,, f. 16v.

Mandó a las autoridades a poner "perpetuo silencio a esta demanda con pena de cien pesos a la cámara de su majestad al que lo innovare o perturbare y a los indios de dicho San Miguel pena de 50 azotes y un mes de cárcel cuando intervengan a pasar los límites y linderos."[209] Asimismo mandó reedificar los mojones dentro de quince días, y amenazó con anexar el pueblo a Chuquicota si continuaban con los problemas.[210] Resulta curioso constatar que actualmente el pueblo de San Miguel Marka es dependiente de Huayllamarca y no de Corque, cambio que se realizó a principios del siglo XX (Bacarreza 1910, 59).

Este caso permite ejemplificar algunas de las propuestas del capítulo: 1) la relación entre la jurisdicción eclesiástica y la jurisdicción administrativa de una reducción, o "pueblo de indios", como una dinámica interrelacionada; 2) la consolidación de un territorio en el espacio virreinal, considerando elementos de la topografía y del paisaje construido con claras connotaciones relativas al espacio sagrado; 3) la fluidez de territorios que se fueron adaptando y redefiniendo a lo largo del tiempo, así como su relaciones con "rituales" administrativos, como las visitas de amojonamiento y las constantes querellas judiciales; y 4) la relación de los territorios con el acceso a recursos, por un lado, y con las obligaciones fiscales (y eclesiásticas, como se verá más adelante), por el otro.

3.4. Puna y valles: periferias y recursos en los Altos de Arica

Arriba introduje a grandes rasgos el modelo de territorialidad que perduró en los curatos de los Altos de Arica: una reproducción adaptada y a menor escala del control vertical de pisos ecológicos de los señoríos altiplánicos, con "islas" territoriales porosas y no contiguas, de acuerdo al segundo caso planteado por Murra (1975[1972]; Durston e Hidalgo 1997; Hidalgo y Durston 2004[1998]). En la sierra, o precordillera, donde se concentró la población y los poderes locales, las tierras eran repartidas por la comunidad a cada tributario, para el cultivo de papas y quinua. Siguiendo prácticas prehispánicas de distribución de los recursos, el reparto de tierras era determinado por las condiciones de cada poblado, de acuerdo a la calidad de los suelos y el acceso al recurso hídrico.[211] Durante el dominio español, tierras y aguas eran propiedad del rey y su reparto organizado fue un mecanismo dentro de la política indiana para proteger el interés de las comunidades, el bienestar de los indios y el fomento de la producción agrícola y minera, todas responsabilidades legales de la corona (Margadant 1987, 228; Leal Landeros 2019, 106). La producción agrícola de esas tierras, era, no obstante, insuficiente por sí misma para el pago de las obligaciones fiscales, eclesiásticas y comunales, destinándose en el siglo XVIII dos tercias partes de la producción agrícola al mercado y sólo un tercio para el consumo de subsistencia (Hidalgo 1987, 196; Inostroza 2019, 47). Un informe sobre el reparto de tierras en Belén, hacia 1813, señala que sólo un tercio de sus doscientos topos de tierras útiles se cultivaba anualmente. Debido a que "sus cosechas son falibles y siempre expuestas a la acrimonia y destemplanza de su temperamento, se les ha concedido por el Soberano en el Valle de Lluta y pago de Poconchile diez y ocho fanegadas de Tierras" (Hidalgo et al. 1988, 93).[212] Junto a este control de tierras en los valles, los pueblos serranos contaban con acceso a los pastizales del altiplano, correspondientes a las localidades anexas de la doctrinas. Sin perder de vista el eje eclesiástico de esta investigación, este capítulo profundiza en algunos aspectos de esta estructura económica y territorial poniendo en

[209] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 39,, f. 14.

[210] "…en la mínima desobediencia serán severamente castigados y agregado dicho anexo como va dispuesto al gobierno de este pueblo de Chuquicota con que se evitará la quimera de estos naturales." (Ibídem).

[211] En este análisis inicial sigo principalmente el documento AAA, Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787.

[212] El documento reproducido como *Anexo 3* se titula "Razón actual de las Tierras de reparto que gozan los Naturales de esta Doctrina de Santiago de Belén" (ANCh Notarial Arica, vol. 4, f. 59r). De las 18 fanegadas de tierra, dice el documento, diez estaban repartidas en la comunidad, tres "usurpadas por los Cañipas, quienes las poseen por hoy, con el título supuesto de Hacienda" y las demás incultivables (Hidalgo et al. 1988, 93). La información ofrecida por el cacique de Codpa Diego Felipe Cañipa en 1774 brinda más información acerca de la tenencia de tierras en la zona. Según el documento, la mayoría de los pueblos de la doctrina contaban con "tierras de reparto", con excepción de Saxamar cuya comunidad sembraba únicamente en tierras arrendadas (Ver Hidalgo, Castro y González 2004). Recuérdese que por la escasez de tierras no se podía costear una Caja de Comunidad en Belén, según la visita del intendente en 1793 (Barriga 1948, 118).

relación recursos naturales, conflictos judiciales e iglesias locales. Continúo la idea de Hidalgo, Arévalo, Marsilli y Santoro, arriba referida, de que el aprovechamiento de los distintos pisos ecológicos en la zona conjugó patrones de territorialidad andinos con el modelo de rentabilidad económica europeo (Hidalgo et al. 1988, 31).

Los pueblos altiplánicos tenían amplios pastizales aptos para la crianza de grandes recuas de llamas y otros animales de ganadería. Cabe remitir a la perspectiva que ofrecía el Memorial de Charcas en 1582 acerca de los pastos: consignaba a los Quillacas, Soras y Carangas "como gente rica, porque aunque sus tierras fueron de punas, pobres para los artículos de panllevar, en cambio fueron prolíferas en pastos y por consiguiente en ganado. La riqueza en tales lugares se midió por el número de cabezas de llamas." (Espinoza Soriano 1969, 8). En los pastizales de Caquena y Guallatire (en los extremos norte y sur de la parte altiplánica del curato de Belén), pastaba ganado "de la tierra y de Castilla" tanto perteneciente a sus habitantes, como también ajeno, traídos allí desde otras localidades.[213] Parinacota, a 4.423 m.s.n.m., estaba situada más cerca del paso de montaña por el que transitaba el Camino Real que conectaba Potosí con el Puerto, constituyéndose como tambo para el abastecimiento de los arrieros (López Beltrán 2015, 69-70). Las llamas que pastaban en sus terrenos pertenecían a los locales, aunque éstos tenían menos cantidad de animales europeos (ovejas, caballos, burros) que los del Ayllu de Caquena.[214] A Caquena se le denominaba "ayllu" porque sus más de cien estancias no se encontraban reducidas a un centro poblado, ni tenían iglesia construida para finales del siglo XVIII (Barriga 1948, 114), pese a que contaban con licencia eclesiástica para la construcción de su capilla desde mediados del siglo.[215] Esto no impedía que sus pastos fuesen altamente solicitados por gente foránea a la localidad, tanto los habitantes de los Altos que conservaban acceso a dicho piso ecológico,[216] como españoles dueños de ganado. Así lo hacía el arriba mencionado cura Nicolás de Zárate y Valdés, quien fue doctrinero de Corque y luego de Paria, manteniendo su ganado vacuno y ovejuno en los pastos de Caquena.[217]

La escasa agricultura en zonas altiplánicas hacía que los límites fronterizos en ese piso ecológico fuesen más permeables, facilitando la movilidad de los habitantes (Hidalgo y Durston 2004[1998], 520). Los pastos, en particular, no estaban delimitados en tierras de reparto asignadas a los tributarios, como ocurría con las chacras de la precordillera y los valles. Esto refleja, por una parte, la abundancia del recurso, como también las características propias del pastoreo andino, de alta movilidad tras la disponibilidad de los recursos y sin delimitación de accesos particulares (Medinacelli 2010; Rodas Arano 2014). Pero por otra, parece haber sido por disposición legal, considerándose las tierras de Caquena como propiedad real. Si bien todas las tierras de comunidad eran en principio distribuidas por el rey, la administración hispana buscó mayor aprovechamiento de estos pastizales. Así justificaba el cura coadjutor Pedro de Cáceres el cobro de primicias que hizo a la comunidad, indicando que sus habitantes no eran tributarios de un repartimiento, sino que habitaban en tierras de españoles. Cáceres cobró diez carneros de primicias el primer año de su gestión, señalando que era

[213] AAA, Arica –Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787, fs. 1v.-3.

[214] Según la lista de contribuyentes de 1787, los habitantes del ayllu de Caquena eran los que más animales tenían, con 283 ovejas, 18 burras y 4 yeguas. Le seguían los de Guallatire, con 244 ovejas, 11 burras y 7 vacas; luego los de Parinacota, con 63 ovejas, 3 burras y una yegua; y finalmente los del mineral de Choquelimpe, con 44 ovejas y 8 burras (AAA, Arica –Belén. *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787, fs. 8v-9v).

[215] AAA, Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787, f. 1; AAA, Arica – Codpa. *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa el lic. Joaquin Xavier Porto Carrero…*, 1748. La iglesia actual es de finales del siglo XIX (*Guía de viaje. Arica y Parinacota, Chile*, 2014).

[216] La arriería fue una de las principales actividades económicas de los Altos, oficio vinculado a un grupo social con acceso a los distintos pisos ecológicos y con los recursos para mantener mulas de carga. Para 1813, 37 tributarios fueron registrados como arrieros en el empadronamiento, veintiséis de los cuales procedían de Belén, cinco de Socoroma, cuatro de Putre y dos de Choquelimpe (Inostroza 2019, 58). Pocos años antes, uno de los principales de Belén, Francisco Ocharan, afirmaba en su testamento ser arriero de oficio, mencionando detalles sobre "su participación en el mercado local, que incluía los valles bajos y la ciudad de Arica" (Ibídem).

[217] AHJO, Carpeta de 1772, *Testamento de Nicolás de Zárate, cura de Paria*.

una "costumbre antigua", pero optó por no volver a cobrarlas por la pobreza de sus habitantes, según señaló en defensa propia de las querellas en su contra.[218]

Pero el caso de los habitantes de Socoroma y sus "anexos" contra el cura coadjutor Pedro Joaquín de Cáceres, hacia 1748, ofrece otras aristas sobre el territorio puneño. La querella, que analizo en detalle en el capítulo 4.2, incluyó quejas por la negligencia religiosa del párroco, entre ellas que no rezaba la doctrina ni administraba correctamente los sacramentos en los pueblos querellantes. Esto concuerda con el panorama de los Altos de Arica representado por el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa, en su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (1636). Su descripción del "real estado de abandono en la labor evangelizadora de los indios" (Marsilli y Cisternas 2010, 472), remite al mal estado material de las iglesias, la escasa administración de sacramentos (especialmente de bautizos, pero también casamientos y confesiones), y la existencia de prácticas idolátricas, como ejemplifica con el pueblo de Isquiliza que declara haber quemado "porque los más eran idólatras" (Vázquez de Espinosa 1948[1636], 481). La persistencia de idolatrías indígenas en la zona era efecto de la escasa presencia sacerdotal, pero posiblemente también respondía al refugio natural de la gente en sus prácticas ancestrales en momentos de estrés, que en la zona se gatillaba por la explotación abusiva de mano de obra vinculada al Camino Real, y por los desastres naturales de explosiones volcánicas, terremotos, entre otros (Marsilli y Cisternas 2010, 471-72). No obstante, cabe considerar que la evangelización andina tendió a aunar elementos de las distintas tradiciones, tanto en un primer momento de mayor tolerancia con finalidad persuasiva, como después mediante las negociaciones locales de los curas con la élite local (Marsilli 2004, 2014). Para el siglo XVIII, las preocupaciones de la curia giraban en torno a costumbres heterodoxas o sincréticas desviadas de la normativa eclesiástica, más que en pervivencias prehispánicas.

Retomando la querella contra Cáceres: en la carta que presentaba para defenderse, el coadjutor hacía mención a los "vicios y perversas costumbres" de los habitantes de la zona, justificando los azotes que propinó a Pablo Basques, indio principal de Caquena, por haber sacado de la iglesia la "Ara Consagrada", llevándosela "a la Estancia de Caquena para no sé qué ceremonias nefandas que usan con ella."[219] Leal Landeros interpreta el caso como un conflicto entre la norma eclesiástica y la heterodoxia de los pueblos (2019). Esto se sustenta con otro documento del expediente, un escrito no fechado de un grupo de habitantes de Caquena contra Basques y los otros querellantes de la localidad. Primero, denunciaban que Basques y los principales los tenían amenazados para que no bajasen a rezar la doctrina a la iglesia de Parinacota cuando el cura estuviese ahí, diciéndoles que los echarían de los pastos, aún "no siendo suyos". Una acotación necesaria es acentuar que pese a que las tierras no estaban repartidas, parece que el estatus social y el cumplimiento de cargos políticos y religiosos facilitaba el acceso a los pastos. El escrito proseguía añadiendo que Basques y los principales tenían "a un hombre que sabe escribir llamado Joseph de Tapia quien les mete tanta cizaña en materias delicadas como son en los preceptos de Nuestra Señora Madre Iglesia infundiéndoles a que lleguemos a idolatrar lo que no debemos hacer por razón de ser cristianos católicos."[220] Los redactores de este escrito no especifican las idolatrías a las que refieren, pero las "perversas costumbres" mencionadas por Cáceres se referían a borracheras, concubinato, amancebamiento y violencia intrafamiliar. No es posible identificar en el expediente pervivencias religiosas propiamente prehispánicas, pero sí reconocer que el altiplano conformó un territorio marginado de la *policía* y urbanidad de las reducciones: habitadas de formas dispersas, distantes de los centros de control y cercanas a las cimas sagradas y a hitos de la memoria, tal como los "pueblos viejos que se convertían en verdaderas zonas

[218] AAA, Arica – Codpa. *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa el lic. Joaquin Xavier Porto Carrero…*, Carta de Joaquín de Cáceres, 20 de agosto de 1748, sin foliar. Retomo los detalles del caso en los capítulos 4.2 y 5.2.

[219] AAA, Arica – Codpa. *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa el lic. Joaquin Xavier Porto Carrero…*, Carta de Joaquín de Cáceres, 20 de agosto de 1748, sin foliar.

[220] "…hemos sido amedrentados para la fuga que hicimos y como dichos indios han sido el motivo principal para que nosotros hayamos faltado a nuestras obligaciones muy debidas por sus malos consejos de los dichos referidos para lo cual nos presentamos humildes para que vuestra merced vea que nosotros no tenemos la menor culpa…" AAA, Arica – Codpa. Doc. n° 3, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa el lic. Joaquin Xavier Porto Carrero…*, f. 44v.

de refugio, en focos de idolatrías y de conservación de los cultos a los ancestros." (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012, 681).

La relación de las cabeceras de la sierra con los valles, por otra parte, adquirió distintas formas. Había en algunos casos una suerte de posesión de tierras, como los pagos de Poconchile y Ocaguataya que estaban asignados por repartimiento a los pobladores de Belén. También podía verse en una relación de reciprocidad e interdependencia, como entre las comunidades de Putre y Sora: los tributarios de Putre cultivaban maíz, trigo, alfalfa, cebolla y zapallo en tierras de repartimiento en Sora (2 o 3 topos de tierra por tributario); a su vez, los tributarios del valle tenían asignados por repartimiento cerca de 2 topos de tierras para el cultivo de papas y trigo en Putre.[221] Era una reciprocidad jerarquizada, pues los tributarios de la sierra contaban con la misma cantidad de tierras en Sora que sus habitantes, mientras que los de Sora contaban con una proporción menor de tierras en Putre que los locales. Por último, podía haber también una relación de mayor dependencia con el valle, como ocurría en algunos pueblos de la Doctrina de Codpa. En 1788, los alcaldes indios de Saxamar, Timar y Tignamar declaraban que por la escasez de tierras de reparto, tenían que arrendar tierras a las haciendas de los valles, tanto para su subsistencia, como también "para cubrir la tributación requerida por la administración colonial" (Hidalgo et al. 1988, 28).

El sustento alimenticio y monetario que significaban los valles para las poblaciones de los Altos fue la motivación para que el cura Francisco Evia, en 1730, donase a los habitantes más pobres de Codpa y Belén doce topos de tierra en la Hacienda de Churiña (Barriga 1948, 107; Hidalgo et al. 1988, 27).[222] La cláusula testamentaria establecía una asignación de medio topo de tierra por beneficiario en un sistema de turnos anuales entre ambos pueblos. Sin embargo, en 1763, el cura Diego de Zaconeta y Ramírez optó por arrendar esas tierras ya que los beneficiarios de Codpa decían no querer ir tan lejos por "sólo medio topo",[223] mientras que se habían apoderado de ellas algunos habitantes de Belén que, según el párroco, no eran los "necesitados" establecidos por el testamento de Evia (Hidalgo et al. 1988, 107). Con los trescientos pesos anuales del arriendo del terreno, Zaconeta y los curas posteriores repartían ropa a los pobres, viudas y huérfanos de ambos pueblos (Barriga 1948, 107). En 1804, tras un litigio por la demora en el pago del arriendo por parte del hacendado Lorenzo Palza, el Obispo de Arequipa tomó la decisión de repartir el terreno de por vida con el fin de cumplir las disposiciones de Evia (Hidalgo et al. 1988, 30). Hidalgo et al. ven en esta resolución que "la lógica occidental de la propiedad opta así por la privatización personalizada del bien concedido en primera instancia como comunitario." (Ibídem.). No obstante, consideran que el caso es elocuente para demostrar la visión aparentemente paradójica del territorio de los altos: por un lado, las haciendas conformaron "un elemento significativo en la renovada percepción del espacio físico y productivo por parte de las comunidades serranas"; por otro, los pleitos "por tierras ubicadas en pisos ecológicos diferidos vendrían a revelar la persistencia de patrones de conceptualización del espacio no occidentales." (Ibid., 28).[224]

Para brindar más luces a esta propuesta, analizo algunos aspectos de la demanda que presentaron los habitantes de Codpa contra el cura Andrés Josef Delgado, en 1805. Las querellas contra el párroco incluyen quejas por usura (en negocios mineros y venta de guano), amancebamiento, excesivo reparto de bienes, abuso en los aranceles, fiestas forzadas, negligencia en

[221] AAA, Arica – Belén. *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787, fs. 2v-3.

[222] "… es mi voluntad que un pedazo de tierras que compré de los Padres Belermitas en quinientos pesos y tengo la escritura en mi poder sirva a los indios, y indias pobres y huérfanos de este curato, para que siembren en ellas, sin que paguen arrendamientos, ni les obliguen a nada por las chacras que hubieren y se le dará a cada indio huérfano, o viuda, o pobre a medio topo cada año, y se irán cada año remudando un pueblo cada año sucesivamente, para que gocen todos el poder sembrar en dichas tierras…" Anexo documental n° 4, Hidalgo et al. 1988, 97.

[223] Un documento posterior del hacendado Lorenzo Palza, quien arrendaba el terreno, cuestiona también la productividad de cultivar esas tierras en el breve periodo del turno anual (Documento anexo n° 9, Hidalgo et al. 1988, 111). En cuanto a la distancia, cabe considerar que Codpa y Churiña son casi los extremos norte-sur de lo que era la doctrina de Codpa antes de 1777, con una ruta de veintiséis leguas haciendo un rodeo por Chaca, o bien de sólo veinte leguas si se atravesaba un despoblado de arenales que conectaba las localidades (AAA, Arica – Codpa. *Auto proveído por…*, 1739).

[224] Hidalgo et al. remiten a Bastien 1979, 101-131.

la administración de los sacramentos, entre otras, algunas de las cuales serán analizadas en otros capítulos. Aquí me centro en las denuncias vinculadas a la Hacienda de Chaca, enfatizando el componente territorial y económico del caso. La localidad de Chaca, ubicada en el Valle de Vítor, contaba con una capilla en 1739, pero habitaba allí muy poca gente, "y eso por tiempos".[225] El dato ofrece una pista sobre el trabajo temporero de una zona básicamente agrícola, que ya para entonces tenía fama por su producción vitivinícola. Aprovechando su posición en el curato de Codpa, Delgado compró allí una hacienda "en un lamentable y deplorable estado a censo" por 18.000 pesos. Los litigantes describen la compra como "fatal, y funesta para nosotros, nuestra ruina y causa de nuestras innumerables desdichas: ¡qué de extorciones y tiranías no hemos sufrido por ella!" [226]

A catorce leguas de la cabecera de doctrina, la hacienda tenía gran dificultad para obtener agua, que sólo llegaba con suficiencia los pocos años de lluvias abundantes.[227] Para remediar esta escasez el cura adopta una serie de estrategias basadas en el engaño de los pobladores. Primero,

> *…propone y da por hecho el perdonar las primicias de peras, de ciruelas y pollos que aun del modo tirano que las exige no llegan a cincuenta pesos, para que se le deje bajar uno u otro día el agua que no nos haga falta; el cura lo propone, el cura lo acepta, lo manda y no hay más y cuando nadie consiente empieza con que esta semana un día, otra dos, este mes cuatro, y otro diez, y al fin toda [la semana].*[228]

Es decir, trocó la contribución de primicias por el acceso al agua, cuyo valor, según los litigantes, era superior.[229] En segundo lugar, Delgado tomó a su cargo los diez o doce topos de alfalfares que pertenecían a la fábrica de la iglesia y sus capellanías, con el fin de desviar hacia su hacienda el agua de riego destinada a ellos. El alfalfar de fábrica era, según declaraba el mismo cura en 1793, la única renta de la iglesia de Codpa, brindando a lo más cincuenta pesos al año (Barriga 1948, 100). La denuncia de 1805 dice que era costumbre bajar agua a los alfalfares los domingos, pero que el párroco exigía bajar agua durante tres días (de sábado a lunes), indicando que no la necesitaba ahí sino en Chaca, "aunque se pierdan mis alfalfares" (que en realidad eran de la iglesia). Amenazaba con dar cincuenta azotes y "secarlo en la cárcel" a quien intentase atajar la bajada del agua.[230] Además, arrendaba unas tierras en otras dos haciendas con el mismo objetivo de privarlas del agua desviándola hacia sus viñedos. Esas tierras eran tradicionalmente arrendadas a los pobladores de la doctrina "a retazos para sembrar en ellas trigos, papas y otras cosas necesarias para nuestra subsistencia, siendo en suma esta la nodriza y despensa de nuestras casas." Despojando a los arrendatarios locales, el cura rompía además sus tomas de agua, ponía vigilantes para supervisar el paso y dejaba secar los alfalfares y cultivos ajenos. La situación obligaba a los pobladores "a salir a Azapa, Lluta y Tacna a buscar con qué mantenernos, o comprárselo al cura en su hacienda que nos vende cuanto produce".

La denuncia esclarece varios aspectos del funcionamiento económico del curato: la importancia del recurso hídrico y su distribución organizada en el marco de la propiedad comunitaria, las tierras de la iglesia como un bien colectivo, y la complementariedad de los valles para la subsistencia de los altos. La suma de argumentos relativos al "abandono de las obligaciones religiosas" del cura sirvieron sobre todo para acentuar las transgresiones del párroco (Leal Landeros 2019, 83), pues la principal motivación para denunciarlo parece haber sido la excesiva presión tributaria a la que quedaban sometidos los indígenas con esta situación. Leal Landeros agrega que el caso muestra la

---

[225] AAA, Arica – Codpa. *Auto proveído por el Ilustrísimo señor obispo Cavero …*, 1739, f. 3.

[226] Un comentario en el documento señala que fue comprada "a fuerza de pleitos, dadivas y extorsiones, y perjuicios con agravios de otros compradores seculares que hubo más aptos y necesitados que el cura." AAA, Curato de Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado*, 1805, f. 3.

[227] "…en tiempo de grandes avenidas, que hay años que no llegan si son escasas las aguas y se quedan las viñas sin riego uno, dos y tres años que solo subsisten por providencia." (Ibídem).

[228] Ibid., fs. 3.-3v.

[229] Según la renta del curato de Codpa descrita por el mismo cura Andrés Delgado en 1802, las primicias equivalían a 700 pesos anuales. AAA, Curato de Codpa. Doc. n° 8, *Renta del curato de San Martin de Codpa y de su fábrica*, 3 de junio de 1802. No es posible aquí establecer un equivalente monetario del valor del agua.

[230] Ibid., f. 3v. Las siguientes citas del párrafo son del mismo folio.

ruptura de un "pacto de silencio" que habría caracterizado la anterior relación del cura con los indios, puesto que la querella se presentó cuando llevaba más de una década a cargo de la doctrina (2019, 77). La favorable percepción de su gestión en la Revisita de 1793, cuando llevaba recién un año como cura de Codpa, apoya esa hipótesis (Barriga 1948, 103-104). El caso expone los abusos y tensiones económicas que se forjaron bajo la jurisdicción eclesiástica del territorio. Si bien las parroquias pudieron cumplir un rol en la distribución comunitaria de los recursos naturales,[231] como intentó el cura Francisco Evia, también empujaron a los indígenas hacia una sociedad más monetizada y dependiente de formas occidentales de producción comercial, como contratarse de mano de obra o participar en los mercados.

3.5. Figuras del capítulo 3

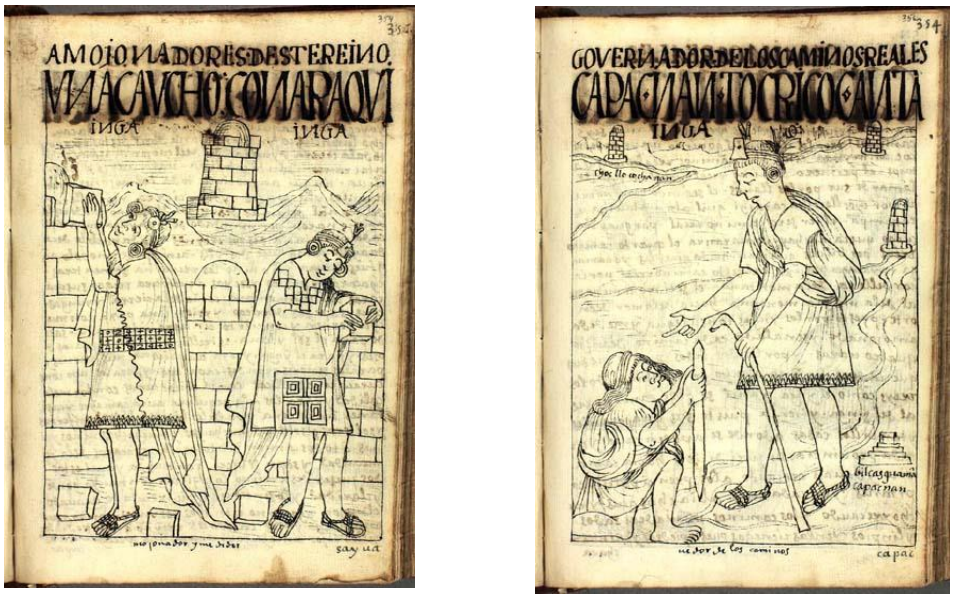


Fig. 3.1. "Amojonadores de este reino" y "Governador de los caminos reales" (con mojones). Guaman Poma de Ayala, ca. 1615, fs. 352 [354] y 354 [356].



Fig. 3.2. *Chullpas* en la Provincia de Carangas D'Orbigny 1844. John Carter Brown Library, https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet.

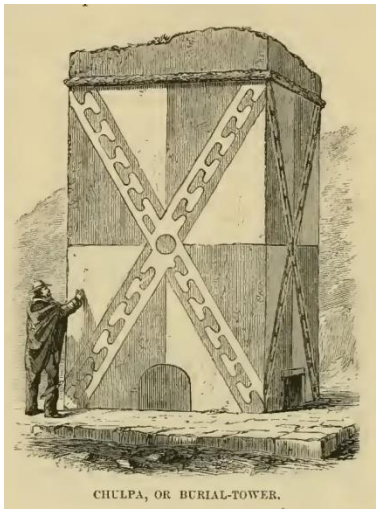


Fig. 3.3. *Chullpa* decorada en Palca. Squier 1877, 243.

[231] Leal Landeros sostiene la hipótesis de que las tierras de cofradías posibilitaron la conservación de bienes comunitarios, como tierra, semillas y ganado (2019). Retomo luego su propuesta.



Fig. 3.4. Vista de la iglesia de Chuchulaya, Corque, y *chullpar* al otro lado del río, desde el calvario. Las mismas *chullpas* desde cerca.



Fig. 3.5. *Juicio final*, Santiago de Curahuara de Carangas, s. XVIII.



Fig. 3.6. Inscripción en pintura mural, Santiago de Curahuara de Carangas, c. 1777



Fig. 3.7. *Chullpar* en Curahuara de Carangas. Entre las chullpas se ve la iglesia de Santa Bárbara y al fondo la iglesia de Santiago (en círculo).



a) b)

c) d)

Fig. 3.8. a) Iglesia de Santa Bárbara y dos primeras estaciones del calvario. Al fondo a la derecha se ven las chullpas de la fig. 3.7 (en círculo). b) Primeras estaciones del calvario en el Cerro Thicapana. c) Capilla del calvario en la cima del Thicapana con vista al Cerro Monterani. d) Vista aérea de Curahuara de Carangas, Cerro Monterani y bofedales (https://satellites.pro/).

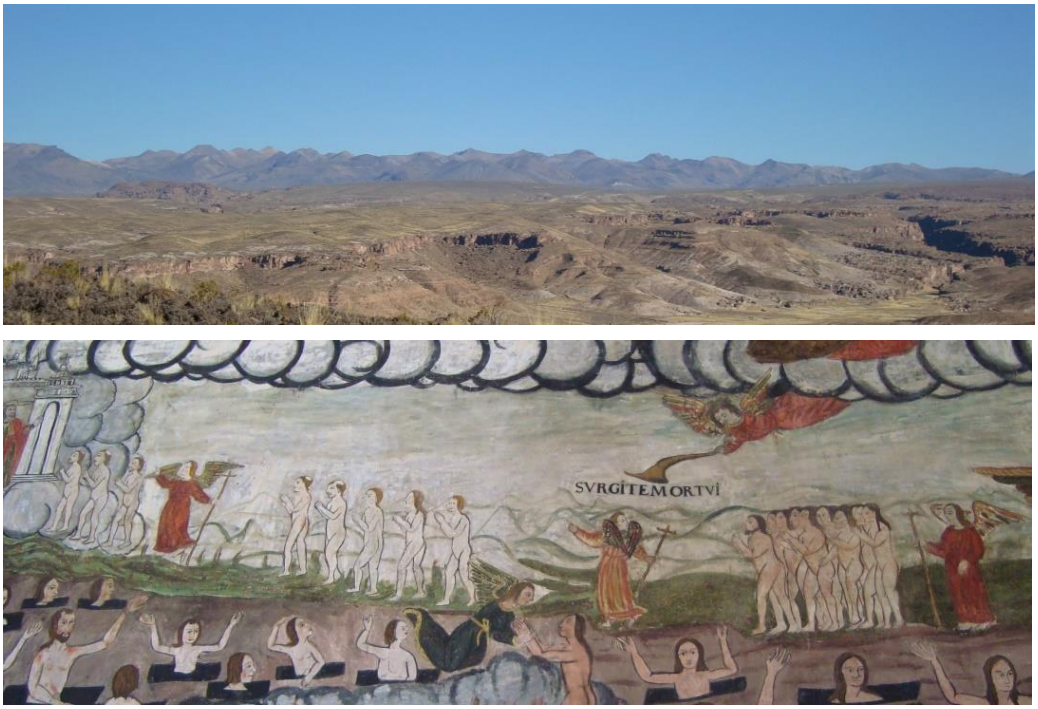


Fig. 3.9. Arriba: Cordillera Oriental desde el Cerro Monterani.
Abajo: Detalle del *Juicio final*, Santiago de Curahuara de Carangas, c. 1777

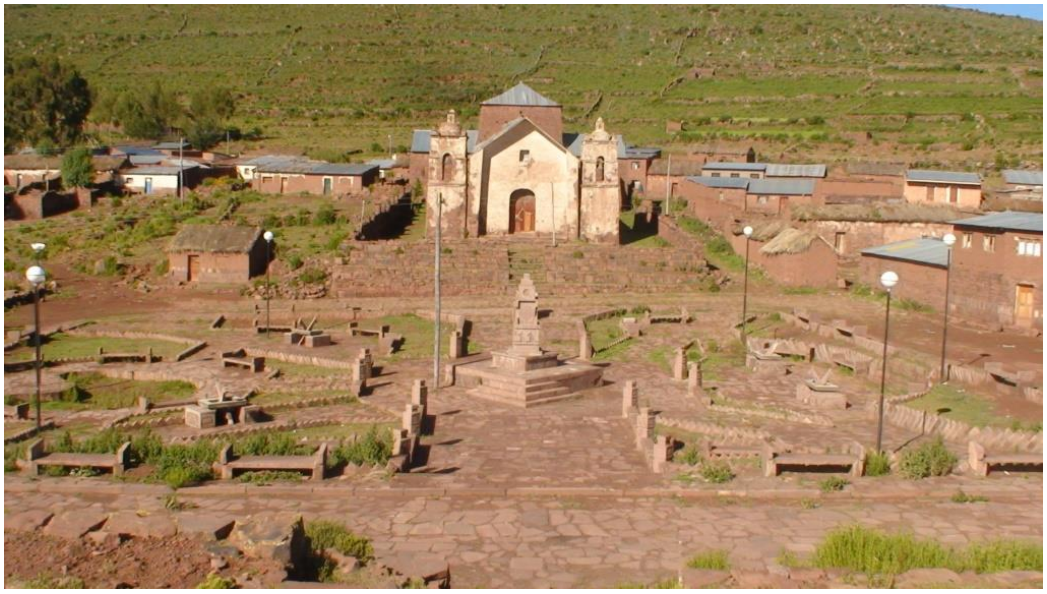


Fig. 3.10. Iglesia y plaza de San Miguel Marka. Imagen de: https://mapio.net/pic/p-48512256/

4. Cabeceras y anexos: reproducción y jerarquización del espacio parroquial

4.1. Proliferación e institucionalización de capillas

La administración eclesiástica organizó las reducciones indígenas en el siglo XVI, configurando un entramado de relaciones jerarquizadas entre los distintos poblados: las cabeceras de doctrinas, que daban nombre a las parroquias, eran donde debían residir los párrocos, mientras que sus ayudantes habitaban las viceparroquias; las capillas, erigidas en las estancias rurales, recibían atención sacerdotal esporádica, en algunos casos anuales, para las fiestas patronales y/o la cuaresma, y en otros casos pudiendo transcurrir años sin presencia eclesiástica. Las estancias eran asentamientos dispersos ubicados "en lugares económica y simbólicamente importantes" que podían remontarse a tiempos prehispánicos, y eran habitadas por grupos emparentados entre sí que formaban unidades básicas de "organización territorial y social" (Medinacelli 2010, 117). En el siglo XVII, el Arzobispado de La Plata tenía cerca de ciento treinta doctrinas, cada una con su pueblo de cabecera y "otros muchos [pueblos] de a cincuenta y cien vecinos, con sus capillas y cofradías en ellos fundadas que les llaman anexos", sumando más de 600 pueblos en "punas y valles" (Ramírez del Águila 1639, 112). Cada pueblo de reducción se organizaba bajo el modelo de la *Civitas Christiana*: una iglesia con puerta, llave y ornamentos como centro urbano; acceso a recursos naturales, principalmente aguas y tierras; y organización local con cargos civiles (alcaldes y regidores) y eclesiásticos (cantores, sacristanes y fiscales).[232] Este modelo sería el reproducido en los pueblos anexos, dando cuenta de que lejos del supuesto fracaso de las reducciones denunciado por las autoridades de la época y la posterior historiografía, su éxito se ve en su promoción por parte de las propias comunidades indígenas (Málaga Medina 1993; Penry 2019). Este capítulo trata la creciente institucionalización de las capillas públicas que proliferaron en los Andes a lo largo del tiempo. El fenómeno no era ajeno a la realidad rural de España, en donde se erigían nuevas capillas constantemente. En la península, la construcción de templos a menudo respondía a devociones surgidas por crisis (por ejemplo, durante epidemias) (Christian 1981, 71), mientras que en los Andes las motivaciones no parecen haber sido las mismas. Sin embargo, los procesos cuentan con similitudes que merecen ser recalcadas, particularmente la relación de los templos con las identidades locales (ya se basasen en cofradías, territorios o ayllus), y el intento de sus promotores por defender su formalización frente a la autoridad eclesiástica.

Las primeras reducciones no sólo fijaron el modelo hispano de urbanización, sino que se acomodaron también a formas de asentamiento propios de las distintas zonas geográficas. En los Andes, esto implicaba una gran movilidad de las personas de acuerdo con los calendarios rituales y estacionales, siendo habitual la tenencia de casas tanto en los pueblos como en las estancias rurales, o incluso en distintos pisos ecológicos (Saignes 1999, 101). La fluidez con que los indígenas de los Andes se movían entre los distintos espacios no siempre era comprendida por las autoridades hispanas, quienes vieron en las estancias un espacio periférico y "salvaje" (Ibídem). Una carta del Duque de La Palata de 1688 señala "la facilidad con que los Naturales mudaban sus domicilios, retirando a las ciudades y escondiéndose adonde nunca les alcanzase noticia de sus caciques y gobernadores (…) para librarse por este medio de la obligación del vasallaje en la paga de las Tasas y de las demás cargas a las que estaban sujetos en sus pueblos."[233] Asimismo, el interés de algunas comunidades indígenas por elevar el estatus de sus estancias con la edificación de capillas públicas que les permitiesen consignarse como anexo parroquial y acceder a atención sacerdotal, fue denunciado por algunos curas como formas de distanciarse del control eclesiástico y llevar a cabo prácticas idolátricas. En Santa Bárbara de Culta, anexo de la doctrina de Condo, Provincia de Paria, la adquisición de una imagen de santa Bárbara a principios del siglo XVII motivó a la comunidad a fundar una cofradía para su devoción y construirle una capilla (Abercrombie 1998, 273; Penry 2019, 82). La cofradía obtuvo licencia arzobispal, pero el cura les acusó de "grandes borracheras idolatrías supersticiones incestos graves pendencias y muertes"[234] en dicha capilla y se negó a visitar a la localidad situada a más de 60 km de la cabecera. A lo largo de un tiempo, los miembros del ayllu Kawalli construyeron en el lugar al menos

[232] *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 3, Leyes 4, 6, 7, 8 y 15. Ver detalles en capítulo 2.
[233] AHMO, *Numeración de mitayos*, 17 de diciembre de 1688, f. 1v.
[234] ABAS, Causas contra eclesiásticos n° 5020, fs. 4-4v. Reproducido en Abercrombie 1998, 487.

cuatro capillas que fueron destruidas por párrocos recelosos de la religiosidad practicada allí, siguiendo en algunos casos órdenes arzobispales que indicaban llevarse las imágenes y ornamentos a la iglesia de Condo para obligar a sus devotos a asistir a las misas en la cabecera (Abercrombie 1998, 274-275). La comunidad fue aprendiendo en el proceso, y en sus consiguientes peticiones, se preocuparon de tener en su capilla los ornamentos básicos para el culto y argüir la necesidad de atención sacerdotal, especialmente por quienes fallecían sin el sacramento de la confesión (Penry 2019, 83-87). El éxito de la formalización del anexo, tras décadas de peticiones y acusaciones mutuas entre los párrocos y la comunidad, probablemente facilitó la posterior creación de nuevos anexos en la zona a finales del mismo siglo (Abercrombie 1998, 277; Penry 2019, 88).

La preocupación de las autoridades por los espacios periféricos continuó vigente en el siglo XVIII, señalando que para "facilitar la instrucción de los indios en nuestra fe católica y ley evangélica, y que olviden los errores de sus antiguos ritos y ceremonias supersticiosas, vivan en concierto y policía; sean reducidos a poblaciones, y no les permitan vivir divididos por sierras y montes, careciendo de todo beneficio espiritual y temporal" (Argandoña 1854, 159). Esta preceptiva, procedente de los acuerdos del Sínodo de La Plata (1772-1773), muestra la actitud activa que asumió la iglesia católica, cambiando la estrategia desde los intentos por concentrar a los indígenas en un contado número de pueblos, hacia una proliferación de anexos formales. Así, cuando Zárate y Valdés asumió la doctrina de Corque, en 1728, el arzobispo le encomendó tener "especial cuidado en que en las estancias, chacras y demás partes distantes de la parroquia, haya persona hábil que enseñe a rezar a la gente".[235] Según analicé en el capítulo anterior, esto condujo a una mayor inversión en la viceparroquia de San Miguel, que parece haber sido formalizada poco antes.

En los Altos de Arica se realizó una visita eclesiástica en 1739 encomendada por el Obispo de Arequipa, Juan Cavero de Toledo. En ella, los testigos coincidían en la necesidad de que al menos tres curas atendiesen la doctrina, cuyos diecisiete pueblos y amplio territorio exigía mayor atención sacerdotal.[236] Sugerían que se asentase un cura por cada valle, teniendo por cabeceras los pueblos de Codpa, Belén y Socoroma. Aunque la división efectiva del curato no se llevaría a cabo hasta 1777, se constatan conflictos entre los distintos sectores de la amplia geografía parroquial a mediados del siglo. Entre la documentación de las denuncias en contra del coadjutor Pedro de Cáceres, un escrito del 20 de agosto de 1745 refiere a una licencia de capilla para el "Ayllu de Caquena", población compuesta por estancias distribuidas por el territorio. La licencia de capilla les había sido otorgada a los pobladores por el Obispo de Arequipa, debido a que "residían más de cien almas de confesión en esas estancias sin el consuelo de tener adonde rezar la doctrina cristiana los días de fiesta y demás que manda la sinodal y siendo tanta la distancia que hay en ese Parinacota les es dificultoso y molesto el caminar tres días a la semana, cuatro o cinco leguas."[237] El cura atestiguaba haber reconocido el terreno destinado a su construcción e instaba al obispo a que amonestase a los indios a juntarse "todos para fabricar dicha capilla con toda anticipación para que no les embarace las aguas. Y tengan la iglesia acabada para la cuaresma que así cumplirán todos con el precepto anual sin embarazo." Junto al criterio demográfico para incorporar una nueva capilla, el párroco demuestra su conocimiento de la geografía local y su interés por la inserción de la comunidad en los ciclos rituales de la doctrina. Cáceres describía a los pobladores de Socoroma, Caquena y Putre que se querellaban en su contra, de ser "incorregibles y casi bárbaros", sublevados contra él porque "en cumplimiento y descargo de su conciencia he hecho toda la oposición que he podido a sus vicios y perversas costumbres". Desde la perspectiva de la iglesia, es factible que la institucionalización de una capilla en el sector haya buscado no sólo la atención sacramental de la población periférica, sino también un modo de controlar formas de religiosidad heterodoxa (Leal Landeros 2019, 72).

[235] AOO, LFC1, 25v.

[236] AAA, Arica – Codpa. *Auto proveído por el Ilustrísimo señor obispo Cavero…*, 1739.

[237] AAA, Belén – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa el lic. Joaquin Xavier Porto Carrero…*, 1748. Las restantes citas del párrafo son de la misma fuente.

El interés por reorganizar el territorio virreinal para ejercer mayor control sobre la población y las instituciones cambió su foco desde un criterio demográfico hacia uno geográfico.[238] Así, el arzobispo de La Plata Gregorio de Molleda y Clerque, en la década de 1750, reconoció la necesidad de contar con un mayor número de capillas y viceparroquias debido a "las distancias, los ríos, las crecidas lluvias en tiempo de aguas, y la natural repugnancia de los indios a instruirse en los Misterios necesarios para salvarse, por cuya enseñanza es imponderable la fatiga de los Doctrineros, como también porque asistan a misa y doctrina y cumplan con los preceptos anuales de la iglesia" (Castro Flores 2021, 398).[239] Las reformas de Carlos III (1759-1788) fortalecieron esta impronta, impulsando una importante proliferación de nuevos anexos, con el aval de varias cédulas reales que historiográficamente se insertan en las llamadas reformas borbónicas.[240] La más importante de estas cédulas, por sus repercusiones, fue aquella emitida el 1º de junio de 1765. Allí se estipulaba que se "proveyesen de idóneos sacerdotes seculares o regulares los pueblos que a mayor distancia de cuatro leguas del que fuese cabecera careciese de este tan preciso auxilio" (Balmaseda 1819, 685).[241] La cédula exigía a todas las diócesis eclesiásticas el envío de información sobre los curatos y congruas de los sacerdotes al Consejo de Indias para dirimir al respecto (Ibid., 686).

La iglesia católica respondió a las reales cédulas conduciendo visitas destinadas a conocer mejor la realidad territorial de las doctrinas. El Sínodo de La Plata, de 1772-1773, señaló la dificultad de "reducir a muchas familias a parroquias, vice parroquias y otras capillas, por ser sus estancias y moradas muy remotas de ellas" (Argandoña 1854, 159). Alineándose con la corte, el sínodo resolvió crear nuevas reducciones, todas con sus iglesias "sin embargo de ser pocos los indios que las habiten, y aún estando apartadas de las parroquias" (Ibídem.).[242] El criterio demográfico para la formación de nuevos pueblos, como se puede observar, fue subsumido al criterio geográfico:

> *…siempre que nuestros Curas considerasen precisa la erección de Vice parroquia o capilla pública dentro de los límites de sus doctrinas, ya por la distancia a la parroquia, ya por la fragosidad de los caminos, la atraviesa de un río caudaloso u otro embarazo semejante para poder cumplir como deben con las obligaciones de su cargo, recibirán información de esos impedimentos o de las ventajas y utilidades, que resultan en beneficio de sus feligreses, con testigos fidedignos y prácticos del lugar...* (Argandoña 1854, 405-6)[243]

En efecto, la proliferación de anexos se exacerbó en la década de 1770, promulgadas no sólo por la iglesia, sino por los propios habitantes (Saignes 1999, 102). Se observa en la cita anterior la consideración por los informantes de las localidades. Esto condujo en algunos casos a la recuperación de territorios abandonados en los primeros tiempos de la administración hispana, así como también a la creación de nuevas rivalidades entre las autoridades étnicas de las viejas y nuevas reducciones, pues "they all meant to preserve their control over the hinterland." (Ibídem). En muchos casos se puede comprobar una relación entre los nuevos territorios incorporados y la organización social de los ayllus locales (Medinacelli 2012, 34). En este sentido, "las capillas muestran la riqueza y vitalidad de los procesos de poblamiento y organización social en el altiplano surandino." (Quisbert 2012, 105). Para

[238] Contrástese con el estudio de Morrone para la zona de Pacajes en los siglos XVI-XVII: "Los sistemas políticos premodernos manejaron una territorialidad flexible y permeable, cercanos a un modelo de Estado jurisdiccional, organización política jerarquizada en torno a redes de alianzas en constante negociación, basado más en la administración de personas que en el control efectivo de un área geográfica estrictamente delimitada (Ramírez, 2005: 32)." (2015b, 95). La referencia citada por el autor es a S. E. Ramírez, *To Feed and Be Fed. The cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford: Stanford University Press.

[239] Castro Flores cita el documento ABNB EC 1756, 85, *Autos seguidos para la composición de las capillas y vice parroquias de este arzobispado de La Plata*, f. 18.

[240] Los antecedentes de estas políticas ya estaban en las disposiciones del Concilio de Trento. Buscando mayor cercanía de los curas con los feligreses, se promovía la creación de nuevas jurisdicciones eclesiásticas, en las que pudiesen residir y atender a un número manejable de población (Ramos 2015, 232).

[241] Se seguía en esto una cédula anterior, del 18 de octubre de 1764, pero la de 1765 tuvo mayor efecto.

[242] Libro I, Título VIII, *De Officio Rectoris*, Cap. 14. El capítulo hace mención expresa de que responde a las cédulas reales del 18 de octubre de 1764 y 1 de junio de 1765.

[243] Libro III, Título IX, *De Relijiosis Domibus*, Cap. 1°

este periodo, parece haber sido escasa la resistencia de la población indígena a la instauración de nuevos anexos, pese a que reproducían el modelo de las reducciones toledanas (Castro Flores 2021, 398). Más bien, en una buena cantidad de casos, los pobladores mismos impulsaron la construcción de capillas y la formalización de anexos, aunque a menudo dichas construcciones no eran consideradas aptas para los rituales católicos (Ramos 2016, 55). En la institucionalización de estos espacios, jugó un rol especial la capacidad de los locales de negociar con las autoridades eclesiásticas y con las propias élites de las cabeceras, que en ocasiones estaban más interesadas en reducir a la gente de los anexos a sus pueblos que en favorecer la independencia administrativa y ritual de esas localidades (Ibídem).[244] Algunos curas favorecieron el interés de los anexos, incentivados posiblemente por los beneficios económicos de cada capilla en obvenciones y limosnas por sus correspondientes fiestas, así como también por constituir una parte valiosa en las hojas de méritos que podían favorecer sus carreras eclesiásticas. Inostroza evalúa bajo esta mirada la gestión de Mariano Pacheco y su ahínco en las obras materiales de la Doctrina de Belén, señalando que la construcción de iglesias e inversión en sus ornamentos, junto con sus intentos por apaciguar la rebelión indígena de 1780 en la zona, contribuyeron a su posterior ascenso eclesiástico en las catedrales del Cuzco y de La Paz (2019, 207).

Más resistencia provino de parte de los curas. Por un lado, continuaba la desconfianza en las zonas periféricas y la otorgación de licencias de capillas exigía la presencia sacerdotal que controlase las prácticas religiosas locales, lo que sin duda dificultaba la labor doctrinaria dadas las grandes distancias y compleja geografía andina.[245] No cabe duda, por ende, que muchas capillas hayan ofrecido un espacio para la conservación de rituales tradicionales y la prácticas de fiestas católicas un tanto esquivas a la norma eclesiástica, como borracheras o, de acuerdo al testimonio de un cura de Totora a fines del siglo XIX, el ofrecimiento de "libaciones en la puerta de dicha capilla, echando sangre, licores y otras cosas a las paredes".[246] A las afueras del caserío de San Bartolomé, situado en la falla de Corque, se erige una pequeña capilla sobre un monte (fig. 4.1). Pablo Quisbert señala que la ubicación de la capilla y la devoción específica por san Bartolomé, son huellas del culto prehispánico y colonial al monte como *wak'a*.[247] Para acceder a la capilla, se debe caminar cerca de un kilómetro desde la plaza del poblado, en la que no hay templo, y luego subir un centenar de escalones. Allí celebran la fiesta de san Bartolomé al interior de la capilla, para luego bailar al son de los *sikuris* (zampoñas) entre las ruinas de lo que parece haber sido el antiguo pueblo, oculto detrás de peñascos. La comunidad recibe acogedoramente a quienes llegan a su fiesta, aunque con recelo en mostrar su iglesia, a la que no me permitieron acceder. Registros históricos de la fiesta de san Bartolomé se encuentran en los libros parroquiales de Corque desde 1766, aunque es posible que la fiesta se concentrase en la cabecera, exigiendo a los devotos su traslado desde la capilla rural.

Otro motivo de resistencia ante la creación de nuevos anexos fue el económico. Para la Real Audiencia de La Plata, la gran cantidad de capillas públicas, cerca de 299 según calculaba su presidente hacia 1750, estaban exentas de pagos, pese a requerir gastos de parte del erario real (Castro Flores 2021, 397). El arzobispo de entonces defendió ante la Audiencia "que la erección de capillas y viceparroquias era privativa de su jurisdicción." (Ibid., 398). La cédula real de 1765 señalaba que se debía preferir "en esta división y cómoda distribución de parroquianos su bien espiritual al interés de los curas" (Balmaseda 1819, 687), aludiendo a las repercusiones económicas que tenía el proyecto para los párrocos. Aunque trataré este tema con mayor detalle en el capítulo 5, cabe explicar aquí que la congrua de los párrocos era un criterio que se tomaba en consideración a la hora de dividir curatos, pues los tenientes y ayudantes debían ser financiados con las propias rentas de los curatos, contribuyendo la Real Hacienda en lo que faltase (Balmaseda 1819, 685). El párroco de la doctrina de Codpa contaba con un sínodo real de 1.280 pesos anuales, haciéndose cargo de dieciséis pueblos anexos además de la cabecera. El tamaño del curato debe haber sido uno de los principales criterios para su división en dos en 1777, dejando a cada sacerdote con una asignación por sínodo de 640 pesos

[244] Celestino y Meyers comentan la carrera que había entre pueblos por construir sus iglesias y ganar con ello el rol de la cabecera parroquial (1981, 106).
[245] Considérese la gran cantidad de litigios contra curas que no residían en sus doctrinas.
[246] ABAS, Capillas-Oratorios, Leg. 1, f. 1.
[247] Comunicación personal, noviembre de 2017.

anuales. Una cédula real del 8 de febrero de 1780 hizo eco de la resistencia de los curas a la ejecución de los nuevos planes de curatos, remarcando que la Real Hacienda podía contribuir a los gastos en caso de ser necesario (Ibídem).

Cierro esta introducción con un modelo tentativo de la institucionalización eclesiástica en la zona. La materialización de las devociones locales – mediante licencias de cofradía, adquisición de imágenes, edificación de capillas y difusión de relatos de milagros –, facilitó una formalización de los anexos que se concretó en las fiestas patronales y las visitas esporádicas del párroco. A menudo este proceso era producto de peticiones legales y litigios judiciales. Su éxito conllevaba la inclusión del pueblo en la numeración de tributarios, la creación de cabildos locales y la protección legal de la localidad y sus tierras, al menos en teoría. Describo algunos aspectos generales de este modelo.

En primer lugar, la adquisición de una imagen religiosa por parte de la parroquia que permitía configurar una identidad grupal, ya fuese de un ayllu o una cofradía (Mills 2007, 504). Los relatos orales consignan leyendas de aparición de vírgenes y santos, o el carácter milagroso de las imágenes de bulto. Un ejemplo temprano, según un documento fragmentario de 1615, es la aparición milagrosa de la Virgen de Copacabana a una niña pastora en las cercanías de Turco, tras lo cual se dio orden eclesiástica de formar "una capilla decente y espaciosa en el lugar" (Quisbert 2012, 99).[248] Varios ejemplos de las doctrinas de Carangas corroboran la difusión de estas leyendas en la época, como la "milagrosa imagen de Copacabana" que dio origen al Santuario de Copacabana de Andamarca.[249] Hoy se escuchan leyendas de milagros y de apariciones en todas las localidades, siendo especialmente comunes los relatos de vírgenes hermanas o santos hermanos que dieron origen a distintos pueblos, generando entre ellos una relación de parentesco que se consolidaba en los rituales y fiestas.[250] Cabe señalar que en la España del siglo XVI, también los milagros de santos y vírgenes fueron causales para la edificación de capillas, distinguiendo los lugares de los santuarios como locaciones específicamente sagradas (Christian 1981, 75). En la difusión de leyendas estaba el interés por convencer a las autoridades de otorgar las licencias a los nuevos santuarios, por lo que solían tener rasgos dramáticos que facilitasen la persuasión (Ibid., 81).

La construcción de una capilla para la imagen sería muchas veces el siguiente paso, ya que la existencia previa de una imagen de bulto facilitaba recolectar limosnas para la edificación. Aunque las primeras iglesias parroquiales debían ser financiadas en partes iguales por las comunidades, los encomenderos y el rey, las capillas de las estancias fueron financiadas principalmente por las comunidades interesadas, negociando en ocasiones un aporte de la fábrica parroquial con el cura. Los aportes indígenas eran tanto en mano de obra, como en limosnas. Las capillas tenían prohibido funcionar sin licencia, por lo que el siguiente paso era su solicitud al arzobispado. Siguiendo los bien documentados ejemplos decimonónicos de Curahuara de Carangas, se observa que una vez construido el templo, aunque le faltase torre y cementerio, el cura solicitaba la licencia en nombre de los devotos locales, mientras ellos pagaban los costos del documento. Estos montos se daban tanto por las licencias nuevas, como por su renovación, que era exigida cada diez años (Claros Arispe 2013, 168).[251] El cura, u otra autoridad eclesiástica, supervisaba el estado de las instalaciones y la posesión de los bienes mínimos para la celebración de la misa. Una vez obtenido el permiso, éste "se colocaba

[248] Quisbert cita un documento reproducido en los anexos documentales Gilbert Pauwels, *Dorpen en Gemeenschappen in de Andes: Socio-culturele Veranderingen Bij Boliviaanse Aymara*, 1983, 697.

[249] AOO, LFA, f. 19.

[250] En el ejemplo de Culta, arriba descrito, la leyenda de origen del pueblo cuenta que un niño pastor vio la aparición de santa Bárbara junto a su hermana, Nuestra Señora de Belén. La santa quedó congelada en el lugar donde fue vista, muy cerca del pueblo de Culta, mientras que la virgen continuó hasta Tinquipaya (Abercrombie 1998, 272). Gabriela Behoteguy (2013) vincula los relatos de vírgenes hermanas con las *paqarinas* prehispánicas, lugares de origen mítico. Las hermanas salían de un territorio sagrado para asentarse en los pueblos. Sus relaciones de parentesco articulan, así, los "cargos políticos" que adquirían las devociones en su rol de patronazgo. En el Departamento de La Paz, por ejemplo, muchas advocaciones marianas locales mantienen lazos de parentesco con la Virgen de Copacabana, dada la gran importancia del santuario lacustre y su vinculación con el elemento acuático tan necesario para los pueblos del altiplano.

[251] En el siglo XIX las licencias y sus renovaciones costaban 10 Bolivianos. En el libro de fábrica de Andamarca, hay una referencia a las licencias de la Capilla de Santa Bárbara, ubicada en la propia cabecera, que llevan un costo de doce pesos, la mitad de los cuales los financió el cura sin cargar la suma a la fábrica parroquial.

en una tablilla que se colgaba en una de las paredes de la capilla, para que el párroco o Visitador lo verificara." (Ibid., 162).[252] En la práctica, sin embargo, muchas veces la feligresía tenía operativas sus capillas previo a contar con la autorización expresa, aunque la obtención de las licencias les otorgaba autonomía ritual. De todos modos, en el altiplano se encuentran numerosas capillas de escala reducida construidas en las estancias por iniciativas particulares, que más que conformar recintos eclesiásticos institucionalizdos, formaron parte de la cristianización del paisaje. Fuera del atrio de San José de Anco Cala una capilla imita en miniatura el templo principal. Mesa y Gisbert dicen sobre aquella que "Nos encontramos frente a un típico caso de degeneración de las formas, que lleva al máximo esa tendencia de los pueblos aimaras de reducir los espacios interiores al mínimo." (2002, 101) (fig. 4.2). Cabe señalar que muchos de estos ejemplares materializan aspectos simbólicos de las religiosidades locales, tanto en relación con el paisaje sagrado, como en su relación con las iglesias principales de los pueblos con las que pueden tener vínculos que las subjetivizan, como el caso de templos "casados" entre sí.[253]

Anexos en la Provincia de Carangas, perspectiva general

La institucionalización de capillas y anexos en la administración civil y eclesiástica tuvo un gran auge a fines del periodo colonial, continuando a lo largo del siglo XIX. Esto condujo a recuperar algunos asentamientos prehispánicos, pues la memoria de las localidades – fundación mítica, grupos de linajes, etc. – se materializaba en el paisaje inmóvil (Medinacelli 2010, 124). En Carangas había 147 asentamientos antes de las reducciones toledanas que concentraron a su población en diez pueblos (Riviere 1982, 45; Medinacelli 2010, 120). Zenón Bacarreza, en un informe sobre la región de principios del siglo XX, constató 147 capillas en el territorio (1910, 66), aunque estudios arqueológicos tendrán que confirmar si se tratan efectivamente de asentamientos prehispánicos.

Tabla 4.1. Doctrinas con sus viceparroquias y capillas en 1768.

Cabecera de Doctrina	Vice-parroquias	Capillas
Huachacalla	2 [Sabaya y Asiento de Espíritu Santo de Carangas]	5[254]
Andamarca	2 [Orinoca y Santuario de Belén]	-
Corquemarca	1 [San Miguel]	2[255]
Turco	-	2[256]
Totora	-	-
Curahuara	-	-
Huayllamarca	-	1[257]
Chuquicota	1 [Chuquichambi][258]	-

Fuente: AGI, CHARCAS 730, *Informes de los sínodos de los curas de Carangas*, 24 de septiembre de 1768 y 15 de octubre de 1768, fs. 49v-55 y 77-82r.

[252] Estos documentos eran también parte de la administración de los corregimientos, como se aprecia en el inventario de los documentos del corregidor de Carangas, Mateo Ibáñez del Arco, tras su muerte en manos de la sublevación indígena de Corque (ABNB, SGI-176, fs. 17v-20v). Sin embargo, no se conservan licencias de esa época para las iglesias de esta investigación, tan sólo licencias del siglo XX en el Archivo del Obispado de Oruro.

[253] Astrid Windus, comunicación personal. Es el caso de una versión en miniatura de la iglesia de Cosapa.

[254] Santa Ana de Chipaya, Santísima Trinidad de Negrillo, San Juan de la Ribera y el Asiento de Todos Santos. La quinta puede ser la capilla de Escara o la de Tica Belén, las cuales encontré documentadas desde la década de 1780 en los libros parroquiales, pero que parecen haber estado funcionando con anterioridad. Riviere identifica a Escara con la antigua estancia de Camacha, nombrada en la Visita de Garci Diez de San Miguel, en 1567 (1982, 44); mientras que la portada de la iglesia de Tica Belén está datada en 1718 (Schauer 2013, 138).

[255] Cala y Coro.

[256] Cosapa y Chillagua. Con su creación a principios del siglo XVII, la doctrina de Turco "heredó" estos dos anexos que pertenecían a la doctrina de Chuquicota (Quisbert 2012, 94).

[257] Llanquera.

[258] Chuquichambi ya aparece como anexo de Chuquicota en el instrumento de límites firmado en Totora el 4 de noviembre de 1612 (AHJC, Carpeta 1, Doc. 3, f. 52).

En 1768, las autoridades regionales de Carangas (el corregidor Manuel Antonio de Sigler y Barsena, el tesorero Pablo Gregorio de Castilla y el contador Juan Manuel de Güemes) elaboraron respectivos informes acerca de los sínodos y obvenciones que percibían los curas de las ocho doctrinas de la provincia. En el capítulo 5 analizo en detalle estos informes, para situar los conflictos y transformaciones que vivía entonces la institución eclesiástica, pero aquí ofrecen una fotografía de las jerarquías territoriales establecidas en ese entonces: ocho cabeceras de doctrina, seis viceparroquias y diez capillas reconocidas por la autoridad arzobispal (Tabla 4.1).

Tabla 4.2. Doctrinas de Carangas y sus anexos, informe del Arzobispado de La Plata, 1775.

Doctrina	Anexos*	Distancia (leguas)	Comentarios
Carangas	Viceparroquia 1 [Sabaya]	6	*Cura con un ayudante en la capital y otro en Guachacalla. Parecía preciso que en Sabaya resida otro para la Viceparroquia de sus anejos.*
	Viceparroquia 2 [Huachacalla]	12	
	Anexo 1	5	
	Anexo 2	9	
	Anexo 3	10	
	Anexo 4	12	
	Anexo 5	-	
Andamarca	Viceparroquia [Orinoca]	7	*Cura con su ayudante en la capital. Parecía necesario se pusiese otro en la Viceparroquia.*
	Anexo 1	4	
	Anexo 2	2	
Corquemarca	Viceparroquia [San Miguel]	12	*Párroco y dos ayudantes residentes en la matriz. Parecía necesario se pusiese uno en la Viceparroquia y otro en el anejo de Cala.*
	Anexo 1	9	
	Anexo 2	10	
	"Capilla en paraje de Caripaya"	6	
Chuquicota	Viceparroquia [Chuquichambi]	6	*Párroco y tenientes que se conceptuaban bastantes para su reducción.*
	"Capilla en el lugar de Hondavi"	3	
Huayllamarca	Viceparroquia [Llanquera]	8	*Un cura y un ayudante. Parecía preciso otro en la Viceparroquia.*
	Capilla	10	
Totora	Capilla	3	*Un cura coadjuntor en la capilla. Parecía necesario poner ayudante.*
Curahuara	-	-	*El pueblo de Curaguara sin anejo ni capilla, y eran bastantes el cura y su ayudante.*
Turco	Viceparroquia [Cosapa]	16	Cura y ayudante en la matriz, *siendo necesario poner otro en la Viceparroquia*.
	Anexo 1	6	
	Anexo 2	14	

Fuente: AGI, CHARCAS 730, *Testimonio de los autos obrados en virtud de la Real Cédula de 1 de junio de 1765*, La Plata, 4 de junio de 1775, (fs. 20r-20v).
*El documento no incluye los topónimos de viceparroquias y anexos: entre corchetes van aquellos verificados.

Un informe emitido por el Arzobispado de La Plata, pocos años después, muestra que los estatutos administrativos tenían cierta flexibilidad, dependiendo de la autoridad y el objetivo de cada registro. Asimismo, permite apreciar transformaciones en el breve periodo de siete años, evidenciando el aumento de anexos que tomaba fuerza por esos años (Tabla 4.2). Los pueblos de cabecera siguen siendo ocho, con el único cambio siendo la preeminencia del Asiento de Carangas por sobre el de Huachacalla. La rivalidad entre ambos poblados será tratada en otra sección de este capítulo, pero cabe adscribir este cambio al lugar de habitación que escogieron los párrocos en ejercicio en cada momento.[259] Dos de las capillas registradas en 1768 pasaron a ser consideradas

[259] El cura Andrés Encalada y Torres, quien estuvo a cargo de la doctrina entre 1765 y 1769, optó por residir en el pueblo indígena de Huachacalla, tal vez reflejando la vocación que expresa en su relación de méritos (Penry 2019, 192, 255). Su sucesor, Lorenzo de Hereño y Araos, residió durante su ejercicio del cargo en el Asiento de Carangas (entre 1770 y 1775), y las acusaciones en su contra por la feligresía indígena, por cobros excesivos y malos tratos, reflejan su desinterés por la doctrina. Trato este caso en profundidad en los capítulos 9 y 10.

como viceparroquias (Cosapa, de la doctrina de Turco, y Llanquera, de la de Huayllamarca), mientras que una de las viceparroquias de Andamarca parece haber perdido ese estatuto. Es más factible, no obstante, que no lo haya tenido en primer lugar, pues aunque los informantes de 1768 eran las autoridades provinciales con conocimiento directo de la región, no eran representantes de la institución eclesiástica que establecía esta nomenclatura. Así, las que aquellos denominan "capillas" pasan a estar diferenciadas en el informe arzobispal, distinguiéndose los "anexos" de las "capillas" y poniendo en evidencia dos etapas en el proceso de institucionalización de los pueblos. Son once los pueblos que entran en la categoría de anexos en 1775, mientras que cuatro constituyen sólo "capillas", sumando en total treinta poblados oficiales (compárese con la suma de dieciséis, en el informe de 1768). El testimonio aporta también información sobre las distancias, pues se elaboró en respuesta a la Real Cédula de 1765, que exigía la presencia de sacerdotes cada cuatro leguas. Estos datos permiten poner en escala los tamaños de las doctrinas. Así, las de Carangas y Corquemarca resultan ser las mayores, mientras que las de Totora y Curahuara las más pequeñas. Cabe recordar que estas dos, junto con la de Huayllamarca, formaron inicialmente un repartimiento en conjunto, categoría que se conservó en algunos empadronamientos hasta el siglo XVIII.

Tabla 4.3. Capillas en la Provincia de Carangas, 1910.

Parroquias	**Viceparroquias**	**Iglesias**	**Capillas**
Corque		1	26
Chuquicota		1	7
	Chuquichambi	1	3
Huayllamarca		1	15
	Llanquera	1	9
Turco		2	11
	Cosapa	1	1
Totora		3	32
Curahuara		1	22
	Sajama	1	-
Huachacalla		1	12
Sabaya		1	2
Carangas		1	2
Andamarca		1	5
	Orinoca	1	-
Totales		**18**	**147**

Fuente: Bacarreza 1910, 66.

A lo largo del siguiente siglo, se transformó considerablemente esta "fotografía" de la administración eclesiástica. A continuación analizo un par de ejemplos de la doctrina de Totora, basándome en documentación de solicitudes de licencias, para luego profundizar en los casos de Andamarca y Curahuara de Carangas, la cual pasó de ser parroquia "sin anejo ni capilla", según constata el informe de 1775, a conformar uno de los territorios más prolíficos de capillas a principios del siglo XX, junto con Totora y Corque (Bacarreza 1919, 66) (Tabla 4.3).

Entre 1768 y 1775, la doctrina de Totora vio la incorporación de una capilla en su administración territorial, situada a tres leguas de la cabecera (ver Tabla 4.2). El informe no nombra dicha capilla, pero una solicitud de licencia de 1787 brinda luces sobre su proceso de institucionalización. Aunque esta solicitud podría remitir a la misma capilla, es más probable que sea una nueva incorporación a la administración parroquial, que llegó a contar con 32 territorios anexos a principios del siglo XX. El documento representa, de todas maneras, el éxito de estos procesos en la doctrina. El párroco en ejercicio fue quien elevó la solicitud de licencia para una capilla en la Estancia de *Sicllachuru*,[260] "distante de la Parroquia más de tres leguas en mi Beneficio".[261] Según describe, los

[260] No hallé el topónimo en otras fuentes.

[261] ABAS, Capillas-Oratorios, Leg. 1, folio suelto. Las siguientes citas del párrafo son todas de este documento. Agradezco a Nicolás Brochhagen la facilitación de este documento.

indios de “fervorosa devoción” habían construido allí una capilla dedicada a Jesucristo crucificado y le solicitaban al cura su servicio eclesiástico “porque hay mucha gente en aquella comarca que por la distancia muchas veces no oyen Misa.” En su carta, el cura se comprometía a poner el “adorno y decencia necesarios” para el culto, lo cual, junto a los argumentos de la devoción, la distancia y la cantidad de gente, motivó la respuesta positiva del Arzobispado.

La ausencia de una voz indígena directa obliga a mirar la documentación de forma crítica, considerando factible que las señales de cristianismo respondan a la mirada eclesiástica deseosa de encontrar devoción o bien de mostrar ante sus superiores que bajo su cargo la religiosidad del curato estaba bien guiada. Su perspectiva contrasta especialmente con los sucesos transcurridos en la localidad treinta años antes, en que los habitantes se rebelaron contra los excesivos cobros por las fiestas Corpus Christi y San Pedro, repercutiendo en la excomulgación de algunos de sus promotores, los cuatro hermanos García, que cumplían con cargos en el cabildo y cofradías (Penry 2019, 112). Según los testigos del suceso, los indígenas se negaron a celebrar las fiestas “porque Dios solamente estaba en el Cielo, y que en la Iglesia no había más que unos Santos de palo y que aun el Señor, que él les decía que era Señor Sacramentado, no era Señor, sino un pedazo de vidrio, con la hostia que había hecho el sacristán.”[262] Una investigación del caso dio cuenta de que en la estancia de Callanca, a una legua de Totora, se reunía un grupo de habitantes (entre ellos, los hermanos García) a practicar rituales de curación, nombrados *mama usu*, o “gran enfermedad”, que consistían en el consumo de brebajes embriagantes por medio de los cuales se ponían en comunicación con la virgen o los santos (Castro Flores 2021, 334 y ss.). Lo que el caso exhibe, es la convergencia entre rituales de índole “chamánica” y las creencias cristianas de los “indios de fervorosa devoción”, concebidas por algunos curas como evidencias de barbarie e idolatría, mientras que otros párrocos optaron por apoyar la extensión de la red de capillas parroquiales como parte de su oficio.

Otra licencia de capilla, solicitada casi cien años después por otro párroco de Totora, ofrece pistas al respecto. El cura pedía renovar las licencias para celebrar y administrar los sacramentos de la “antigua” capilla del Crucero, que estaba dedicada a la Virgen de Dolores y la Exaltación de la Cruz y que pertenecía a la “tribu llamada Tatasapana”.[263] Las licencias de capilla estaban perdidas al momento de la solicitud decimonónica, pero el verdadero objetivo de renovar el control institucional de la iglesia era limitar los ritos supersticiosos que se llevaban a cabo en ella. Leemos en la carta del cura, fechada el 1° de julio de 1878: “Suplico a S.S. Ilma., que en dichas licencias, se les advierta a los indígenas, que en sus fiestas no hagan libaciones en la puerta de dicha capilla, echando sangre, licores y otras cosas a las paredes de la mencionada capilla, que oigan misas y que no hagan fiestas paganas como las Furias mitológicas, transidas de alcohol, aptas para cometer toda clase de pecados y maldades.” El cura prosigue que de no remitírsele las licencias, “sería autorizar los vicios y supersticiones de estos naturales, que por estar distantes de la capital no se reforman, no hacen caso las amonestaciones del que suscribe.” La respuesta del arzobispado es que para otorgar dicha renovación de la licencia, el cura debe conseguir que los pobladores prometan dejar tales abusiones y supersticiones. Nueve principales del ayllu Tatasapana acudieron a la casa parroquial el día 6 de septiembre para firmar su compromiso con asistir al sacrificio de la misa en las fiestas del Crucero y abstenerse “del vicio de la borrachera, especialmente el tomar licor o alcohol o chicha en la puerta de la capilla”. Fueron informados en aimara acerca del contenido del documento, mientras testigos letrados firmaron por ellos y “los demás de la comunidad.” Un año después, el arzobispo aprobaba la expedición de la licencia. El ejemplo presenta, por una parte, la continuada percepción del espacio periférico de las parroquias como lugares de prácticas idolátricas o heterodoxas, pero por otra, también muestra que ya desde el siglo XVIII la iglesia optaba por un cambio de estrategia, institucionalizando esos territorios y abarcando así con mayor certeza su control.

[262] ABNB EC 1758, 136, f. 4r (citado en Penry 2019, 240 y en Castro Flores 2021, 331).

[263] ABAS, Capillas-Oratorios, Leg. 1, f. 1r. El ayllu Tatasapana, de la parcialidad de Urinsaya, se encuentra documentado dese el siglo XVII. Las demás citas del párrafo corresponden a este documento.

Nuevos anexos en Andamarca, 1768-1807

Los anexos de la doctrina de Andamarca se fueron institucionalizando a fines del periodo colonial, aunque cada uno respondió a distintas lógicas. Entre 1768 y 1775 la administración parroquial había aumentado en un anexo, haciendo eco de las nuevas disposiciones reales y eclesiásticas. En 1775, la parroquia se conformaba por una cabecera en la iglesia de Santiago de Andamarca,[264] una vice-parroquia, Orinoca,[265] y dos anexos, el Santuario de Belén de Andamarca y la Capilla de Nuestra Señora de la Candelaria (o de la Purificación) de Antapata – llamada en otras fuentes Machacamarca. En el inventario con el que el cura Manuel de Valenzuela inició su gestión allí, en 1779, la capilla de Antapata se presentaba con lo mínimo para el culto: sus puertas con chapa y llave, su torre con dos campanas, dos altares, "un retablito de cardones y costales muy curioso con sus perfiles de oro", tres imágenes de bulto, un organito, un crucifijo, una casulla de brocato blanco y un incensario de plata con su naveta y cadena.[266] La adquisición de otros textiles litúrgicos para Antapata en los siguientes años sugiere que la capilla era de reciente formalización. Dicho inventario menciona, además, una pequeña capilla dedicada a Santa Bárbara, ubicada en la misma cabecera.

El libro de fábrica de Santiago de Andamarca (1779-1844), exhibe el proceso de incorporación de tres nuevos anexos entre 1781 y 1807. Un informe parroquial de 1856 menciona un total de ocho iglesias "con la Iglesia Matriz, bien aseadas y paramentadas".[267] Aunque no desglosa sus nombres, es de suponer que una de ellas constituía una anexión reciente, posterior a los registros del libro parroquial. Un recuadro de 1887 pone en evidencia que el proceso de anexión continuó en el siglo, asociando nueve territorios a la parroquia (Tabla 4.4).[268] Este recuadro es sumamente interesante, pues vincula algunos de los anexos con la organización local de los cuatro ayllus registrados en las revisitas coloniales: Collana y Parcomarca de la parcialidad de Anansaya, y Guanapa y Yuruna de la de Urinsaya. Cabe señalar que en los libros parroquiales, entre los años de 1780 y 1810 aparecen menciones esporádicas a un "ayllu Pintaro", así como varias entradas vinculadas a un "ayllu Pocorcollo", que no se encuentra en las numeraciones de tributarios.[269] En 1910 eran cinco los ayllus asociados a Andamarca: Collana-Phintaro, Collana-Belén, Pampaparco (Parcomarca, seguramente), Guanapa y Yuruma (Bacarreza 1910, 57). Podemos concluir que el espacio de la cabecera, con la iglesia de Santiago y capilla de santa Bárbara concentraba a todos los ayllus del territorio; mientras que los anexos se correspondían con la organización social interna. El primer anexo, el Santuario de Belén, era territorio Collana, según se confirma en los libros parroquiales de bautizos, matrimonios y entierros, en los que se encuentra el nexo específico entre el ayllu Collana y Belén (no explicitado en el recuadro de 1887). El anexo de Antapata (formalizado antes de 1775) y el de Chullunquiani (formalizado en 1785) dan cuenta, probablemente, del creciente peso político y económico que por esos años tenía el ayllu de Guanapa, ayllu con una importante cantidad de agregados forasteros, que para la revisita de 1783 era el con mayor cantidad de tributarios.[270] Cabe señalar que tanto Belén como la estancia de Chullunquiani parecen haber sido lugares de descanso importantes en el Camino Real que conectaba a Potosí con el Puerto de Arica (López Beltrán 2015, 59). La incorporación oficial del Santuario de Copacabana en 1791, posiciona en la administración eclesiástica al ayllu Parcomarca;[271] y la de Rosapata, en 1807, al ayllu Yuruna. Las capillas de Pintaro y Chuchulaya no son mencionadas en el libro de fábrica. Los libros parroquiales, particularmente en los detallados registros de Manuel de Valenzuela (1779-1786), incluyen una gran variedad de toponimia que permite vincular algunas estancias con sus ayllus. Aunque es necesario un estudio pormenorizado de esta

[264] Su portada barroca ha sido datada a principios del siglo XVIII (De Mesa y Gisbert 2002, 107).
[265] Fue uno de los primeros repartimientos de tierras de la zona, consolidado como reducción de indios en 1575 y adscrito desde entonces a la parroquia de Andamarca.
[266] AOO, LFA, fs. 2-3v.
[267] ABAS, AA 37 Parroquias, Carpeta 4, Andamarca. *Informe*, 3 de agosto de 1856.
[268] ABAS, AA 37, Parroquias, Carpeta 4, Andamarca. *Curato de primera clase*, 21 de abril de 1887.
[269] Consulté algunos de los libros parroquiales digitalizados por Family Search (FS): Bautismos 1791-1835, Defunciones 1781-1867 y Matrimonios 1780-1869.
[270] AGNA, Numeración de 1783. Guanapa tenía 104 tributarios, Yuruna 42, Collana 78 y Parcomarca 37.
[271] El pueblo se conoce actualmente como Copacabana de Andamarca, pero también como Copacabana de Parkomarka, y sus habitantes son miembros del ayllu homónimo.

documentación, se puede confirmar, por ejemplo, el nexo entre la estancia de Pintaro con el ayllu Collana, pese a no ser considerada capilla formal. Posiblemente ésta fue la capilla incorporada entre 1844 y 1856, dada su presencia en los libros parroquiales. De Chuchulaya, por el contrario, no hallé ningún registro.

Tabla 4.4. "Curato de Primera Clase". Anexos de Andamarca, 1887.

Santiago de Andamarca	-
Vice-parroquia de Orinoca	-
Anexo 1. Belén	-
Anexo 2. Pintaro	Del *aillo* Collana
Anexo 3. Antapata	Del *aillo* Guanapa
Anexo 4. Chullunquiani	
Anexo 5. Chuchulaya	
Anexo 6. Rosapata	De Yuruna
Anexo 7. Copacabana	De Parcomarca
Anexo de la vice-parroquia: Maramara	Del *aillo* Collana

Fuente: ABAS, AA 37, Parroquias, Carpeta 4, Andamarca, 21 de abril de 1887.

Ahora bien, ante la escasa conservación de licencias de capillas, ¿qué información ofrece el libro de fábrica de Andamarca para comprender su proceso de institucionalización? La respuesta tiene que ver con las transacciones económicas, pues los territorios se formalizaban con la celebración de sus fiestas patronales y, por ende, con la contribución de limosnas de parte de los alféreces de turno. Analizo aquí los tres ejemplos presentes en el libro de fábrica. En los registros de 1781, aparece una primera mención a Chullunquiani, con un gasto de veinte pesos otorgados a "don Diego Lopes indio devoto de la Sma. Virgen de Chullunquiani para la ayuda y construcción de la nueva capilla de dicho Chullunquiani".[272] Durante tres años el devoto recibió este monto, aunque el libro no ofrece más detalles sobre la edificación del templo. Sin duda lo construyeron los propios habitantes de la estancia, aprovechando el pequeño aporte brindado por la fábrica parroquial. En enero de 1785, aparecen por primera vez contribuciones asociadas: "En el nuevo anejo de Chullunquiani, empezaron los alféreces de Nuestra Señora en su día y en su octava a dar de limosnas cada uno a diez pesos y un alférez de renovación un peso." Un cuarto alférez, de Nuestro Amo, aportaba otros diez pesos. El total de treinta y un pesos en limosnas se incorporó a partir de ese año a los ingresos oficiales de la parroquia. A su vez, desde ese año se fijó una asignación anual de diez pesos a los cantores por las fiestas de dicha capilla, poniendo en evidencia la formalización ritual de la localidad en las dinámicas de la doctrina. Dichos cantores, como se verá en el capítulo 9, itineraban por los anexos para las fiestas.

En 1790, el libro de fábrica menciona por primera vez la "nueva iglesia de Copacabana", con el registro de 33 pesos gastados en "vestir la Milagrosa Imagen de Copacabana" y 27 pesos en "un frontal de tapiz blanco con sus andanas de franjas anchas del Cuzco".[273] Al año siguiente, se registraba el "nuevo anejo que se estrenó en este año llamado *Copacavana*", con el pago de diez pesos de limosna de cada uno de sus tres alféreces: el de Nuestra Señora de la Purificación, el de su octava y el de Nuestro Amo.[274] La ausencia de registros del proceso de construcción sugiere que el santuario habría sido edificado con anterioridad a este libro de fábrica, o bien que los gastos fueron completamente cubiertos por la comunidad de Parcomarca que parece haber promulgado su instalación en la estancia. Los gastos en la imagen y frontal permiten suponer la existencia previa del retablo mayor, mientras que una inscripción con el año de 1754 fue hallada en uno de los muros del crucero durante la restauración del templo (Rúa 2013). Tanto la finalización de las obras de construcción, como el proceso de solicitud de licencia pueden haber demorado, por lo que es factible considerar que parte importante de la iglesia haya estado en pie, e incluso operativa, antes de estas nuevas dataciones aquí señaladas. De todos modos, el edificio no estaba del todo completo, y en 1791

[272] AOO, LFA, f. 8.
[273] AOO, LFA, f. 19.
[274] AOO, LFA, f. 19v. En el capítulo 10 explico con mayor detalle estos cargos.

entraron como gastos de fábrica elementos cruciales para la ritualidad católica: las puertas, el coro y la reja del presbiterio. El maestro carpintero recibió sesenta pesos por las obras, mientras que los materiales para las dos puertas (clavazón, mascarones de estaño y cinchones de fierro) costaron setenta pesos (fig. 4.3). Un inventario a finales del mismo año acreditaba la finalización de esas obras:

> *La nueva Iglesia de Copacabana que es de Bóveda. Trono de Nra. Sa. y la milagrosa Imagen con dos vestidos encajes y lo correspondiente. Las dos Puertas de dicha Iglesia con Mascarones y Cinchones de fierro, su coro de madera, cuatro chuses colorados, una Dalia de Tapis blanco y una Cruz de Guion.*[275]

La participación de la comunidad en la edificación del templo se reconoce en el desembolso de veintiséis pesos de la fábrica "para auxilio de la obra del nuevo Santuario de Copacabana", al igual que se había hecho para la capilla de Chullunquiani. Asimismo, se invirtieron cuatro pesos en una cruz de plata para ser usadas como guión que se dio "de ayuda a su oferente devota", nuevamente mantenida anónima en la fuente. Esta mujer debe haber usado dicho guión, o estandarte, probablemente el mismo inventariado, para recolectar limosnas destinadas al templo.[276] En 1798 el párroco Diego de Ondarza dejó mención, efectivamente, de haber recibido dos veces limosnas para Nuestra Señora de Copacabana, pero no detalló el monto en los cargos de fábrica por "haberse insumido la misma en la casa que me tienen hecha en dicho Santuario, con puerta, tumbadillo y todo".[277] Por ley los feligreses indígenas debían edificar casas para los curas anexadas a cada iglesia.[278] El inventario que da inicio al libro de fábrica es prolijo en la descripción de los enseres de la casa parroquial, haciendo mención de que el cura contaba con una casa con puerta en cada anexo.[279]

El libro de fábrica no remite a ninguna leyenda de origen del santuario, aunque hoy es habitual escucharla de voz de los comunarios de Parcomarca. Dicha leyenda cuenta de una caravana que conducía una carga de Potosí al Puerto de Arica y que se detuvo a descansar en el paraje. Sus mulas se murieron después de cazar una paloma, suceso que fue explicado por un *yatiri*[280] advirtiendo que el ave era mensajera de la Virgen de Copacabana, o la propia virgen en algunas versiones. Para remediar su error, los arrieros construyeron capillitas en los lugares en los que quedaron los rastros de sangre de la paloma moribunda y el santuario en el sitio donde cayó muerta. El libro de fábrica, en cambio, remite en primer lugar a una imagen de bulto descrita como milagrosa, para luego agregar informaciones materiales sobre el templo. Pocos años después de su formalización como anexo, todo su interior fue pintado con imágenes murales. Trato su conjunto pictórico en el capítulo 7, junto a las evidencias documentales que las permiten datar a principios del siglo XIX, pero comento aquí sucintamente una imagen de índole costumbrista situada cerca de la entrada (fig. 4.4). La parte de la izquierda ha sido interpretada como una representación de la leyenda de origen del templo, con un indio *yura* de Potosí conduciendo una mula cargada por el estribo (Medinacelli 2013, 93). El arriero potosino intenta movilizar a su animal, que aparentemente se congeló en el lugar. Animales que se paralizan en un lugar o que tenazmente retornan a él, son un lugar común en los relatos de milagros, así como las imágenes de vírgenes y santos que se quedan fijas en el lugar donde desean la construcción de sus santuarios (Christian 1981, 75). La pintura tiene faltantes significativos que impiden ahondar en esta explicación, pero parece representar alguna señal milagrosa que puede haber sido difundida en forma de leyenda, sin perduración en los relatos orales actuales. La imagen aledaña, a la derecha, representa una procesión de feligreses, con atuendos elegantes y llevando cruces e incensarios (Medinacelli 2013, 93). Dirigiéndose hacia el interior del templo, la procesión representada contribuye a conducir a los feligreses que ingresan a él después del "peregrinaje de la paloma herida" que cada 24 de enero recorre las capillas perimetrales para la fiesta patronal del pueblo (Rúa Landa 2013).

---

[275] AOO, LFA, f. 22.
[276] AOO, LFA, folio sin foliar, entre el 23v y el 24r.
[277] AOO, LFa, f. 28.
[278] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. 2, Ley XIX.
[279] AOO, LFA, f. 5.
[280] Especialista religioso y medicinal aimara.

En la década de 1790 se registra gran inversión en las fábricas de los anexos, posiblemente vinculada a la plata testamentaria legada a la parroquia por el cura Juan de la Cruz Serrano.[281] Las inversiones continúan con el arribo del cura Pedro José de Funes en 1804, quien estaría a cargo de la parroquia de Andamarca, con algunas interrupciones, hasta 1829. De Funes llevó a cabo en esos primeros años composiciones de la capilla de Santa Bárbara, en el pueblo de cabecera, y de la iglesia vice-parroquial de Orinoca, mientras que en el Santuario de Copacabana sus icónicas pinturas murales y cementerio, descrito por las investigaciones como una gran plaza doble.[282] El mismo año de la construcción del panteón, en 1806, se edificó gran parte de la iglesia de *Rosaspata* (actualmente Rosapata de Andamarca), a tan sólo siete kilómetros del Santuario de Copacabana. Casi diez años antes, en 1797, se había mandado confeccionar una imagen de la Virgen de *Rosaspata*, por veintitrés pesos y cinco reales, los que incluyeron su rostro, manos, bulto y niño Jesús. Un devoto de Corquemarca, nueva doctrina del entonces párroco Diego de Ondarza, quien registraba a la distancia estos gastos, aportó cuatro pesos para el rosario de plata de la imagen.[283] El libro no menciona devotos locales, por lo que la edificación de la iglesia puede haber sido especialmente promovida por los curas, o bien que los miembros del ayllu Yuruna, que habría sido la comunidad beneficiada por el nuevo anexo de acuerdo con el recuadro de 1887, hubiesen aprendido de las experiencias de formalización de Antapata, Chullunquiani y Copacabana, forjando una mayor alianza con el párroco y obteniendo mayor inversión parroquial. El libro detalla un gasto de cuarenta y tres pesos y un real en 1806 para la capilla que albergaría a la Virgen de *Rosaspata*: una carga de tablones, dos vigas, clavos y gonces, veinte *quesanas* para el techo,[284] un cesto y medio de coca para las obras y el pago de los albañiles y el carpintero a cargo de puertas y ventanas.[285] Al año siguiente se registraron otros cincuenta y seis pesos por madera de maguey y su conducción al lugar, cuarenta y seis pesos en materiales (*quesanas*, cardones, clavos, aldabas, bayeta para el tumbadillo, chapas para la puerta mayor y el sagrario, y pintura), además de once pesos en coca para los indios albañiles, doce pesos "por el trabajo y jornales de albañiles", veinticinco pesos para el "maestro carpintero por la hechura de depósito, mesa, frontal, portón y cuatro repisas", y treinta y nueve para el pintor.[286] Ese mismo año comienzan a aparecer sus fiestas en los registros: "diez pesos de una fiesta de Corpus de nuevo entable en la iglesia del Anexo de Rosaspata" y otros diez pesos por "otra igual del Rosario en la misma iglesia", mientras que cinco pesos por dicho anexo pasaron a formar parte del pago estable a los cantores.[287] En los siguientes años continuaron las inversiones en el anexo: en 1814, se fabricó su torre por cuarenta y seis pesos, y luego cuatro pesos y un real en coca, adobes y totoras para una cocina parroquial.[288] La suma total de 282 pesos muestra que la obra fue impulsada y realizada en buena parte por la fábrica parroquial, aunque los constructores de la comunidad se encuentran entre líneas, en el gastos en coca que se les daba por las obras y en el escaso registro de los adobes que forman la base de la construcción y que deben haber sido confeccionados en la propia estancia.

El esquema que se observa en la incorporación de estos nuevos anexos comienza por la adquisición de una imagen, en ocasiones declarada como milagrosa, y los devotos que promueven la devoción. Luego se edifica el templo con mano de obra local, a veces con el apoyo de la fábrica parroquial y la motivación del cura. No se conserva documentación relativa a las respectivas licencias eclesiásticas de estos anexos, pero los ejemplos arriba dados de la doctrina de Totora ofrecen una

[281] Fallecido en 1777, siendo párroco de Andamarca. Un cura posterior intenta recuperar alrededor de cuatrocientos pesos que dice haber sido legado por Serrano para la parroquia de Andamarca, pero sólo consiguió que la albacea y heredera, doña Francisca Serrano, pagase un conjunto de ornamentos para el cáliz (corporal, bolsa y paño), pero calcula que su importe no alcanzó los cien pesos (AOO, LFA, fs. 24-24v, 28v).

[282] Ver capítulo 7.

[283] AOO, LFA, f. 27.

[284] *Quesanas*: colchones gruesos hechos de totora (*Schoenoplectus californicus*). El techo cubierto de quesanas debe haber sido una realidad por bastante tiempo, puesto que un inventario de 1842 así lo señala. Sin embargo, la cubierta actual es de tejas.

[285] AOO, LFA, f. 39v.

[286] AOO, LFA, f. 40v.

[287] AOO, LFA, f. 40.

[288] AOO, LFA, fs. 49 y 51.

aproximación al respecto. Una vez obtenidas las licencias, comienza la actividad ritual formal del recinto, evidenciada en los registro por las limosnas de los alféreces y por gastos específicamente festivos, como el pago a los cantores. Finalmente, se continúan las obras de construcción, pues a menudo carecen estas iglesias de torre y cementerio cuando comienzan a operar.

Cabe agregar aquí que en Copacabana de Andamarca se narra una leyenda que conecta al pueblo con los de Rosapata (a 7 kilómetros de distancia) y Belén (a 57 kilómetros al oeste). Se dice que las vírgenes patronas de estos lugares (Copacabana, Rosario y Concepción) eran tres hermanas que viajaban juntas, pero que se separaron en un calvario detrás de la colina de Parcomarca, llegando cada una a la localidad de su patronazgo. Cada una de ellas propiciaba un ámbito específico: la Virgen de la Concepción se relacionaba con el ganado, la del Rosario con los minerales (por la producción de sal en esa zona) y la de Copacabana con los productos agrícolas.[289] Por este motivo, las tres vírgenes se visitan para sus respectivas fiestas (25 de febrero, 5 de octubre y 16 de diciembre), conducidas por los alféreces correspondientes del año.

Proliferación de capillas en Curahuara de Carangas, siglo XIX

Los pueblos de reducción centralizaron a los habitantes principalmente en lo que concernía a funciones administrativas y rituales (Medinacelli 2010, 128). Este carácter cohesionador es patente en la doctrina de Curahuara de Carangas hasta finales del siglo XVIII, cuando aún contaba con sólo el pueblo de cabecera, sin anexos ni capillas oficiales (ver tablas 4.1 y 4.2). Hacia 1775, era la única doctrina del corregimiento sin haber incorporado nuevos territorios, considerándose como suficiente un solo ayudante de cura. Sin embargo, como se ha ido analizando, sus habitantes estaban lejos de estar reducidos al centro poblacional como pareciera ilustrar el esquema administrativo.

A lo largo del siglo XIX la organización de la doctrina cambió drásticamente en la medida que proliferaron las peticiones para formalizar capillas anexas. La primera mención documental ubicada en este estudio acerca de un territorio asociado específicamente a Curahuara de Carangas está en la causa presentada en contra del cura Miguel de Vera, en 1782. En una carta del párroco al alcalde de *Sacama* [Sajama], Don Joseph Ramírez, le manda que "luego que llegue a dicho lugar" notifique a Don Pedro Ximénez, principal de Curahuara, que debe entregar sus dos nietas para el servicio del cura o pagar una alta multa.[290] La mención es escueta pero sugiere tanto la presencia de la élite indígena en la localidad de Sajama, como también la organización administrativa de un cabildo local. Una siguiente mención al lugar, esta vez como Estancia de *Sacama*, es en un expediente de 1792 que trata de un misterioso crimen: el cuerpo de la pastora María Mamani fue hallado allí sin heridas, tan sólo la uña descarnada del pulgar con una gota de sangre.[291] El caso queda sin resolver y ninguno de los testigos ofrece mayores pistas sobre el pueblo. La economía pastoril se hace manifiesta, pero nada se deduce sobre la organización eclesiástica o la iglesia de Nuestra Señora de la Natividad[292] que debe haber sido construida alrededor de ese mismo tiempo (fig. 4.5).

Medio siglo después, en 1847, el párroco solicita licencia para la celebración de misas en la iglesia del *anejo de Sacama*, la cual ha mandado agrandar y construir un nuevo altar mayor, habilitando "un templo capaz para que los fieles [en gran número] se presenten a la asistencia de los Divinos Misterios con comodidad".[293] Pocos años después Sajama era la Viceparroquia de una doctrina que contaba con seis otras capillas formalizadas como anexos (Quellhuiri, Tomarapi, Huchusuma, Rosapata, Hocsani y Galanta) más otras cuatro capillas concluidas y esperando su formalización

[289] Entrevista a Don Megdonio Mamani, alférez de turno de Copacabana de Andamarca, 25 de julio de 2013. Mamani indica que de la virgen de Copacabana "se le dice que tiene *tunari*, que es como se le dice al maíz, al grano, se produce acá y bien, hay también quínoa, haba, arveja y es de la Copacabana." (Mardones Bravo 2014, 70).

[290] ABNB, SGI-256, f. 25[24].

[291] AHJC, Carpeta 1, Doc. 55, 18 de diciembre de 1792.

[292] En la forma de la Virgen de Guadalupe.

[293] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. *Solicitud de licencia*, 5 de marzo de 1847, folio suelto. Agradezco a Gabriela Behoteguy el acceso a algunos documentos digitalizados de esta carpeta.

(Canta, Ancomarca, Romeropata y Tangani).[294] Todos sus edificios estaban en buen estado, sin duda de reciente construcción, pero ninguna tenía órgano ni ornamentos eclesiásticos (textiles) para su funcionamiento, con excepción de Sajama que contaba con la vestimenta adecuada, un atril de madera, e incluso un misal nuevo.[295] En ese lapso de tiempo la parroquia se había transformado profundamente, anticipando ya el constante aumento de capillas que tendría en el tiempo: dieciocho en 1885 (Claros Arispe 2012, 38)[296] y veintidós en 1910 (Bacarreza 1910, 66). Actualmente hay cerca de cincuenta capillas en la zona del Sajama, construidas en lugares con cerros y montículos de piedras, antiguas *wak'as* marcadas por los calvarios cristianos (Schauer 2013, 129). Sus vínculos estrechos con los hitos del paisaje sagrado y los *chullpares* que se salvaron de ser extirpados lo atestiguan, como por ejemplo, la relación de visibilidad de las iglesias cercanas al Sajama con las cumbres nevadas aledañas, o la ubicación de algunas capillas sobre los cerros, como la de la Virgen Candelaria de Rosapata (fig. 4.6). Por lo demás, la considerable presencia arqueológica Inca en la zona, especialmente por Sajama, da cuenta de la alianza que forjaron los Carangas con el imperio del Tahuantinsuyu, permitiéndoles ingresar por allí al altiplano central y avanzar desde el sur sobre los Pacajes, etnia rebelada contra el inca que habitaba la región contigua hacia el norte (Michel 2000, 21-22). Los Carangas fueron entonces favorecidos por el Inca con territorios en los valles de Cochabamba y Chuquisaca.

Claros Arispe estudió un conjunto de estas capillas con base en las licencias que ubicó en el Archivo y Biblioteca Arquidiocesano de Sucre. Señala que la mayoría fueron construidas en época republicana, sobre todo a partir de las décadas de 1840-1850,[297] y que fueron promovidas especialmente por los propios indígenas, cumpliendo los sacerdotes más bien un rol de mediación entre las localidades y el arzobispado (Claros Arispe 2013, 162) (Tabla 4.5). Cabe apreciar al respecto, las iniciativas de individuos devotos, las de principales que representaban a uno o más ayllus (por ejemplo, la Capilla de Chuquimarca), y las de familias (como la de Jesús de Cotasaya).

En carta del 2 de julio de 1853, el teniente de cura José Miguel Cabrera informaba:

> *…que el indígena Mariano Pacaje y demás indígenas del ayllo Jilauta Manasaya, de la parcialidad de Aransaya han construido una capilla deseando dar culto a María Santísima con la advocación de Nuestra Señora de las Nieves, en el punto o lugar llamado Jucsani [Hocsani], a las doce leguas de la Parroquia, y habiéndome apersonado allí, pasé de vista todo lo por menor: la Capilla tiene de longitud catorce varas y de latitud seis varas, y toda ella se halla bien construida, con todo lo necesario: como los feligreses de este lugar se ven privados muchas veces de cumplir con los preceptos de la Santa Madre Iglesia, ya por sus edades octogenarias, ya por la distancia, no dudo que S. S[eño]ría. Il[us]tr[ísi]ma. debe acudir al bien espiritual de estos fieles, concediendo la licencia para bendecir y celebrar en ella el Santo Oficio de la Misa.*[298]

---

[294] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. *Razón de los ingresos de Curahuara de Carangas*, 19 de febrero de 1856. Ver también Claros Arispe 2012, 37.

[295] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. *Informe estadístico de cuentas del cura propio de la parroquia de Curahuara de la Provincia de Carangas*, cura Manuel Mariano Alcocer, 22 de octubre de 1856. Ver también Claros Arispe 2012, 25.

[296] Algunas capillas anteriores dejaron de ser registradas (Tomarapi y Romeropata), mientras que aparecieron las siguientes: Chirquiña, Lerco, Huacollo, Pucara, Papel Pampa, Suni-Curahuara, Marcachavi, Choquemarca y Lagunas. Con respecto a la capilla de Choquemarca, cabe mencionar que es el nombre de un ayllu y que está en la zona del Pucara de Huaylilla y un importante *chullpar* con más de veinte torres funerarias, cerca del volcán Sajama (Villanueva 2015:215). Entre el 2010 y 2012 once de las capillas de Curahuara fueron refaccionadas: Hocsani, Quellhuiri, Tomarapi, Huchusuma, Rosapata, Sajama, Santa Bárbara, Lerko, Cotasaya, Lagunas y Kellkata (Claros Arispe 2013, 161; Memmott 2012).

[297] Schauer, en colaboración con Teresa Gisbert, indica que la mayoría de las capillas de Curahuara de Carangas son coloniales, construidas después de la explosión del Volcán Huayna Putina en 1600. Aunque la documentación sugiere que la mayoría son decimonónicas, sospecho que algunas pueden haber sido erigidas a principios del siglo XIX o finales del XVIII, sin haber solicitado las licencias oficiales hasta después. Schauer dice específicamente de la iglesia de Huchusuma que es del siglo XVII (2013, 129).

[298] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. Carta teniente de cura José Miguel Cabrera, 2 de julio de 1853.

Tabla 4.5. Capillas de Curahuara de Carangas, s. XIX.

Lugar	Advocación	Solicitud de licencia	Autorización de licencia	Donante o devoto indígena	Distancia de la parroquia
Tomarapi	María Santísima de Copacabana	16 de nov. de 1853	1 de dic. de 1853	José Santos Crispín	S/ info.
Hocsani	María Santísima de las Nieves	16 de nov. de 1853	¿1854-1855?	Mariano Pacaje [ayllu Jilauta Manasaya (Aransaya)]	[12 leguas]
Quellhuiri[299]	Señor de la Paciencia	S/ info.	S/ info.	S/ info.	Una legua
Curahuara de Carangas	Santa Bárbara	S/ info.	S/ info.	S/ info.	En el pueblo
Canta	Virgen de la Asunción/ Espíritu Santo	10 de dic. de 1857	Diciembre de 1857	Miguel Alvares (?), ayllu Jilauma Collana	12 leguas
Papel-Pampa	San Agustín	10 de dic. de 1857	Diciembre de 1857	Marcelo Jiménes (?)	18 leguas
Marcachavi	San Felipe	10 de dic. de 1857	Diciembre de 1857	José Domingo Chuquichambi (?)	8 leguas
Ancomarca	Virgen de la Purificación	10 de dic. de 1857	Diciembre de 1857	Esteban Condori (?)	7 leguas
Chuquimarca	Virgen de la Concepción	15 de nov. De 1865	Diciembre de 1865	Rufino Aquina, ayllus Sullcauta Chuquimarca, Jilahuta Chuquimarca, Taipihuta, Chuquimarca, Macho Collana	10 leguas
Tangani	Santiago el apóstol	15 de nov. De 1865	Diciembre de 1865	Esteban Chambi, ayllu Sullcatunca	2,5 leguas
Lerco	Virgen de Chuchulaya	1 de julio de 1868	8 de julio de 1869	Celestino Quipa	5 leguas
Suni-Curahuara	Santísima Trinidad	2 de julio de 1873	1 de agosto de 1873	Mariano Villcarona	9 leguas
Jesús de Cotasaya	Virgen de la Asunción/ Espíritu Santo	24 de julio de 1894	Julio de 1894	Mariano Badillo, Ysidora Mamani (esposa), Leonardo Guarachi (hijo), ayllu Taipiuta Choquemarca	11 leguas
Lagunas[300]	Espíritu Santo [Virgen de los Remedios, en la iglesia principal del pueblo]	11 de mayo de 1909	S/ info.	Manuel Villca y Bernardo Villca, ayllu Macho Collana	18-20 leguas

* Basado en Claros Arispe 2013

Al año siguiente Mariano Pacaje parte a la capital a presentarse ante el arzobispo y volver a solicitar la licencia.[301] En la carta del cura Diego Joseph de Córdova que parece haber portado para tal efecto se lee que aquel visitó personalmente la capilla, que tiene un tamaño regular, mediana decencia y que está en un lugar bastante poblado. Por lo demás, "La imagen de la Virgen Santísima que allí se venera es perfecta y de un tamaño proporcionado: solo falta que concluir [sic] la torre y el

[299] Estaba funcionando como capilla en 1856.

[300] Esta referencia a una capilla en Lagunas no refiere a su iglesia principal, dedicada a la advocación de la Virgen de los Remedios, cuya datación no es clara, pero debe haberse oficializado como anexo entre 1856 y 1885, fecha en que figura como tal. Sus pinturas murales fueron realizadas en 1876. Las licencias presentadas por los feligreses al cura por la capilla del Espíritu Santo en 1909, parecen haber sido falsas, hechas probablemente por un "indio pícaro", señala el cura, por lo que solicita nueva licencia al arzobispado (Claros Arispe 2013, 167-8).

[301] Claros Arispe indica que este es su tercer viaje a Sucre con el cometido (2013, 163).

atrio que están a la mitad del trabajo."[302] El cura destaca como un aspecto positivo "la devoción poco común de este individuo", teniéndola por "muy digna de la protección de S. S[eño]ría."[303] Se puede apreciar que la figura del devoto toma mayor fuerza en este ejemplo que la que tenían los *indios de "fervorosa devoción*" de la capilla de Sicllachuru, Totora, tratado más arriba. En los ingresos del año de 1855, el cura registraba en agosto el pago de tres alféreces por la fiesta de Nuestra Señora de Nieves en el Anexo de Hocsani, a doce pesos cada uno. Una anotación señala que "este es un anexo nuevo que últimamente se ha fundado a petición de los feligreses."[304] Pese a ello, es difícil discernir cuánta injerencia tuvo el cura en el interés del ayllu por construir un templo y en la consolidación de una fiesta con alferazgos, pero la figura decimonónica ya individualizada de Mariano Pacaje introduce el fenómeno de proliferación de capillas que se verá en la zona a lo largo del siglo.

Ofrezco aquí otro ejemplo. El 2 de septiembre de 1893, Mariano Alvarado, "mayor de edad, casado, indígena contribuyente en el Ayllo Jilauta Manasaya" escribe una carta al cura (al parecer por medio de notario, pero con su firma) solicitando su intercesión para obtener del arzobispado una licencia de capilla "en la estancia de mi dominio y propiedad nominada *Jesús de Quimsa Cruz de Huacullani*, distante ocho leguas de este pueblo".[305] El recinto había sido construido por los comunarios del ayllu "con todas las condiciones requeridas por las ordenanzas canónicas con el fin religioso de dar culto en ella al Apóstol Santiago como a patrón y a la inmaculada Virgen del Rosario, verdaderos milagros." La capilla tenía, según describe el mismo Alvarado, una "latitud de 16 varas por 6 varas de ancho y campanario dispuesto", mientras el cura, Ladislao Aldunate Espinosa, en carta dirigida al arzobispo, agregaba que es "decente, espaciosa y muy propia para realizar el Santo Sacrificio de la Misa."[306] Destaca aquí la voz directa del devoto indígena, profundizando nuestra comprensión del fenómeno de las devociones individuales como motor de la construcción de capillas. El caso ofrece varios detalles dignos de análisis, pero aquí remarco los aspectos relativos al territorio y la conformación de nuevos espacios eclesiásticos. Por un lado, la pertenencia de Alvarado al mismo ayllu que Pacaje. En ello se aprecia no sólo una expansión territorial por las distintas estancias dispersas por la doctrina, sino intereses particulares que probablemente responden a distintos grupos familiares o sociales al interior del núcleo de un ayllu.

Por otro lado, hay aspectos devocionales de interés para la comprensión del territorio. Como se trató más arriba, el carácter milagroso atribuido a los santos patronos, materializados en sus imágenes de bulto, parece tener una importancia creciente en los registros decimonónicos como argumento en las solicitudes de licencia para las capillas. En Curahuara de Carangas hay un ejemplo paradigmático: el Señor de la Paciencia de *Quellhuiri* (hoy conocido como Quilviri), cuyos milagros fueron motivo para solicitar indulgencias eclesiásticas a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y cuya devoción está muy viva aún. A tan sólo 5 kilómetros de la cabecera, Quilviri es de difícil acceso hasta el día de hoy, sin camino para vehículos y con un río que se debe cruzar a pie (Schauer 2013, 130). Los visitantes a la localidad coinciden en la imponencia de la capilla con su amplio atrio procesional y frente a unas formaciones rocosas que recuerdan la yuxtaposición de iglesias sobre *wak'as* y lugares sagrados (Schauer 2013, 130; Memmott 2014). La fiesta del Señor de la Paciencia es la fiesta más grande de la parroquia, con una gran procesión que conduce la imagen desde el pueblo a la cabecera y que marca en el calendario el inicio de la siembra de papas.[307] En 1900, el cura señalaba que los vecinos de la cabecera acudían "a tributarle culto cada martes y viernes (…), siempre a pie y

[302] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. Carta del cura Diego Joseph de Córdova, 6 de julio de 1853. En la documentación estudiada por Claros Arispe, la capilla es descrita como más grande que la de Tomarapi, con altar y sacristía, pero sin ornamentos. La imagen de bulto es descrita como de tres cuartos de alto, "muy perfecta" y "decentemente vestida" (2013, 164).

[303] En la actualidad la capilla está dedicada al Señor de Hocsani (Memmott 2016).

[304] ABAS, AA, Leg. 37: Parroquias, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. *Razón de los ingresos de Curahuara de Carangas*, 19 de febrero de 1856, f. 4v.

[305] ABAS, AA, Leg. 37: 46: Curahuara de Carangas. Carta de Mariano Alvarado, 2/9/1893.

[306] ABAS, AA, Leg. 37: 46: Curahuara de Carangas. Carta de Ladislao Aldunate Espinosa, 3/9/1893.

[307] Comunicación personal con el cura Andrés Loroño, 6 de agosto de 2017. Se festeja a principios de octubre, en algunas fuentes especificado como el primer domingo del mes, en otras como el tercer día después del domingo de Nuestra Señora del Rosario. El año 2017, su celebración se realizó el 4 de octubre en el pueblo de Quillviri y el 8 en Curahuara de Carangas.

con toda devoción y fervor."[308] Actualmente la imagen se encuentra en el templo de Santiago de Curahuara de Carangas, en donde se celebra la fiesta con asistencia de peregrinos de distintos lugares, con presencia significativa de habitantes de La Paz (fig. 4.7). Este hecho no es menor y se vincula con otro aspecto devocional importante en el caso de Huacullani.

A diferencia de la "devoción poco común" de Pacaje, Alvarado optó por venerar al santo patrono de la cabecera de doctrina y a una de las vírgenes con más devotos en la zona, aunque en ambos casos con un desfase en el día de celebración con respecto a la fecha oficial.[309] Esto sugiere un vínculo estrecho con el pueblo principal y muestra también que las devociones marcan el calendario festivo de los Andes de tal modo que la zona mantiene celebraciones constantes a lo largo del año. Este fenómeno, que en otro lugar atribuí a la necesidad de contar con la presencia de un cura que debía itinerar entre los anexos, es también muestra de la circulación de los propios habitantes carangueños entre las localidades, siguiendo el comercio dado en el marco de las festividades, como "parte del ritual ofrecido para la fiesta." (Behoteguy 2011, 79).[310] Así, los mercados que se formaban en cada localidad correspondiendo al calendario festivo, abarcaban la zona interconectando a los pueblos en dinámicas mercantiles directamente vinculadas a las prácticas religiosas. El ciclo anual de las fiestas regionales habría mantenido activos no sólo al párroco itinerante entre los pueblos, sino a los mercaderes, trajineros y pobladores que circulaban por la región siguiendo las ferias.

Asimismo, los patronazgos instalaban a las localidades dentro de una jerarquía simbólica dada por las devociones de los pueblos principales, o *markas* (Medinacelli 2010, 134). En este caso, la devoción a Santiago buscaba equiparar el estatus de la nueva capilla con el de la cabecera, el patronazgo más fuerte en los pueblos de Carangas. De la información reunida por Claros Arispe (ver Tabla 4.5), entre otras fuentes, constato cinco capillas dentro de la doctrina dedicadas a Santiago.[311] La mitad de las capillas registradas tenían por patrona a la virgen en alguna de sus advocaciones;[312] seis al Espíritu Santo[313] (cuatro de éstas ubicadas en las cercanías del Volcán Sajama); una dedicada a la Santísima Trinidad, y otras tres a Santa Bárbara, San Felipe y San Agustín respectivamente. Se observa que cada capilla operó de modos distintos, privilegiando algunas el vínculo con la cabecera, otras formando redes entre sí y otras destacándose diferenciadas del conjunto de la doctrina, como la promulgada por Mariano Pacaje. Las comunidades creaban nuevas rivalidades con las autoridades de los pueblos buscando ejercer mayor control sobre su localidad (Saignes 1999, 102).

La proliferación de capillas aquí estudiadas fue un proceso promovido por la feligresía indígena, aunque también motivado por párrocos que incentivaron los cultos católicos locales a lo largo del siglo XIX, respondiendo al ascenso demográfico, las amplias distancias a recorrer, y, posiblemente también, a la familiaridad que estos curas tuvieron con formas andinas de practicar el cristianismo. Junto al aumento poblacional, las revisitas muestran también una creciente segmentación interior de la parroquia. La numeración de La Palata de 1685 registraba cinco ayllus en Curahuara de Carangas bajo el mando de un solo gobernador y "sin separación de parcialidades".[314] En la Revisita de 1804 los mismos ayllus se encontraban separados en las parcialidades Aransaya y Manasaya; en la de 1828 tres ayllus por parcialidad, esta vez registradas como Aransaya y Urinsaya; a principios del siglo XX, seis ayllus pertenecían a la parcialidad de Aransaya y cinco a la de Urinsaya

[308] ABAS, AA, Leg. 37: 46: Curahuara de Carangas. Carta de Ladislao Aldunate Espinosa, 29/12/1900.

[309] Santiago se celebraría allí el día 31 de Julio, en vez del 25, mientras que la Virgen del Rosario sería el 1° de Agosto en vez del 7 de octubre. Claramente aprovechaban de celebrar ambos patrones durante una misma estancia del cura en la localidad.

[310] Rivera Cusicanqui estudiando la obra de Melchor María Mercado dice que "la fiesta resulta ser una temática absolutamente afín y contigua a la del mercado." (Rivera Cusicanqui 2015).

[311] Las capillas de Tangani, Huacullani, Marcachavi (en copatronazgo con san Felipe), Janco Marca y Guacolli, estas últimas tres de acuerdo a las licencias de capillas renovadas por el Obispado de Oruro en 1929 (AOO, *Erecciones de capillas*). Una de las dificultades de este cruce de fuentes de distintas épocas son los cambios toponímicos, siendo aquí imposible reconocer posibles coincidencias de lugar.

[312] Con predilección por la de Copacabana/Candelaria/Purificación (2 de febrero), la de la Asunción (15 de agosto) y la de Natividad/Guadalupe/Remedios/Chuchulaya (8 de septiembre).

[313] Aunque la mayoría con un doble patronazgo acompañando alguna virgen. En el caso de Lagunas, la iglesia principal es de advocación mariana, mientras el Espíritu Santo es celebrado en otra capilla.

[314] AGNA, Sala XIII, 18-4-4, Padrón de Curaguara, Provincia de Carangas, f. 87v.

(Blanco 1904, 30); y para el siglo XXI, siete ayllus por cada parcialidad (Rodas Arano 2014, 357). Esta observación permite poner en conexión las intenciones de una evangelización republicana que buscaba abarcar el espacio rural con la motivación de las distintas comunidades de obtener una mayor independencia con respecto a la cabecera de doctrina, expresada en la definición de nuevas territorialidades y nuevas identidades religiosas. Nuevas, por constituir un fenómeno transcultural, pero tal vez recordadas y modificadas desde precedentes tiempos prehispánicos que se conservaron a través de las prácticas rituales y económicas y la topografía sagrada como lugar de memoria.

4.2. Jerarquías parroquiales

Huachacalla y el Asiento del Espíritu Santo de Carangas

La definición de las capitales provinciales dependía principalmente del lugar escogido por el corregidor para su residencia (Cornblitt 1995, 18). Como regla general, el mayor estatus de un pueblo solía estar vinculado a la presencia de españoles, los recursos de la localidad y su accesibilidad, pero las capitales podían variar en el tiempo. En Carangas, Corque fue uno de los principales pueblos escogidos para la vivienda del corregidor, gracias a su cercanía con la Villa de Oruro, su clima más templado que las otras localidades de la provincia y su ubicación guarecida entre montañas y tierras aptas para la agricultura. Su importancia regional está tempranamente atestiguada, situada en el camino entre Oruro y el Puerto de Arica y los corregidores contaban con instalaciones adecuadas para habitar allí (Vázquez de Espinosa 1948[1636], 573-575). Debido a su mayor densidad demográfica, Corque era la parroquia de mayores beneficios económicos de Carangas y muchos curas que la atendieron la usaron como eslabón para ascender en la jerarquía eclesiástica y acceder al cabildo catedralicio de La Plata. Dos tipologías de doctrineros se distinguen a cargo de Corque: aquellos que permanecieron largo tiempo a cargo de la parroquia, algunos de los cuales estaban estrechamente vinculados con la Villa de Oruro, como Nicolás de Zárate y Valdés, versus aquellos que estuvieron sólo unos pocos años y que luego se les encuentra formando parte del cabildo catedralicio. El caso de Corque es tratado en profundidad en otros capítulos,[315] pero lo cierto es que su relevancia fue opacada con el desarrollo minero en la zona oeste de la región. Aunque continuó a intervalos como capital provincial, su preeminencia fue disputada por el Asiento del Espíritu Santo de Carangas, que ya desde 1611 se encuentra documentado como capital (Bacarreza 1910, 41). La instalación de una Caja Real en el Asiento en 1652, que tuvo el objetivo de controlar el contrabando de plata por la zona (Gavira Marquez 2008, 41), fortaleció su función capitalina, optando muchos corregidores por asentar allí su vivienda y oficinas.

A fines del siglo XVII había catorce ingenios operando en el Asiento y sus anexos mineros (los ingenios de Todos Santos, la Ribera y Negrillos); dieciséis operaban a principios del siglo siguiente, pero hacia 1785 quedaban tan sólo dos.[316] El diccionario geográfico de Alcedo indica que para ese entonces, el Asiento de Carangas estaba "reducido a un corto pueblo de indios", habiéndose trasladado la capital a Tarapacá, donde continuaban activas las minas de Huantajaya (1786, 368). No obstante, hay documentación firmada por subdelegados desde el Asiento hasta el siglo XIX. La jerarquía de los oficiales de las Cajas Reales (tesorero y contador) era superior a la del corregidor, lo que debe haber sido un factor para situar allí la capital provincial, junto con el poder adquisitivo de sus habitantes y las propias instalaciones estatales de las Cajas y de la Cárcel Real. A esta prisión fueron conducidas personas de toda la Provincia de Carangas hasta entrado el siglo XIX. La escasa población española de la provincia se concentraba en el Asiento Real del Espíritu Santo de Carangas, en donde también había un cierto número de mestizos y cuya población indígena era completamente forastera. Testimonios contrapuestos en la causa entablada por el cura de españoles de la localidad en 1684, señalan que había entre diez y ochenta familias de españoles habitando el Asiento. La decadencia

[315] Ver especialmente los capítulos 6, 7.1 y 10.2.
[316] ABNB, MIN 96/17, *Informe*, 30 de diciembre de 1784. Citado también en Gavira Marquez (2008, 35).

minera del siglo XVIII tuvo su correlato demográfico, quedando muy disminuida la población hispana a finales del siglo.[317]

En la administración eclesiástica, el Asiento de Carangas se posicionó como viceparroquia de Huachacalla. Huachacalla había sido "tambo principal" en tiempos prehispánicos, pero tras la primera división territorial colonial, formó parte del repartimiento de Chuquicota y Sabaya, sin constituirse aún como doctrina. Hacia 1567 conservaba dinámicas propias de los *tambos*, o albergues para las huestes itinerantes: tenía sólo seis o siete residentes permanentes que se ocupaban de los servicios del tambo, mientras que la mayoría habitaba estancias y "pueblezuelos". Éstos asistían al pueblo para la doctrina de los domingos y para las fiestas, pero no lo habitaban por ser su tierra estéril (Riviere 1982, 45-8). Hacia 1583 Huachacalla no era considerada doctrina en propiedad, dependiendo su atención sacerdotal de los clérigos a cargo de Sabaya (Castro Flores 2021, 73), pero a principios del siglo XVII ya se encuentran registros de que tanto Sabaya como Huachacalla contaban con su propio sacerdote (Espinoza Soriano 1980, 172). No son claros los motivos por los que el pueblo de Huachacalla cobró preeminencia por sobre el de Sabaya, pero puede haber respondido a la erupción del Volcán Huaynaputina, en febrero de 1600, que afectó severamente a la localidad de Sabaya (Alcedo 1786, 455). Ya a finales del siglo XVII, Sabaya era administrativamente la viceparroquia de Huachacalla, con una importancia regional creciente debida a la erección del Santuario de Nuestra Señora de la Candelaria, que sería frecuentado por indígenas y españoles a lo largo del siglo XVIII. Huachacalla contaba con un estatuto eclesiástico jerárquicamente superior, pero ambas localidades tenían cura propio y de hecho el de Sabaya tenía una asignación de sínodo superior a mediados del siglo XVIII.[318] La población de la viceparroquia era también mayor a finales del siglo XVII,[319] pero para la revisita de 1736 había sido superada por la de Huachacalla.[320] Sin embargo, Sabaya tenía entonces dos caciques que recibían salario real, además de dos segundas personas y cuatro hilacatas principales que estaban reservados de tributar, mientras que en Huachacalla un solo cacique recibía salario, aunque la misma cantidad de indios principales tenían el beneficio de la exención tributaria (el cacique, un segunda persona y seis hilacatas). A finales del siglo ambas localidades tendrían un solo cacique.[321]

En paralelo a esta aparente disputa por la jerarquía eclesiástica entre la cabecera y su viceparroquia, un tercer cura de españoles atendía a los vecinos del Asiento de Carangas y sus anexos. Tal como ocurrió en otros centros mineros, muchos de los doctrineros de Huachacalla optaron por residir en el Asiento de Carangas para favorecer sus redes sociales con la comunidad española y vincularse económicamente con la minería local.[322] Durante la visita eclesiástica de 1680, el cura de Huachacalla decía tener muchos de sus feligreses en el Asiento, por lo que defendía el tener que residir ahí la mayor parte del año. Solicitaba un ayudante que pudiese permanecer en la cabecera, ya que su doctrina era una de las "más dilatadas".[323] El cura de españoles del Asiento no se pronunció al respecto en esa ocasión, pero unos años después entablaba una petición al Arzobispado para que los indígenas forasteros que habitaban la zona minera le fuesen agregados a su parroquia.[324] Argüía, entre otros aspectos, que la cabecera estaba muy lejos, que los forasteros no eran muchos por lo que no afectaría los ingresos del doctrinero de Huachacalla y que él en cambio estaba sufriendo penurias en

[317] "En los pueblos no se encuentran españoles establecidos, excepto en este Asiento de Carangas donde hay cuatro o seis, con algunos mestizos que en todo el Partido no pasarán de cincuenta." ABNB, MIN 96/17, *Informe remitido a la Audiencia de La Plata por don Juan Dionisio Marín*, 30 de diciembre de 1784. Gavira Márquez sostiene que esta disminución también respondió a las consecuencias violentas de la sublevación general en la zona (2008, 24).

[318] El cura que atendía la viceparroquia de Sabaya contaba con sínodo de 609 pesos con seis y medio reales, mientras que el de Huachacalla tenía asignados 483 pesos con siete y medio reales. AGI LIMA 1596, 1755.

[319] La visita de La Palata de 1683 registró 598 habitantes en Huachacalla y 801 en Sabaya (Gil Montero 2018, 206).

[320] FS, Revisita de 1736.

[321] AGNA, Revisita de 1783.

[322] El cura de Santiago de Machaca de la Provincia de Pacajes prefería residir "en el asiento de minas de Berenguela, cuya mayor parte del vecindario se compone de españoles y mestizos", que "en el pueblo de Santiago cabecera del beneficio y donde está la comunidad de indios." (AGI CHARCAS, 53, Descripción topográfica…, 1769, f. 3r). El cura de San Pedro de Atacama tenía trapiches en Ingaguasi, donde estableció su residencia, en vez de en la cabecera de doctrina o en el anexo de Toconao, del cual las minas eran dependientes (Hidalgo y Castro 1999, 65).

[323] ABAS, Visitas eclesiásticas, Huachacalla, 1680.

[324] ABAS, AA, 37 Parroquias, Carpeta 55, Huachacalla, 1684.

el Asiento por no haber suficiente población española. Señalaba que por ser cura de españoles no tenía derecho a sínodo, que los vecinos se turnaban en alimentarlo por falta de recursos propios, y que entre sus escasos ingresos se contaban las misas de los lunes que mandaban a decir dos ingenieros de Choquelimpe por amistad con el cura, pero que estaban pensando pasar esas misas a la jurisdicción que les correspondía, el curato de Codpa, cruzando la cordillera. El caso merece un estudio más acabado, porque contiene información detallada de gran interés sobre las familias mineras y los indígenas forasteros, pero acá cabe señalar las riñas sostenidas entre ambos curas por obtener mayor feligresía, y por ende, mayores ingresos. Entre los argumentos con que cada uno atacaba a su contrincante, estaban la falta de preparación en lengua aimara del cura de españoles, y la desatención de la feligresía de Huachacalla, por parte del cura doctrinero que optaba por residir en el Asiento. El expediente de 245 folios contiene extensas cartas de ambos curas desde 1684 hasta 1687, pero sin resolución final. Otro expediente, sin embargo, muestra que en 1698 ambos cargos se habían aunado, situación que se mantuvo constante durante el siglo XVIII.[325] El entonces doctrinero de Huachacalla y Carangas entró en pleito con los dueños de los ingenios y minas, por no asistir a la iglesia ni facilitar la asistencia de sus trabajadores indígenas. Metía presos a los indígenas que no acudían a la doctrina para presionar a los dueños de minas, citando que su asistencia era demandada por ley.[326]

En 1760, un ayudante de cura a cargo del Asiento dejó un particular testimonio de los anexos mineros de Carangas: registró en detallados inventarios sus maltrechos templos y escasos adornos.[327] Dicho cura, Agustín de Quevedo Ruy Díaz, era nacido en el propio Asiento de Carangas, y había optado por ejercer ahí su oficio para cuidar de sus padres que aún vivían en la localidad.[328] Los inventarios evidencian el presente decadente del Asiento, pero también una época anterior de esplendor minero, con significativa inversión en el espacio religioso. Ejemplo de ello son las alhajas de oro, rubíes, perlas, corales y esmeraldas que adornaban a la Virgen del Rosario, entronada en el retablo mayor de la iglesia del Asiento. Estudio estos inventarios en el capítulo 8, pero destaco aquí dos aspectos. Por un lado, la delimitación de las prácticas devocionales de los vecinos españoles con respecto a las de los indígenas forasteros. La ricamente adornada Virgen del Rosario, por ejemplo, era la patrona de los españoles, mientras que los indígenas tenían por patrona a la Virgen de la Asunción, cuyo retablo maltrecho estaba en una de las capillas laterales del crucero. Por otro lado, aunque la población indígena estaba conformada sólo por forasteros, sin acceso a tierras y con bajos salarios, se consolidaron identidades religiosas activas, observables en las huellas materiales descritas por estos inventarios y en las cofradías locales que analizo en el capítulo 10.

Cabe cerrar con algunas precisiones sobre la vida cotidiana en la capital de Carangas. El Asiento quedaba aislado entre los meses de enero y marzo porque las lluvias "invalidan los caminos y hacen intransitables los ríos".[329] Esto implicaba escasez de provisiones y precios que superaban en 4 o 6 reales a los de los otros pueblos.[330] El cura y los vecinos españoles tomaban medidas ante la carestía y la usura trasladando suficiente harina, maíz y trigo para abastecerse en esos meses, sobre todo en años de malas cosechas. El resto del año, contaban con variedad de productos conducidos en trajín

[325] ABAS, AA, 37, Parroquias, Carpeta 55, Huachacalla, 1698.

[326] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. 1, Ley 12.

[327] ABAS, AA, Fábricas, legajo 2. *Inventario Asiento del Espíritu Santo de Carangas*, 15 de abril de 1760.

[328] Era hijo de los vecinos del Asiento María Fernández Serrano y Thomas Quevedo Ruidíaz, quien había sido contador oficial de la Caja Real entre 1740 y 1744, depuesto por haber favorecido préstamos que no fueron pagados (AHMO, Inventario de provisiones de 1753, n° 140). Agustín estudió en el Colegio de San Bernardo del Cuzco, pero luego retornó a la zona para permanecer de teniente de cura en las doctrinas de Huachacalla y Andamarca entre 1740 y 1763 (ABAS, AA13 Concurso de Curatos, Leg. 7). Sus estudios los financió con una capellanía de cuatro mil pesos basada en un molino de trigo, un par de casas y unas tierras situadas en el Valle de Camiña, Provincia de Tarapacá, al sur de Codpa. La capellanía había sido fundada por su tío, el presbítero Pedro Fernández Serrano, quien le hizo cesión directa a su sobrino. No obstante, el procedimiento eclesiástico para tomar posesión de la capellanía obligaba a publicar los edictos en la puerta de la iglesia del Asiento de Carangas para que quienes estuviesen interesados en disputar la capellanía pudiesen comparecer. Como nadie se presentó, Quevedo Ruidíaz pudo ejercer el cargo de capellán sin competencia y disfrutar de sus beneficios (ARA, Obispado, Leg. 12, 1778-1782).

[329] ABNB, EC 13, *Razones semestrales de los subdelegados de cada partido*, 3 de enero de 1787, f. 39.

[330] El informe menciona a *Curaguara*, Totora, *Guaillamarnca*, *Choquicota*, Corquemarca y Andamarca, mientras que Huachacalla tenía precios similares a los del Asiento.

hasta la localidad, incluso "carne de Castilla", "porque el auge en que se vieron las minas en su descubrimiento, atrajo a esos puntos muchos españoles y personas acomodadas que pagaban bien las reses y no podían acomodarse a la carne del carnero de la tierra [llamas]."[331] Esto generó un comercio específicos de carne en dos "rancherías" situadas en el Asiento y en la Ribera de Todos Santos. Los indígenas que se dedicaban a este negocio se denominaban *mañazos*. Eran electos anualmente y formaban parte de los cabildos indígenas de sus localidades, aunque al parecer el cargo se conservaba al interior de familias dedicadas al oficio.[332] Los *mañazos* estaban afectos al impuesto de la sisa, de treinta pesos anuales. El mismo año del cierre de la Caja Real, 1804, el subdelegado solicitó a las autoridades competentes que se suprimiese la sisa, que

> *Antiguamente pudo ser benéfica y reportativa del inmenso trabajo con que estos infelices indios salen a parajes distantes a acopiar este ganado y conducirlo a ambas rancherías (…) pero en el día que falta enteramente el aliciente de las minas y que con la extinción de cajas no queda en Carangas español alguno a excepción del ayudante de cura, faltan los consumidores del efecto, sobre que cargaba esa imposición, pues los habitantes y naturales del país están habituados y no hacen otro consumo de carne que la de los corderos de llamas, los cuales son de cría de los indios y por consiguiente exentos de todo derecho.*[333]

La solicitud tardó dos años en tramitarse, tiempo en el cual los *mañazos* y otras autoridades locales sufrieron gran endeudamiento. Algunos fueron encarcelados (en la propia Carcel Real del Asiento) y otros huyeron a la doctrina de Codpa, al otro lado de la cordillera. La población disminuyó considerablemente los años posteriores a la supresión de la Caja Real: la disminución demográfica del Asiento de Carangas fue de un 22%, alcanzando más del 34% si se suman los tres ingenios que constituían sus anexos. Contrástese con el promedio de la disminución demográfica de 9,5% en la Provincia de Carangas completa.[334] Gavira Márquez hace notar que después de la sublevación en 1781 la población indígena se empleó menos en la minería por requerir menos dinero para el cumplimiento de las obligaciones fiscales (2008, 29) y que a finales del siglo la principal actividad minera de la zona era el *juqueo*, o robo de minerales, sobre todo en minas abandonadas (Gavira Márquez 2014, 80). Señala que esta situación parece haber beneficiado a los indígenas y mestizos locales "que se encargaron de rentabilizar los desmontes y minas abandonadas consiguiendo más beneficios que a través del salario minero." (Ibid. 2014, 81). En lo eclesiástico, la disminuida importancia de la localidad patente ya en los inventarios de Quevedo Ruy Díaz, se aprecia en la solitaria presencia hispana de un ayudante de cura. La cabecera de Huachacalla recobraba entonces su posición como lugar de residencia del párroco doctrinero.

Los Altos de Arica en el s. XVIII: disputas y división

La doctrina de Codpa fue dividida por el obispo de Arequipa Manuel de Abad Yllana a finales de 1777, dejando al pueblo de Belén, llamada con anterioridad Tocoroma, como cabecera del nuevo curato, con ocho anexos formales, más las estancias de Caquena (Barriga 1948, 113-114). Fueron varios los factores que condujeron a esta división, como el gran tamaño de la doctrina, el incremento demográfico y la necesidad de mejorar la atención eclesiástica en muchas de sus localidades. Con las reformas impulsadas por Carlos III (1759-1788), el imperio español buscaba mejorar su control sobre la población y el territorio, tanto desde la administración como desde el ámbito eclesiástico. La real cédula del 1º de junio de 1765, que encomendaba poner sacerdotes cada cuatro leguas para la atención de los indígenas, fomentó en el virreinato la anexión de nuevas capillas, la división y erección

[331] AGNA, IX-34-07-01-3282, f.5.
[332] ABNB, EC 1790, 75; 1793, 136; 1797,7. Elecciones de cabildos indígenas años 1790-1793 y 1797. En ningún otro cabildo indígena de Carangas existía este cargo.
[333] AGNA, IX-34-07-01-3282. *El subdelegado de Carangas Don Pedro Segarra sobre la imposibilidad de recaudar el importe del impuesto de Sisa en el Asiento de Minas*, f.5r.
[334] Estos cálculos se basan en AHMO, Revisita de Carangas, 1804, y ABNB, Revisita de Carangas, 1828.

de nuevos curatos, y la contratación de mayor número de párrocos y ayudantes, aunque cabe recordar que sin aumentar el gasto real destinado a ello, sino que dividiendo los sínodos ya establecidos.[335] El tema fue tratado por los concilios eclesiásticos de Lima (1772-1773) y Charcas (1774-1778), convocados por la cédula real conocida como *Tomo Regio*, de 1769, la cual exigía, entre otros puntos, "que se dividan las parroquias donde su distancia o número lo pida para la mejor asistencia y administración de sacramentos de los fieles (…) prefiriendo en esta división y cómoda distribución de parroquianos el bien espiritual de estos al interés bursátil de los actuales párrocos."[336]

Según se observó en la descripción de la parroquia de Codpa previa a la división, ésta abarcaba diecisiete poblados situados en tres pisos ecológicos diferenciados. La extensión longitudinal de la doctrina superaba los 80 kilómetros (tomando como puntos de referencia Putre, al norte, y Esquiña, al sur), mientras que desde la cabecera hasta el anexo de Guallatire, en el altiplano, se debía recorrer una ruta de 49 leguas, es decir, alrededor de 220 kilómetros.[337] Como también se señaló, el aumento demográfico entre 1750 y 1773 fue de un considerable 26%, dato que debe haber sido tomado en consideración por el obispo, pues la distribución resultante fue relativamente equitativa, quedando un 51,6% en la doctrina de Belén y un 48,4% en la de Codpa.[338] La escasa atención eclesiástica, ya denunciada por el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa a principios del siglo XVII,[339] seguía siendo una realidad en el siglo siguiente, según prueban las constantes quejas de los párrocos de Codpa por las dificultades que tenían para atender todos los anexos (Pereira 2019, 350). En una averiguación encomendada por el obispo de Arequipa en 1739, los testigos coincidían con que se necesitaban al menos tres sacerdotes para atender la doctrina, asentados en Copda, Belén y Socoroma, es decir, uno por cada valle.[340] Dicho documento sugería que Belén fuese la cabecera a cargo de los pueblos de la sierra y del altiplano (Pachama, Saxamar, Ticnamar, Parinacota, Choquelimpie y Guallatire) (Pereira 2019, 351). La división de 1777 dejó a Belén como cabecera de pueblos situados en los tres niveles ecológicos, incluyendo a dos poblados en el valle de Lluta. Codpa quedó con anexos en la sierra (Timar, Ticnamar y Saxamar) y en los valles de Azapa, Vítor y Camarones, sin presencia en el altiplano. El curato de Belén preservó, así, una forma de territorialidad tradicional distribuida en distintos pisos ecológicos, aunque con un formato escalonado (Hidalgo et al. 1988, 25; Durston e Hidalgo 1997), mientras que en Codpa primó un modelo económico agrícola, que conjugó modos de cultivo andinos, con algunas haciendas introducidas en los valles por la administración hispana. El pueblo de Codpa, según quedó arriba descrito, se fortaleció como importante centro de intercambio comercial y de abastecimiento para la minería de la zona (Barriga 1948, 109)

No obstante considerar el reformismo borbónico como contexto general de la división de los curatos, el caso tiene características históricas específicas que merecen un análisis detenido. Hidalgo y Durston sugieren que el curato de Codpa tenía una división interna de dos "bloques" de pueblos, más o menos delimitadas por las dos doctrinas resultantes de 1777 (1998, 520). Los pueblos de la sierra eran percibidos por la administración hispana en Arica como "particularmente ingobernables" dada la alta movilidad de la gente y la incorporación constante de forasteros, sobre todo procedentes del altiplano carangueño (Ibid., 517). Esto parece haber motivado la instauración de un nuevo cacicazgo en la zona: "una estructura política que estabilizara la población serrana y permitiera sujetarla a las exacciones tributarias y laborales del régimen colonial" (Ibídem). El cacicazgo de Codpa, desprendido del de Tacna a mediados del siglo XVII, fue liderado por una sucesión de siete caciques de apellido Cañipa, los que se enfrentaron con distintas estrategias a las diferencias que reinaban en estos dos

[335] Esto se aprecia en varios curatos rurales, como por ejemplo, en las provincias de Chayanta (Adrián 1998) y Potosí (De Luca 2012). El caso de las parroquias urbanas de Potosí es distinto, pues con la disminución de la población mitaya, se suprimieron a mediados del siglo XVIII siete de las catorce doctrinas de indios de la Villa (AGI, Lima 1596). Ver también los informes del Arzobispado de La Plata en AGI, Charcas 730.

[336] Real Cédula del 21 de julio de 1769. AGI, Charcas 730.

[337] AAA, Vicaría de Arica, Arica- Codpa. *Auto proveído por el Ilustrísimo señor obispo Cavero*, 1739.

[338] Con base en Hidalgo, Castro y González 2004, 108.

[339] Vázquez de Espinosa no sólo critica la falta de sacerdotes sino también el descuido de los que estaban, culpándolos de la pervivencia de prácticas idolátricas en la zona (Marsilli y Cisternas 2010, 467, 470).

[340] AAA, Vicaría de Arica, Arica- Codpa. *Auto proveído por el Ilustrísimo señor obispo Cavero*, 1739.

"bloques de afiliación étnica". La fijación de Codpa como cabecera del curato debe haber contribuido a fortalecer esa nueva organización cacical, además de contribuir a cortar los lazos de Belén y los demás pueblos serranos con los centros de poder Caranga al otro lado de la cordillera (Ibid., 518).

A principios del siglo XVIII, la presencia Caranga continuaba fuerte en la zona, en particular en relación con la doctrina de Turco que reclamaba su posesión de tierras transcordilleranas tras la disminución demográfica provocada por la epidemia de esos años (Riviere 1982, 22-24; Hidalgo y Durston 1998, 524-25). Esto se manifestó en conflictos de autoridad internos a la doctrina, como el que confrontó a José Cañipa con Pascual Mollo, indio principal forastero, de origen carangueño (Hidalgo y Durston 1998, 523). Cañipa entró a defender su autoridad primero con un violento castigo público, pero ocasionó con ello revueltas en su contra, particularmente en Belén y Socoroma, pero también rechazo a su autoridad de parte de un hacendado del valle de Azapa (Ibídem). Cambiando de estrategia, Cañipa presentó un pleito judicial en contra de Mollo por su mala influencia (motivando embriagueces y levantamientos), para finalmente consolidar su autoridad cacical en los pueblos serranos con una ceremonia de posesión del cargo, cuya eficacia fue "resultado de un proceso de ensayos por parte de los corregidores de Arica y probablemente de los mismos Cañipa para encontrar una fórmula ritual satisfactoria" (Ibid., 527). Después de 1720 parecen haberse cortado los lazos de la sierra con el poder político Caranga (Ibid., 525), pero las diferencias entre los pueblos septentrionales y meridionales del curato se continuaron manifestando. Son de notar, por ejemplo, los escasos vínculos de compadrazgo y parentesco establecidos por los habitantes de Belén con la familia cacical, privilegiando lazos internos que consolidaron el poder socio-político de la élite local (Inostroza 2011, 38, 42). En cuanto al acceso a recursos, Hidalgo y Durston destacan el "desempeño gerencial" de los Cañipa, con el cual lograron redistribuir con cierta eficacia los recursos del cacicazgo para aliviar las cargas tributarias y defender los intereses de los pueblos, aunque nunca lograron controlar del todo el acceso de las élites de Belén y Socoroma a las tierras de valle de Lluta (1998, 528-31).

Se aprecia con claridad la independencia con que actuaron las élites locales de la parte septentrional del curato con respecto a sus pares meridionales. Esta diferenciación tiene su origen histórico en tiempos prehispánicos, aunque su consolidación se observa como un fenómeno colonial. La vinculación de Belén y Socoroma con los centros Caranga les heredó rasgos culturales y económicos claves, como la lengua aimara, el desarrollo del pastoreo y la arriería, y un control vertical de distintos pisos ecológicos, además de *chullpas* y otros vestigios arquitectónicos prehispánicos que remiten a un "manejo simbólico" de la zona por parte de las etnias altiplánicas (Chacama 2014). Pero fueron principalmente procesos coloniales los que determinaron el fortalecimiento identitario de sus élites, empezando por la división territorial de repartimientos y reducciones, y siguiendo por otros factores históricos, como el establecimiento del Camino Real de Potosí, que permitía el tránsito entre las minas argentíferas del altiplano y el Puerto de Arica, haciendo uso de la antigua "infraestructura agrícola y ganadera" de Parinacota, Putre, Socoroma y el tambo de Zapahuira para hospedaje y alimentación de los animales (López Beltrán 2015, 72; Choque Mariño y Muñoz Ovalle 2016, 74). El cacicazgo de Codpa, por otra parte, fue una entidad política creada en tiempos coloniales por las autoridades del régimen virreinal. Si bien el nuevo linaje cacical parece haber tenido ciertos vínculos con Tacna, en el origen social del pueblo de Codpa deben haber confluido grupos de las distintas etnias que habitaban los valles en tiempos prehispánicos – Coles, Camanchacas, Collas, Pacajes, Lupacas y Carangas (Hidalgo et al. 1988, 18; Saintenoy, Uribe y González 2019, 3) –. La mixtura de lenguas aimara, quechua, puquina y posiblemente otras, parece haberse resuelto con una mayor presencia española, y consiguiente mayor ladinización de su población. Esto condujo, a su vez, a una adaptación más ortodoxa a los mecanismos de la evangelización, a una economía agrícola más vinculada al modelo de haciendas hispano y a una más eficaz ejecución del proyecto civilizatorio centrado en el *vivir en policía*. De este modo, la centralización/marginación dada por las limitaciones de la administración eclesiástica conllevó distintos grados de cristianización, hispanización y monetización, rasgos que diferenciaron las realidades culturales de los pueblos. En las próximas páginas, analizo desde esta perspectiva una querella presentada por los habitantes de Socoroma contra el cura en 1748. En otro lugar he profundizado en los pormenores del caso (Hidalgo y Mardones 2022), que aquí sintetizo resaltando aspectos de la vida religiosa en la doctrina de Codpa y su posterior división.

Hacia 1748 los indígenas que habitaban los pueblos septentrionales de Codpa aunaron fuerzas para denunciar los malos tratos del cura coadjutor Pedro Joaquín de Cáceres, a cargo de la parroquia por la enfermedad del cura propietario Joaquín de Albarracín.[341] El caso es extraordinario por presentar de forma clara y contrastada la cabecera del curato y pueblos aledaños con respecto a los pueblos situados en la parte norte del curato (fig. 4.8). Los demandantes acusaron malas prácticas parroquiales (en cuanto a la enseñanza de la doctrina, administración de sacramentos, asignación de alferazgos, consumo de cera, y cobro de diezmos y primicias), pero lo central fue denunciar su excesiva violencia. Los testimonios en su contra expresan el miedo que provocaba el religioso entre los pobladores y evidencian la asimetría en el trato del cura hacia ellos con respecto a la cabecera.

La querella, interpuesta al Obispo de Arequipa, fue liderada por el cacique de Socoroma (y segunda persona del cacique de Codpa), Pablo Gutiérrez, junto al alcalde ordinario de Socoroma y dos principales de Caquena.[342] De acuerdo con los denunciantes, el propio cura Albarracín, les habría sugerido presentar la querella al obispo, ya que por enfermedad no podía atenderlos personalmente. La investigación se llevó a cabo en el pueblo de Codpa entre el 5 y el 17 de agosto de 1748. La resolución del caso, expedida el 30 de octubre del mismo año, daba instrucciones al cura de que se atuviese puntualmente al arancel, suavizase su forma de tratar a los indios "y que administre el santo sacramento de la penitencia con suavidad en oír, y eficacia en exhortar y no con palabras ofensivas ni maltratamiento, y más en personas rústicas y pusilánimes como los indios".[343] Se le sugirió tener uno o dos compañeros que le ayudasen en la doctrina y se le avisó que si se presentaba nueva queja "se procederá con todo rigor" en su contra. Ocho años después de la acusación, Cáceres seguía ejerciendo su oficio en la doctrina (Leal Landeros 2019, 73).

El licenciado Joaquín Javier Portocarrero Calderón tomó testimonio de nueve habitantes de Codpa, dentro de los cuales estaba el Cacique Ignacio Cañipa, el alcalde mayor, el alcalde ordinario, tres vecinos españoles y tres indios principales, descritos como ladinos. Todos declararon efusivamente a favor del párroco. Asimismo tomó testimonio de doce testigos procedentes de Socoroma, todos mediante intérprete aimara-español. Los doce, cuyas edades fluctuaban entre los 30 y los 70 años, son descritos como "indio de Socoroma", aunque algunos provenían de otros pueblos de la zona, y ninguno es nombrado como "principal", pese a que entre los testigos estaban los alcaldes mayor y ordinario de Socoroma y el alcade de Putre, entre otros hombres que ejercían, o habían ejercido, cargos en las cofradías de sus pueblos, lo que les habría valido el apelativo honorífico. Los testimonios y peticiones que apoyaron la causa señalan a Putre, Belén, Caquena y Sora como localidades vinculadas a Socoroma, dando cuenta de una territorialidad distribuida en distintos pisos ecológicos, pero circunscrita a una unidad geográfica al norte de la jurisdicción parroquial y a una unidad política al parecer dependiente de la autoridad del segunda persona de cacique, Pablo Gutiérrez.[344] Además de esta constatación, se observa que ya desde la descripción de los testigos se marca la asimetría de trato por parte de la administración hispana hacia la élite de Codpa y la de los pueblos septentrionales del curato.

Las acusaciones más graves del caso eran el trato violento de Cáceres y sus faltas en la administración de los sacramentos, particularmente el de la confesión: ocho socoromeños habían muerto sin recibirla. Los sínodos eclesiásticos fueron enfáticos en promover la confesión, tanto para el empadronamiento anual de los habitantes como porque preparaba el alma para el sacramento de la

[341] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa el lic. Joaquin Xavier Porto Carrero…*, 1748. El documento de 52 folios está numerado hasta el folio 37, por lo que varias de las citas aquí reproducidas no llevan esa especificación.

[342] Gregorio Cusimamani, Francisco Inquiltupa y Pablo Basques, estos dos últimos forasteros, según uno de los testimonios del expediente. En Hidalgo y Mardones (2022) identificamos tentativamente a varios de los sujetos del expediente en la Revisita de 1750. En Socoroma, se encontraban un Gregorio Cusimamani de 31 años (Hidalgo 1978, 159) y dos sujetos nombrados Pablo Gutiérrez, de 41 años y 47 años respectivamente, ninguno con referencia a cargos de autoridad (Ibid., 163-164). En Caquena, se registró a un Pablo Basques como tributario y a un Francisco Inquiltupa, como reservado de 50 años (Ibid., 140 y 144).

[343] AAA, Arica –Codpa. *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748.

[344] En su carta de defensa, el cura menciona a Putre y Caquena como pueblos agregados de Socoroma. Parinacota es mencionada en el expediente, pero sólo de forma referencial, sin participación en la causa.

comunión (Argandoña 1854, 155). La confesión y la comunión en el lecho de muerte estaban estipulados por ley, con pena de confiscación de la mitad de los bienes a quienes no se confesasen, pudiendo hacerlo.[345] No incurrir al llamado de un moribundo, por parte de los curas, era considerado una negligencia de la máxima gravedad, con la amenaza explícita de ser condenado al infierno.[346] El Sínodo de La Plata normaba también que "los indios que piden confesión sean tratados con la menor aspereza", evidenciando el miedo de muchos indígenas hacia los curas, que preferían morir "sin sacramentos, que ponerse a peligro de ser maltratados" (Argandoña 1854, 164).

Litigantes y testigos denunciaban la violencia de Pedro Joaquín de Cáceres ejercida en varias ocasiones, incluso hacia indios principales, lo que traspasaba lo que se consideraban castigos físicos justificados y tolerables (Marsilli 2014, 88),[347] y a menudo de formas cruentas.[348] Coincidían en declarar que algunos habían muerto sin confesión, aunque no llamaban al cura "por miedo a sus rigores" y que "viendo los indios que a los mayores los azotaba se huían por no experimentar lo propio".[349] Seis testigos declararon explícitamente estar confesados, pero algunos, como Pedro Limache, de setenta años de edad, decían no haberse confesado por "miedo a que le azote y se ha escondido y vivido en los cerros cuando ha ido dicho cura a las confesiones."[350] Los tributarios de Belén declaraban que a todos abofeteaba a la entrada de la iglesia antes de las confesiones, por lo que varios se habían confesado en otros lugares, con otros sacerdotes.[351] Varios de los testimonios concordaban que en la puna eran muchos los que no estaban confesados por miedo, y todos coincidían en que Cáceres era mal cura, violento y que no lo querían.

Los testigos de Codpa, por el contrario, veían en el cura un comportamiento ejemplar, "muy celoso con el cumplimiento de su obligación", aseverando que los indios de Socoroma lo demandaban por ser "malignos y alzados, amigos de hacer lo que se les antoja".[352] En la cabecera, en cambio, aseguraban estar todos confesados "porque no tienen resistencia a cumplir con este precepto".[353] Decían que Cáceres siempre acudía a ofrecer la confesión cuando lo llamaban, partiendo incluso de

[345] "…pero si muriese por algún caso en que no pueda confesar y comulgar, no incurra en pena alguna." *Recopilación…*, Libro I, Tít. I, Ley 28.

[346] Cito en extenso: "amonestamos a nuestros curas pongan el mayor esmero y diligencia en la observancia de este punto, particularmente con los miserables indios que por su ignorancia, simplicidad y rudeza se hacen más dignos de que en aquel terrible momento, en que por el mismo caso, por la visible esperanza de la presa, son más fuertes los combates del sangriento enemigo, se les asista con incesante y cristiano celo, con todos los sufragios espirituales, que conciernen a salvarlos de aquel peligro tan inminente y manifiesto. (…) si en materia de tanta gravedad, en vez de velar como celosos pastores y vigilantes padres de familia, descuidados y dormidos los dejan perderse, se hacen reos de gravísima culpa, de que en el rectísimo tribunal de la justicia divina les resultará el más formidable cargo, ejerciendo de rigurosos fiscales los mismo eternos tormentos, despechos y gemidos de estos infelices." (Argandoña, 1854, 161).

[347] "La burocracia colonial permitía a los curas usar castigos físicos en justificadas circunstancias, usando la moderación dictada por la ley y las costumbres. (…) Sabemos que los curas arequipeños usaron frecuentemente la fuerza física contra sus parroquianos indios. Los líderes nativos, no obstante, veían tales actos como parte de las obligaciones normales del sacerdote. Ataques atentatorios a la autoridad nativa eran, sin embargo, condenados con vehemencia." (Marsilli 2014, 88).

[348] Varios atestiguaban los azotes dados al alcalde de Putre, Juan Cutipa, y al alcalde de Socoroma, Juan Gutiérrez, quienes también estaban entre los testigos. Cutipa declaraba que a él lo azotó un día domingo de doctrina diciéndole que era por haber escrito al cura Joaquín Albarracín desde Sora diciendo que no querían a Cáceres por cura. Gutiérrez declaraba, a su vez, "que lo amenazó diciendo que lo había de matar y que con una cuchilla le tiró puñalada que si no se desvía lo mata, que le dijo que lo echaría a la isla y le pegaría fuego". Un declarante decía ser "testigo de ojos cómo el cura azotó al alcalde ordinario de Putre con tres azotes y que en Socoroma del mismo modo le dio al alcalde cuatro azotes con las riendas." Otro testigo contaba que en Sora vio "que a un indio lo mandó amarrar de un molle y le dio seis azotes que no sabe por qué y que habiéndose llegado su madre la maltrató arrastrándola y está por esto tullida hasta años". Aunque la mayoría coincidía en no haber visto maltratar a quienes pedían la confesión ni haber sido afectados directamente, el miedo que le tomaron al cura es constante en todas sus declaraciones.

[349] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 22.

[350] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 18.

[351] Muchos estaban sin confesión, sobre todo "las viejas que no pueden salir a otra parte". AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 34.

[352] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 10.

[353] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 29.

noche hacia pueblos como Esquiña, Pachica o Timar.[354] Un vecino de Codpa declaraba haber visto a Cáceres azotar al alcalde de Socoroma cuando lo acompañó para las confesiones anuales en abril de ese año. Los seis u ocho azotes eran merecidos, según el testigo, porque el alcalde no había dado aviso de los enfermos que requerían confesión, permitiendo que muriesen sin ella. Allí vio al cura confesar a todos los que estaban y mandar a buscar a los de los pueblos. Esperaron en Parinacota diez o doce días pero la gente no acudió. Un documento sin fecha, añadido al expediente en defensa del cura, narra una versión local de este episodio en que algunos pobladores de Caquena declaraban haber sido amenazados por Inquiltupa y Basques, indios principales de Caquena y querellantes contra Cáceres, con prisión y expulsión de los pastos si acudían a confesarse. Declaraban expresamente que aquellos querían hacerlos caer en idolatrías, "lo que no debemos hacer por razón de ser cristianos católicos".[355]

Cáceres justificaba su violencia con el objeto de corregir los "vicios y perversas costumbres" de los pueblos.[356] De los varios ejemplos que da el cura, menciono un par. Decía haber azotado al alcalde de Putre, Juan Cutipa, por estar su hija amancebada a sabiendas suya. Cuando el curo los trató de casar, le "respondió con osadía que era indio ordinario y no quería, y que, si yo los casaba, luego que yo saliese del pueblo le daría al indio cien azotes." A Pablo Basques, principal de Caquena y querellante en su contra, decía haberlo azotado por haber sacado "de la iglesia la ara consagrada y llevársela a la Estancia de Caquena para no sé qué ceremonias infandas que usan con ella." A Pablo Gutiérrez, segunda de la doctrina, decía no haberlo golpeado pese a que "ha vivido siempre viciosa y escandalosamente con concubinas en Putre y Sora y por esto maltratando continuamente a la pobre de su mujer, de suerte que la ha puesto algunas veces en peligro de muerte".

La violencia y el dilema con la confesión fueron los motivos principales de la querella, pero otros aspectos la agravaban: los denunciantes sostenían que no rezaba en los pueblos, que obligaba a tomar alferazgos, que se llevaba la cera de las iglesias y que no se ajustaba al arancel. En otros capítulos profundizo en torno a estos agravantes, mientras que aquí señalo de forma panorámica algunos aspectos que ofrecen pistas a la perspectiva con la que voy tratando el caso. La acusación de que no enseñaba la doctrina en los pueblos pone en evidencia su distancia geográfica y social, pues las visitas del cura eran esporádicas: a Socoroma Cáceres iba dos o tres veces al año, mientras que a localidades como Caquena había ido una sola vez en los tres años de su gestión. La percepción de la labor del doctrinero pasaba por la experiencia concreta con la presencia o ausencia del párroco. La opinión del alcalde ordinario de Codpa, evidencia estas realidades disímiles: "si fuera codicioso, cruel y temerario, en ninguna parte le podía ser más que donde [está] lo más del tiempo."[357] La misma perspectiva se encuentra en la defensa que hace Cáceres de sí mismo en su carta:

> *¿Sólo para Socoroma he de ser codicioso, cruel y tirano, y para con los demás bueno? Sean los indios como en otros pueblos observantes de la Divina Ley y amantes de la honestidad y buenas costumbres y aunque el cura sea un Nerón no ha de haber azotes, ni malas palabras, como sucede conmigo en particular en este pueblo [Codpa] donde no dan el menor motivo, y así los quiero entrañablemente en el señor y concurro con amor y caridad a todas sus necesidades corporales, que a las espirituales lo hago por obligación.*

En su defensa, Cáceres negaba también la acusación de que forzaba los alferazgos, diciendo que "si yo fuera cura en propiedad nunca permitiera hacer ninguna fiesta" por "seguirse en ellas muchas

[354] El alcalde mayor de Codpa, Miguel Yante, relata que en una ocasión lo acompañó como guía al Valle de Chaca apenas le solicitaron confesión. Sin tener siquiera tiempo de acomodar bien su mula, "caminaron toda la noche con gran oscuridad y aguacero que temió enfermarse". En Chaca, hallaron a Don Francisco Yáñez durmiendo, el cura lo confesó y retornaron inmediatamente, maravillándose Yante "de tanta eficacia de su cura" (Ibid., f. 15). Resulta evidente no sólo la solicitud con la que atendía Cáceres a los pueblos más cercanos a la cabecera, sino también su atención privilegiada a autoridades locales y españoles, puesto que "el pequeño valle de Chaca (…) se compone de haciendas de viñas de españoles sin indio alguno" (Revisita de 1773, en Hidalgo, Castro y González 2004, 200).

[355] AAA, Arica –Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, sin foliar.

[356] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, Carta del licenciado Pedro Joaquín de Cáceres, 21 de agosto de 1748, sin foliar. Las siguientes citas del párrafo proceden de esta misma carta agregada al expediente.

[357] AAA, Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 28.

ofensas del señor que se precipitan los indios infelices por la inmoderación con que se entregan a la embriaguez".[358] Con respecto a la cera, decía llevársela a la cabecera por ser "costumbre antigua" del curato y que le parecía sensato por los "muchos abusos que cometen aun con las cosas sagradas en pueblos tan remotos cuando que no pueden tener los curas en ellos continua residencia".[359] Se perfila en estas citas la opinión del cura coadjuntor sobre la religiosidad y costumbres de los habitantes del norte del curato: excesos festivos y descuido de lo sagrado.

En cuanto al arancel, los testigos de Socoroma declaraban no saber si se excedía o no en los cobros, porque no sabían leer los impresos publicados en las puertas de sus iglesias, pero concordaban en que los montos les parecían excesivos. Los testigos de Codpa opinaban, por el contrario, que Cáceres no discrepaba "en un tilde" con respecto a la normativa y concordaban que incluso hacía funciones fiadas cuando no tenían para pagarle.[360] Se evidencia una vez más la relación diferenciada del cura hacia los pueblos cercanos a la cabecera y los del sector norte de la doctrina, así como también el abismo económico-cultural entre ambos sectores que permitía a unos no sólo tener acceso y manejo de la información (i.e. aranceles, español oral y escrito), sino también facilidades para asumir las cargas monetarias que imponía la iglesia católica sin cuestionarlas.

Son claras las tensiones religiosas y políticas entre ambas partes, mientras que los silencios sugestivos de la documentación dan lugar a imaginar prácticas cristianas no del todo ortodoxas y modos de vida divergentes del modelo del "vivir en policía" que pueden haber molestado al párroco. Aunque las autoridades fueron suaves con Cáceres, el fallo del caso lo obligaba a cambiar su forma de relacionarse con la feligresía del norte del curato. Las distinciones que el expediente exhibe entre la zona septentrional y la meridional de la parroquia, parecen tener un correlato político en el que el conflicto latente entre el cura en propiedad y el coadjutor se vio reflejado en las alianzas entre los párrocos y las élites indígenas, ya fuesen éstas explícitas o implícitas. Así sintetizamos nuestra interpretación del expediente junto con Jorge Hidalgo:

> *Los socoromeños vieron en este pleito la oportunidad de cambiar, o al menos debilitar, el poder del nuevo párroco, quien ya había establecido relaciones de alianza sólidas con la cabecera del curato y pueblos aledaños. Su vínculo con la familia Cañipa y con los "principales" de Codpa se expresa en el trato favorable que les brindaba en su quehacer religioso y en los testimonios que aquéllos declararon en su defensa. Por el contrario, los habitantes del norte del curato estaban obligados a actualizar su relación con el cura, ya que hasta entonces habían contado con un trato más distendido de parte de los curas anteriores, que les permitían realizar las fiestas patronales a su modo y les brindaban una confesión simplificada. En este sentido, la presentación de una querella resulta en sí una forma de negociación entre los actores locales y el representante de la institución eclesiástica, pues llevar los conflictos al ámbito de una investigación pública forzó al cura a morigerar su trato hacia los indígenas, así como también sus exigencias en lo respectivo a la moral y la religión.* (Hidalgo y Mardones 2022, 668).

Las diferencias culturales observadas se suman así a relaciones parroquiales específicas entre sujetos y comunidades que fueron forjando la microhistoria del curato. Junto con el considerable aumento demográfico del siglo XVIII, esta realidad local formó parte crucial del contexto en el que las políticas eclesiásticas y el reformismo borbón se aplicaron en la zona. Pocos años antes de la división de la parroquia en dos, en 1777, la Revisita de 1772-1773 permitió perfilar a Codpa y Belén como los dos pueblos principales, no sólo por su densidad poblacional, sino también por ser las únicas dos localidades estructuradas en parcialidades: los ayllus de Collana y Capanique, correspondientes al primero, y los de Aransaya y Mancasaya, al segundo. En la *Demarcación* de 1787, sin embargo, tanto

[358] Ibid., Carta…, 21 de agosto de 1748, sin foliar.
[359] Ibídem.
[360] Ibid., f. 6v.

Belén como Socoroma aparecen conformadas por dos ayllus, teniendo este último poblado un número levemente mayor de tributarios. Socoroma se posicionaba antes de la división como el lugar de la autoridad política para el sector septentrional de la doctrina, residiendo en su élite local el cargo de segunda persona del cacicazgo, aunque no exento de disputas. Para la Revisita de 1750 fue un indio principal del pueblo de Codpa, Pedro Umajaya, quien cumplió la función de segunda persona del Cacique Ignacio Cañipa, "por no haber otro principal ni segunda persona" (Hidalgo 1978,20). Pablo Gutiérrez declaraba en el expediente de 1748 haber sido nombrado para el cargo por el corregidor y "toda la gente del común", mientras que el cacique Cañipa sostenía que a él le incumbía el nombramiento de las segundas personas, pero que "no ha querido darle este título a Pablo Gutiérrez indio de Socoroma por conocer su maligno genio y naturaleza."[361] Es decir, tras la investigación del caso aquí analizado, Gutiérrez dejó de figurar con el cargo de Segunda y esa autoridad no se materializó en la élite socoromeña. Sin embargo, para la visita del corregidor de 1772-1773, otra vez un socoromeño aparece con este cargo de autoridad, Esteban Gutiérrez (Hidalgo, Castro y González 2004, 170), quien luego sería asesinado por los rebeldes en la sublevación indígena de 1781 (Inostroza 2019, 256). El pueblo de Socoroma tenía, por ende, el "derecho a convertirse en la cabecera de la doctrina" (Choque Mariño 49), y lo recalcaron durante la visita del intendente Álvarez y Jiménez en 1793, quien agregó una nota sobre una petición de la Comunidad de Socoroma para erigir el cabildo allí, declarando ser "la cabeza de doctrina y no *Belem*" (Barriga 1948, 119). La autoridad eclesiástica rechazó su solicitud deliberando que "el nombramiento de Procurador recayese un año en sujeto vecino de *Belem* y otro en de Socoroma" (Ibídem). El mismo intendente señalaba haber nombrado a un segunda entre los indios principales de Belén, a petición de sus habitantes (Ibid., 117), zanjando la disputa interna generada tras la división del curato y desplazando ya de manera definitiva la autoridad política de Socoroma a Belén. No son claras las razones para haber privilegiado a esta última con el rol capitalino, pero es factible que un mayor vínculo con las autoridades hispanas haya influido en esa decisión. El intendente Álvarez y Jiménez señalaba no haber vecinos españoles en los pueblos de la sierra, tan sólo en el valle de Lluta, pero elogiaba la "rectitud e imparcialidad" del acalde ordinario de españoles, a quien puso a presidir el cabildo indígena de Belén (Ibid., 117-118). Lo cierto es que Belén permaneció como cabecera en el tiempo, pero cabe destacar que el párroco Mariano Pacheco sí dedicó una atención especial a las cofradías y la vida parroquial de Socoroma.[362]

Se constata en este capítulo que las tensiones entre pueblos por posicionarse más alto en la escala de valoración virreinal suscitaron conflictos y transformaciones a lo largo del tiempo. La mayor capacidad económica de un pueblo contribuía a su posicionamiento, y ese prestigio le aseguraba una mayor inserción en las dinámicas virreinales, incluyendo la participación activa en las prácticas judiciales y administrativas del régimen, la capacidad de negociación con sus autoridades (eclesiásticas, en este caso), y su incorporación en los procesos de hispanización, monetización y cristianización.

[361] AAA, Arica –Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 8.
[362] Ver capítulos 6 y 10.

4.3. Figuras del capítulo 4







Fig. 4.1. Capilla de San Bartolomé, Corque. Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2017





Fig. 4.2. Teresa Gisbert frente a la capilla de San José de Anco Cala (Mesa y Gisbert 2002, 101) y Capilla Espíritu de la estancia de Khala Choco, Parque Nacional Sajama.





Fig. 4.3. Santuario de Copacabana de Andamarca y puerta principal del templo (fotografía de Carlos Rúa Landa)

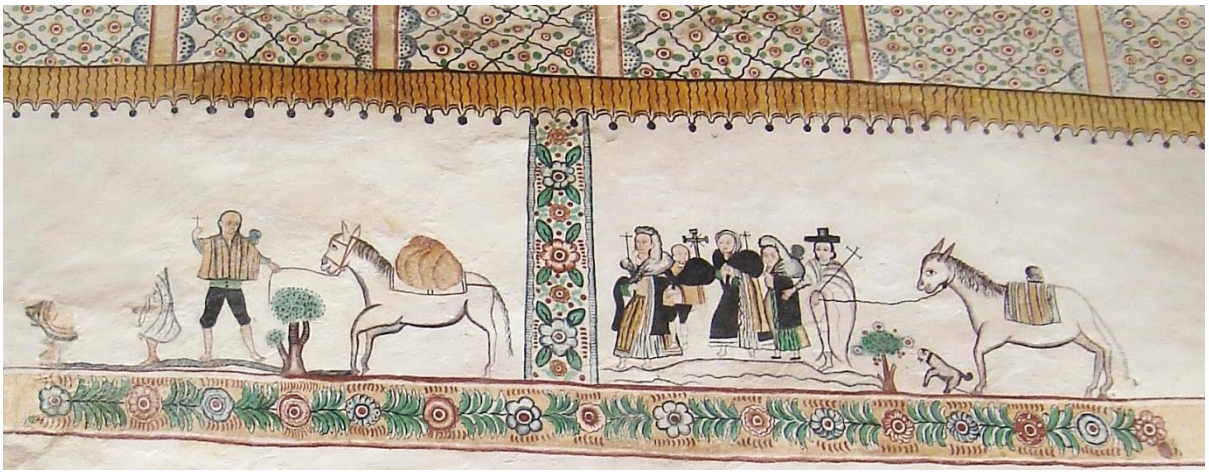


Fig. 4.4. Detalle pintura mural, Santuario de Copacabana de Andamarca, principios del s. XIX



Fig. 4.5. Iglesia de Nuestra Señora de la Natividad de Sajama. Al fondo los volcanes Payachatas (Parinacota y Pomerape)



Fig. 4.6. Capilla Virgen de la Candelaria de Rosapata, ubicada sobre un cerro venerado como *wak'a*. Al lado del templo, el cementerio y ruinas arqueológicas de viviendas circulares. Fotografías de Josefina Matas



Fig. 4.7. Señor de la Paciencia de Quellhuiri (Quilviri), Iglesia de Santiago de Curahuara de Carangas. A la izquierda, en su ubicación habitual en un retablo lateral del presbiterio, febrero de 2013. A la derecha, en su altar festivo en la nave, días después de su fiesta, octubre de 2017.

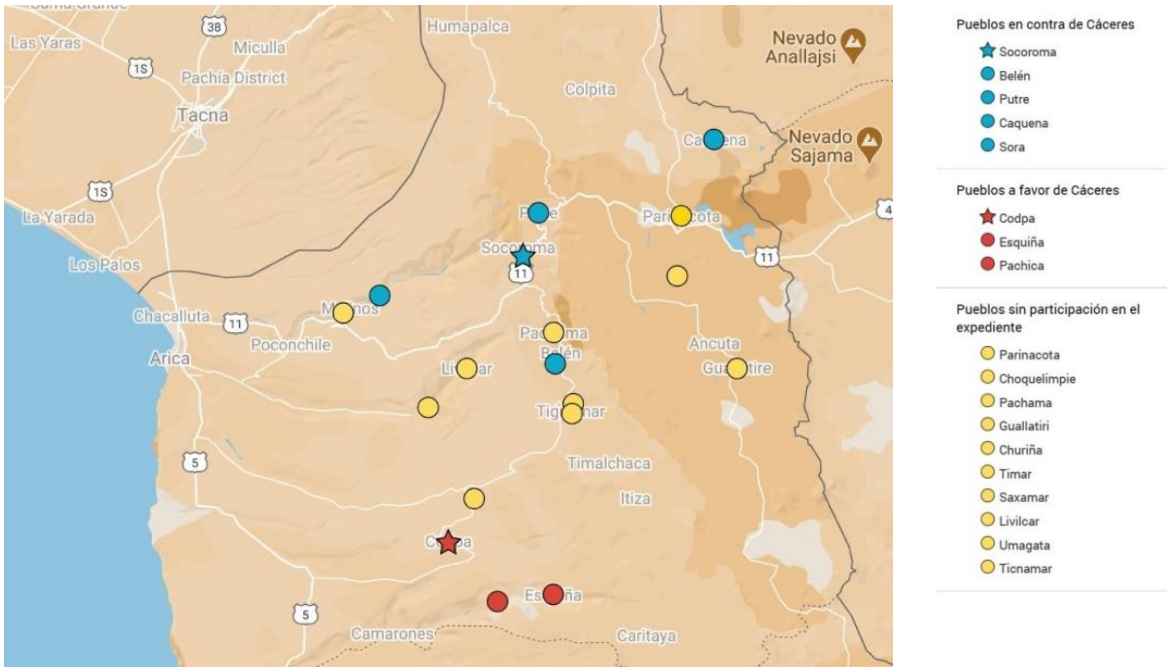


Fig. 4.8. Mapa parroquia de Codpa, con base en la causa de los indígenas de Socoroma contra el cura Pedro Joaquín de Cáceres, 1748.

5. Economía parroquial: tributo, sínodo real, obvenciones, limosnas y regulación arancelaria

5.1. Panorama tributario general de las parroquias

Una de las mayores transformaciones que generó el régimen virreinal en los Andes y su organización de la población en parroquias fue la monetización de la vida cotidiana, los intercambios y la cultura material. Testimonios coloniales dan cuenta del masivo éxito de la economía mercantil entre los indígenas de los Andes, ya desde las primeras décadas del dominio hispano (Ramírez del Águila 1978[1639]; Harris 2005, 304). La monetización se promulgó con el desarrollo de los mercados, pero fue el sistema tributario el que concretizó este proceso en los pueblos. Comienzo aquí caracterizando el tributo, para luego entender mejor las dimensiones eclesiásticas que adquirió la monetización. La investigación antropológica del siglo XX esclarece el rol simbólico de la monetización en los Andes, señalando la fuerte asociación del dinero con la fertilidad (es "cultivado" y "se reproduce"). En algunos lugares los gastos en elementos festivos y rituales son "the single most important stimulus for entering into market relations" (Harris 2005, 306).[363]

El pago de tributo operó desde los inicios del Virreinato del Perú, regularizándose en la década de 1570 con las reformas del virrey Francisco de Toledo. Solamente aplicado a los indígenas, el objetivo del "moderado tributo", según describen las Leyes de Indias, era no sólo recaudar fondos para la administración y desarrollo del Virreinato, sino establecer una relación de vasallaje, a través de la cual los indios se situaban en la posición de súbditos, reconociendo a través de sus contribuciones la soberanía del rey español.[364] La ley argumentaba que estos nuevos vasallos de la corona tenían costumbre previa de tributar a sus principales,[365] señalando que en la medida que nuevos grupos se incorporasen al imperio (pacificados y reducidos en pueblos) éstos tributarían sólo la mitad del monto durante los dos primeros años, y que si se bautizasen por su propia voluntad quedarían exentos de todos servicio o pago durante los primeros diez años de su incorporación al imperio.[366] El tributo se perfiló así como una manifestación del "concierto y policía" en que vivían las comunidades indígenas reducidas, mientras que funcionó como una herramienta para la negociación con quienes no estaban incorporados al régimen español, dimensión del tributo que volvió a vislumbrarse en 1781 con el indulto general ofrecido por el rey a los sublevados.[367] Estas dimensiones del tributo, que para el período bajo estudio constituía una pesada carga económica para muchas localidades pues se sumaba a otras exacciones civiles y eclesiásticas, muestran su funcionamiento en lo que se ha descrito como un "pacto de reciprocidad" entre la corona y los indígenas (Platt 1982, 40; Soux 2008): el vasallaje implicaba el reconocimiento de derechos, como el acceso a las tierras y sus recursos, la garantía de

[363] Harris señala que los gastos en vestimenta y alimentación eran considerablemente más bajos, al menos hasta la década de 1980 (2005, 306). Concuerda esto con testimonios coloniales. Al comentar la circulación de plata entre los indios Ramírez del Águila dice "porque como son todos trabajadores oficiales y mercaderes de sus cosechas, recogen muchísima plata, y si no la gastaran en beber (porque en comer y vestir gastan poco, por tener esto de cosecha) fueran riquísimos." (1978[1639], 67). En 1779, los oficiales reales de Carangas señalan que las alcabalas que entraban en la Caja Real "son tan cortas como el ningún tráfico y comercio que en ellas se frecuenta por componerse su vecindario y poblaciones de solamente Indios que aunque trajinan en algunos de la tierra para otros lugares de sus comarcas, no consumen, ni gastan, sino los muy moderados a su subsistencia." (AGNA, IX-33-01-01-337, f. 1).

[364] "Porque es cosa justa, y razonable, que los indios, que se pacificaren, y redujeren a nuestra obediencia, y vasallaje, nos sirvan, y den tributo en reconocimiento del señorío, y servicio, que como nuestros súbditos, y vasallos deben." *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 5, Ley 1.

[365] *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 5, Ley 2. La discusión académica es extensa: ver el estudio introductorio de Brooke Larson y el capítulo de John Murra en Larson, Harris y Tandeter 2005, que esclarece el tributo incaico en términos de trabajo y servicios, mientras que la materia prima para el tributo de bienes debía ser aportada por el Inca (Murra 2005, 59–60). Los habitantes de Huallaga, ejemplifica Murra, no aceptaban tributar textiles al encomendero si no se les proporcionaba la lana. Polo de Ondegardo insiste que las tazas tributarias establecidas por el virrey Toledo fueron un alivio económico frente a las exigencias a menudo arbitrarias de los encomenderos, tomando en consideración "que los indios diesen de tributo aquello que buenamente pudiesen, sin vejación ni molestia" y que fijar sus tasas conformó un gran beneficio (1916[1571], 138-141). Señala que las tasas tomaron en cuenta la demografía y el acceso a recursos (1916[1571], 144).

[366] *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 5, Ley 3.

[367] El tributo también fue resignificado en el contexto de las insurgencias independentistas funcionando alternadamente como castigo y como herramienta de negociación de realistas e insurgentes con los indígenas, variando entre 1809 y 1826 su carácter coercitivo o voluntario (Soux 2008).

protección legal a través de los procuradores de indios, y la exención de varios otros impuestos que debían pagar otros grupos de la sociedad colonial.[368]

Tributar era así un privilegio que legitimaba a los sujetos dentro de la administración virreinal, pero también que les permitía identificarse como miembros de sus propias comunidades. La mayoría de edad funcionaba como un rito de pasaje, en el que servir la mita, pagar las contribuciones, cumplir con cargos civiles y religiosos y participar de las ceremonias de la comunidad, brindaban acceso a los hombres jóvenes a un hogar independiente, a derechos legales y a las chacras y pastizales de la comunidad (Penry 2019, 110, 130).[369] Una situación interesante al respecto, es la solicitud de los habitantes mestizos de Codpa que en la Revisita de 1790 pidieron ser categorizados como tributarios (pagando los montos correspondientes), con tal de que no los despojaran de las tierras que le arrendaban a los indios.[370] Con la primera abolición del tributo en 1810, las negociaciones entre los distintos cacicazgos y los bandos de realistas e insurgentes para continuar pagando voluntariamente sus montos (esta vez con el nombre de "contribuciones"), explicitaron este pacto, reconociéndose a los indígenas como "interlocutores válidos" y la propiedad de la tierra como base de negociación (Soux 2008, 31, 38). Durante el siglo XIX, el pago del tributo conservó la relación social con el estado, reproduciendo políticamente a las comunidades andinas, mientras que algunas localidades continuaron pagando montos ya más simbólicos incluso después de la abolición del sistema tributario con la Reforma Agraria de 1953 (Platt 1982; Harris 2005, 304-305).

Tabla 5.1. Gastos financiados por el ramo *Tributos de Indios*: Cajas Reales de Oruro y Arica, 1746.

Gastos	**Caja Real de Oruro: tributos indios de Carangas**[371]	**Caja Real de Arica: tributos indios de Arica**
Sínodos de Curas	9.682 pesos, 1 real[372]	5.850 pesos, 3 reales[373]
Salarios de Justicias	2.205 pesos, 1 y ½ real	1.403 pesos, 3 reales
Salarios de Caciques	820 pesos, 4 reales	680 pesos, 5 reales
Encomiendas	1.166 pesos[374]	1.060 pesos, 3 y ½ reales[375]
Real Colegio de San Felipe de Lima[376]	512 pesos, 2 y ¾ reales	-
Limosna para el Convento de San Francisco de Arica	-	160 pesos
Para el tomín del Hospital	-	333 pesos, 6 y ½ reales
SUMA	**14.386 pesos, 1 y ¼ real**	**9.488 pesos, 5 reales**

Fuente: AGI, Lima, 1596, *Razón de las pensiones de la Caja Real de Potosí*, 1746.

A nivel virreinal, el tributo indígena representó el mayor ingreso del Perú entre 1780 y 1813, años de su reorganización y supresión, respectivamente (Flores Guzmán 2010, 347–8). Después de la

[368] Los españoles, por ejemplo, no pagaban tributo pero sí distintos tipos de "impuestos, derechos y gabelas" dependiendo de sus oficios y actividades, tales como los impuestos a la minería, agricultura y comercio, las tasas por "concesión de empleos (media anata) y beneficios eclesiásticos (mesadas)", gravamen por posesión de encomiendas y títulos nobiliarios, contribuciones sobre bienes, y otras tasas, como la *sisa*, a la que me referí en un capítulo anterior (Flores Guzmán 2010, 304–5).

[369] "Paying tribute and serving in the mita thus marked achieving adulthood and full membership in the community, including use rights to agricultural fields and pastures granted by the cabildo in return for responsible service to the común." (Penry 2019, 130).

[370] BNP, Col. general, 2000005822.C4053, *Autos de la nueva matrícula de contribuyentes …*, 1790, f. 15v. Agradezco a Joselin Leal Landeros el darme a conocer este documento y facilitarme su transcripción personal.

[371] El tributo indígena de Carangas entró de forma intermitente a las cajas reales de Oruro y de Carangas. En tablas elaboradas por Cajías de la Vega con los ingresos de las Cajas Reales de Oruro entre 1775 y 1807, especifica ingresos por las remesas de Carangas sólo para los años 1776, 1777, 1779 y 1781 (2005).

[372] El documento considera once doctrinas, contando a Sabaya y Orinoca por separado de sus respectivas cabeceras, e incluyendo la doctrina de mitayos Carangas en Potosí (Parroquia de San Lorenzo). El cura de los carangueños en Potosí recibía un sínodo de 880 pesos y 3 reales.

[373] Monto por los repartimientos de Tarata, Altos de Arica, Pica, Tacna, Camiña y Tarapacá y el cura de Aravaya.

[374] Encomienda de la Condesa de Cañete por los Repartimientos de Corquemarca y Andamarca.

[375] Encomienda de Francisco Manríquez de Lara.

[376] Pensionario de los Repartimientos de Huayllamarca, Curahuara y Totora.

minería, era el ingreso más importante de la Caja Real de Oruro (Cajías de la Vega 2005), mientras que constituía cerca del 50% de los ingresos de la Caja Real de Arica a fines del período colonial (Hidalgo 1996, 177). Esto no significó un engrosamiento del Erario Real, pues gran parte de su recaudación estaba destinada al pago de salarios de corregidores, caciques y curas (en forma de *sínodos*), así como lo correspondiente a las encomiendas (Tabla 5.1). Estos salarios eran entendidos como beneficio para los tributarios, por ser sus autoridades políticas, judiciales y religiosas. No obstante, en la práctica muchas de las querellas judiciales presentadas por las comunidades estaban directamente relacionadas con estas mismas autoridades, a menudo en relación con los excedentes tributarios (Flores Guzmán 2010, 345).[377] Los salarios de otros administradores vinculados a las provincias, como los oficiales de las Cajas Reales o los Protectores de Indios eran financiados con otras fuentes de ingreso, mientras que la recaudación tributaria debía, en teoría, financiar también hospitales de beneficencia y las fábricas de las iglesias (montos destinados a su construcción, ornamentación y mantención). Este ideal, sin embargo, parece haberse cumplido tan sólo en un principio pues no existía ese ramo para el siglo XVIII. Para mediados del siglo, los sínodos de los curas superaban los dos tercios de la recaudación.[378] El salario de los caciques, por el contrario, apenas superaba el 7% de los ingresos por tributo en ambas provincias bajo escrutinio.[379] Pese a este contraste, cabe señalar que junto a estos "salarios moderados", el rey les otorgaba "jurisdicción muy amplia para gobernar sus indios" y, según refiere Ramírez del Águila, eran para el siglo XVII "ya todos muy ladinos, muchos visten a lo español y ciñen espada y se tratan con ostentación y buen lustre, porque los más son ricos y algunos de a más de cien mil pesos de caudal." (1978[1639], 124).

Tributaban los hombres indígenas entre 18 y 50 años de edad, pagando de forma diferenciada según su categoría tributaria. En el Corregimiento de Carangas, los "indios originarios" con tierras pagaban nueve pesos y un real anuales, los "indios forasteros" sin tierras, siete pesos, y los indios Urus, tres pesos.[380] En el Corregimiento de Arica, los tributarios originarios del repartimiento de Tacna pagaban ocho pesos anuales y los forasteros seis, mientras que en el resto de la jurisdicción, los originarios pagaban seis pesos y los forasteros cinco, aunque en los Altos de Arica se les igualaron los cobros en la Revisita de 1772-1773 (Hidalgo, Castro y González 2004, 201).[381] Todos los indígenas del Corregimiento pagaban, además, un tomín para el hospital, calculado en dos reales.[382]

Estaban categorizados como "reservados" aquellos exentos del tributo "por razón de nobleza, función, servicio, edad o enfermedad" (Cajías de la Vega, 2005). Esto es, los mayores de cincuenta

[377] Hidalgo señala que el cargo del corregidor, que "fue creado originalmente para defender al indio, especialmente de la rapacidad de los encomenderos; en la práctica devino en un medio de hacer fortuna explotando a los indígenas." (1987, 214). Algunos corregidores utilizaban dos registros de empadronamiento con el objetivo de quedarse con la diferencia de la recaudación (Hidalgo Lehuedé 1987, 213).

[378] El virrey Toledo estableció una tasa de 28.619 pesos por tributo para la Provincia de Carangas. De este monto, 32,1% quedaba para la Real Hacienda, 28,7% para situados y encomiendas particulares, 19,8% para la doctrina religiosa (5.670 pesos), 11,7% para beneficio de la comunidad (3.356 pesos), 3,9% para salarios de corregidores (1.098 pesos) y 2,8% para salarios de caciques (810 pesos). La situación cambió en la segunda mitad del siglo XVIII, con una recaudación de 16.376 pesos con 5 reales, de los cuales 10.362 pesos correspondían a sínodos y sueldos – es decir, 63,2% (Cajías de la Vega 2005).

[379] Basado en el documento *Razón de las pensiones de la Caja Real de Potosí* (AGI, Lima 1596, 1746). La fuente no especifica la cantidad de caciques financiados por estas sumas, ni los montos asignados a cada uno. En la Revisita de Carangas de 1734 se registraron quince caciques con salarios diferenciados de entre treinta y ochenta pesos, según la cantidad de gente a su cargo y otros factores que se escapan a este análisis. Cuento con menos información respectiva para el Corregimiento de Arica. Dividiendo la suma de 1746 en los siete cacicazgos (Ilabaya, Tarata, Tacna, Codpa, Tarapacá, Camiña y Pica), se podría suponer un salario de alrededor de 97 pesos por cada uno, pero es probable que hayan tenido pagos diferenciados. Un dato de 1671 sobre el cacique de Pica, indica que recibía 16 pesos y dos reales de salario (Hidalgo 2004, 388).

[380] Desde las disposiciones del virrey Toledo hasta comienzos del siglo XVIII, los Urus podían pagar una parte de su tasa en efectos, especialmente textiles. Durante el siglo XVIII, se monetizó por completo el pago del tributo.

[381] Incluso los nueve tributarios del Asiento de Choquelimpe debieron pagar esa suma a partir de 1773, pese a que hasta entonces pagaban sólo veinte reales (2 pesos y ½) por ser localidad minera en decadencia. El aumento en su cobro fue sugerido por el cacique Diego Felipe Cañipa, argumentando que los habitantes del Asiento "disfrutan de los relaves de las antiguas minas" (Hidalgo, Castro y González 2004, 201).

[382] El tomín para el hospital equivalía a un real y seis gramos, pero por costumbre se consideraba equivalente a dos reales en el pago tributario: "Lo cierto es que de inmemorial tiempo, y casi siempre los indios no han entendido ni entienden por tomín menos que dos reales." BNP, Col. general, 2000005822.C4053, 1790, f. 7.

años, los caciques y sus primogénitos,[383] además de los hombres con impedimentos de salud. Quedaban también excluidos del pago anual, quienes se encontraban cumpliendo con cargos cívicos, como los capitanes de mita, *hilacatas* (cargo asociado por lo general con el cobro de tributo) y alcaldes de indios,[384] así como también quienes ejercían responsabilidades eclesiásticas, en particular cantores y sacristanes,[385] aunque algunos documentos indican que mayordomos, alféreces y priostes también podían estar liberados de las cobranzas estatales, según las costumbres locales.[386] En Huachacalla, por ejemplo, los gobernadores y segundas relevaban del tributo a quienes cumplían responsabilidades eclesiásticas, dados los altos cobros exigidos por el cura hacia 1772.[387] En ocasiones, el tributo de los servidores de las parroquias fue cubierto por la fábrica de sus iglesias, como se verá en unas páginas. Además de los tributarios, las revisitas podían registrar a los "próximos", adolescentes de entre trece y diecisiete años, que pronto entrarían en edad de tributar.

La población debía ser, en teoría, censada cada cinco años, aunque en la práctica las revisitas de empadronamiento se realizaban más espaciadas en el tiempo, sistematizándose en quinquenios recién en 1780, con las reformas del visitador José Antonio de Areche (Flores Guzmán 2010, 346). La llamada *retasa*, que actualizaba el tributo requerido tras cada revisita para "que los indios no sean agravados en tributar por muertos y ausentes",[388] asignaba una suma tributaria colectiva a cada localidad, calculada según las categorías tributarias de sus habitantes. Así, los caciques y cobradores, en su rol dentro de la cadena de cobranza, evaluaban la recolección tributaria según criterios atingentes a cada lugar, guardaban la recaudación en las cajas de comunidad (si es que éstas estaban operativas) y entregaban la suma asignada por la retasa a las autoridades virreinales (Hünefeldt 1983; Flores Guzmán 2010, 345; Penry 2019, 130). Se pagaba el tributo en dos ocasiones anuales, los *tercios* de San Juan y de Navidad, aunque las fechas variaban de localidad en localidad según sus calendarios étnicos (Platt 2005, 266).[389] Esta división del tributo, cuyo antecedente se halla en las visitas imperiales que hacían los Incas en los meses de junio y diciembre (Guaman Poma c. 1615, 247 [249]), tenía por propósito considerar lo "más conveniente con atención a las estaciones de sus cosechas, etcétera, que respectivamente facilitan a los contribuyentes el pago de su tasa."[390]

Tabla 5.2. Tributarios y tributos en las parroquias de Carangas: 1768, 1783 y 1803.

	Tributarios			**Tributo anual**		
Parroquia/ Año	**1768**	**1783**	**1803**	**1768**	**1783**	**1803**
Corquemarca	-	414	581	-	3.588 ps., 5 rs.	4.613 ps.
Andamarca	-	367	518	-	3.263 ps., 1 real	4.167 ps., 4 rs.
Huachacalla	-	379	421	-	2.650 ps., 7 rs.	3.293 ps., 6rs
Huayllamarca	-	236	227	-	2.027 ps., 2 rs.	1.939 ps., 5 rs.
Curahuara	-	180	278	-	1.642 ps., 4 rs.	2.536 ps., 6 rs.
Turco	-	228	201	-	1.877 ps., 4 rs.	1.517 ps., 1 real
Chuquicota	-	195	201	-	1.645 ps., 4 rs.	1.789 ps., 4rs.
Totora	-	173	156	-	1.578 ps., 5rs.	1.381 ps.
TOTAL	**1.976**	**2.172**	**2.583**	**16.526 ps., 1 real**	**18.274 ps.**	**21.238 ps., 2rs.**

Fuentes: AGI, Charcas 730, *Informe de Castilla y Güemes*, 15 de octubre de 1768; AGNA, Interior Leg. 16, Exp. 3, *Empadronamiento Provincia de Carangas*, 1783; y AHMO, *Testimonio de la Revisita de Carangas de 1803*.

[383] Los demás hijos de caciques debían tributar, aunque estaban exentos de la obligación de la mita.
[384] *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 5, Ley 20.
[385] *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 3, Ley 6. En la Revisita de Codpa de 1773, quedaron reservados veintitrés de los 779 tributarios empadronados: "un segunda, seis sacristanes, seis cobradores y diez para los alcaldes de los pueblos" (Hidalgo, Castro y González 2004, 201).
[386] AGI, Charcas 455, Inventarios, 1779, Doc. 33.
[387] ABNB, EC 1772-104.
[388] *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. 5, Ley 15.
[389] Profundizo en esto en el capítulo 11.
[390] BNP, Col. general, 2000005822.C4053, *Autos de la nueva matrícula de contribuyentes…*, 1790, f. 3.

Entre las doctrinas de Carangas había diferencias notorias en términos de cantidad de tributarios y respectiva recaudación, destacándose las de Corquemarca y Andamarca como las más productivas de la zona (Tabla 5.2). La doctrina de Huachacalla, sede de la capital de Carangas, les seguía en tributarios, con una recaudación levemente menor debido a la población forastera de los anexos mineros y a la significativa cantidad de Urus en el anexo de Chipaya, los cuales constituían la mitad de la población Uru de Carangas. Las restantes cinco doctrinas recaudaban menores ingresos para las arcas reales, pese a que el grueso de su población eran indios originarios, quienes tributaban el monto máximo. El incremento poblacional durante la veintena de años entre la gran sublevación indígena de 1780-81 y el cierre de la Caja Real de Carangas en 1804 alcanzó casi un 20%, proceso paralelo al de la declinación de la minería de la zona. Tomando en cuenta datos de 1768, el aumento demográfico en el último tercio del siglo superó el 30%, con un incremento proporcional de la recaudación tributaria. Es decir, los datos de Carangas no muestran el incremento fiscal perseguido por la reforma tributaria de 1780, el cual supuestamente excedió con creces el crecimiento poblacional (Flores Guzmán 2010, 347-348).

Al tributo en dinero, es necesario añadir que los tributarios de Carangas estaban sujetos también al cumplimiento con los turnos de tributo laboral en las minas de Potosí.[391] El carácter de la *mita* y sus injerencias en la vida cotidiana y realidad económica de estas doctrinas desborda los alcances de esta investigación, pero interesa señalar algunos aspectos. Regularizada junto con el tributo por el virrey Toledo, la *mita* de trabajo obligatorio en las minas de Potosí afectaba a dieciséis provincias virreinales, incluyendo la de Carangas. Los mitayos de Carangas se reunían anualmente en Corque para el día de san Andrés, 30 de noviembre, desde donde partían en caravana hacia Potosí con sus familias, capitanes enteradores, llamas cargadas de provisiones y músicos, al son fúnebre de los instrumentos de viento, con guirnaldas floreadas en las cabezas y ofreciendo libaciones rituales de aguardiente, chicha y coca por los altares sagrados ubicados en la ruta (Penry 2019, 132).[392]

El turno de la mita duraba entre cuatro y seis meses. Los mitayos trabajaban en labores forzadas no especializadas en un régimen de una semana laboral y dos de descanso, tiempo en el que podían emplearse por un mejor salario en otras necesidades de las minas,[393] así como también recolectar la *corpa* o *kaj'cha*, trozos de metal "hurtados" que eran considerados como un "plus salarial" legitimado por costumbre (Assadourian 1978, 38-9). Assadourian advierte, de todos modos, que el acceso a dinero efectivo de los mitayos en Potosí no era suficiente para generar una monetización de las localidades a su retorno, puesto que su suma alcanzaba el 90% de las exigencias tributarias (Ibid., 36). El traslado de los mitayos y sus familia tenía consecuencias en el cuidado del ganado, la producción agrícola de las chacras y el comercio entre los valles y el altiplano. Junto con los riesgos sanitarios y lo pesado del trabajo en las minas, hubo un alto grado de deserción de mitayos. Un informe de 1755 explica el ausentismo de 107 mitayos de los 306 asignados a la Provincia de Carangas: "el defecto que concurren de los indios de mita de esta Provincia que es desertar entre año de su obligación y particularmente los capitanes enteradores y segundas con el motivo de estar cerca de valles de Moquegua y comerciar en ají, algodón y otros frutos y asimismo en coca de Sicasica por estar inmediatos."[394] Aunque para entonces se había generalizado la forma de exención de la mita pagando a los propietarios mineros el doble del salario anual de un trabajador libre (Golte 2016[1980], 86), no parece haber sido una realidad económica habitual para la provincia en estudio. Al otro lado de la cordillera, las doctrinas de los Altos de Arica estaban exentas de la mita potosina, aunque no de otras mitas locales, como mitas en haciendas de españoles.[395]

[391] O'Phelan dice "mita y tributos eran caras de una misma moneda ya que numerosas comunidades pagaban sus tasas tributarias mitando." (1996, 311).

[392] La descripción de la autora se encuentra en concordancia con detalles descriptivos hallados en las fuentes. Ver, por ejemplo, AGNA, IX-34-03-03 (1801) y ABNB, SGI-256. Ver también Morrone 2015b.

[393] En "trabajo complejo", indica Assadourian 1978, 30.

[394] AGI, Lima 1596, *Secularización de los curatos y doctrinas* (1746-1760).

[395] La mita de Azapa asignaba desde 1680 mano de obra indígena forzada para la hacienda del maestre de Campo Gaspar de Oviedo por su defensa del puerto de Arica durante un ataque de piratas ingleses (Hidalgo, Farías, Guzmán y Arévalo 1988, 62). Para el cultivo de la hacienda y la mantención de los alfalfares cultivados allí para el trajín entre Arica y Potosí, se le

5.2. Las rentas eclesiásticas

A la presión económica que significaba tributar en dos ocasiones anuales, se sumaba el reparto forzado de mercancías al que adquirieron derecho legal los corregidores desde 1754, y los altos costos de la vida ritual y festiva de las parroquias. Las contribuciones eclesiásticas incluían *obvenciones*, *limosnas* y una serie de exigencias adicionales en dinero, especies y trabajo personal: *diezmos*, *ventenas*, *primicias*, *ricochicos* (o *rikuchiku*), limosnas voluntarias y servicios personales y religiosos de distinta índole.[396] Las obvenciones, que eran los pagos particulares dados al cura por cada uno de sus servicios (casamientos, entierros, misas, fiestas), estaban reguladas por aranceles oficiales expedidos por los arzobispados, los cuales se publicaban en las puertas de las iglesias para evitar cobros abusivos. Éstas eran el principal ingreso de los curas, y junto con los *sínodos*, pagados con la recaudación tributaria, formaban su patrimonio personal. Las limosnas, o limosnas de fábrica, eran un pago fijo dado por las fiestas entabladas, definido por las costumbres de cada localidad. Una vez descontadas las obvenciones correspondientes a cada fiesta, el remanente de las limosnas pertenecía a la fábrica parroquial y no al cura, aunque éstos, en su calidad de ecónomos de sus parroquias, eran sus principales administradores.[397] Así, los feligreses podían estar unos años más y otros menos presionados económicamente por el "tributo" eclesiástico, dependiendo tanto de momentos del ciclo vital, como nacimientos, casamientos y fallecimientos, como del sistema de turnos de cada localidad para el ejercicio de los cargos festivos, situación que se veía también afectada por periodos de buenas o malas cosechas, los turnos de la mita potosina, el acceso a fuentes laboral monetizadas (como la minería o los mercados), etc. En lo que sigue, el énfasis está puesto en los curas, como receptores y administradores de la economía parroquial, mientras que la agencia de los feligreses contribuyentes emerge en los siguientes capítulos, para ser profundizada en los capítulos 9 y 10.

El sínodo operaba como un salario anual asignado a los curas. Era otorgado por el Real Erario, como parte del real patronazgo sobre la iglesia católica, y constituía una parte sustancial del tributo indígena, razón por la cual se pagaba en dos cuotas anuales, correspondientes a los dos tercios del año tributario.[398] Los montos asignados tendieron a mantenerse sin variaciones a lo largo del tiempo, desde su establecimiento por ley, en 1570, hasta la época en estudio. Los sínodos cumplían con el objetivo de brindar a los doctrineros un ingreso decente, aunque la ley sostenía que la obtención de este estipendio real debía impedir que los beneficiarios cobrasen montos adicionales a los indígenas (Taylor 1996, 127): "que a título de obvenciones, oblaciones, limosnas y derechos de administración de Sacramentos no cobren de los indios ningún dinero, ni otras cosas, en poca, ni en mucha cantidad."[399] Es decir, que la exacción de obvenciones por los servicios eclesiásticos era incompatible con la recepción del sínodo real. Esta normativa sería reiterada y reforzada en el tiempo. Una Real Cédula, expedida el 24 de marzo de 1754, por ejemplo, intentó suprimir el pago de obvenciones a los curas que tenían derecho al sínodo, pero los párrocos no tardaron en manifestarse en contra.[400] Argüían el "grave peligro espiritual" que corrían los indígenas de no contar con suficientes recursos para el funcionamiento de las doctrinas, considerando los gastos básicos de vino, aceite y cera, pero también el deseo de los feligreses de celebrar sus fiestas patronales con gran pompa (Castro Flores

---

asignaron a Oviedo seis indígenas cada mes de los pueblos de Livílcar, Pachica, Tímar, Belén, Putre y Pachama (uno por localidad). Esta mita parece haber sido abolida en algún momento entre 1752 y 1772, pero hasta entonces había tenido consecuencias demográficas en la población de esas seis localidades explicables por las malas condiciones laborales de los mitayos y las enfermedades acarreadas del valle a la sierra, en particular la malaria (Ibid., 64 y ss.).

[396] Trato los servicios eclesiásticos en el capítulo 9, mientras que los *ricochicos*, contribución de alimentos al cura durante las fiestas, en el capítulo 10 por formar parte de las exigencias económicas de los alféreces.

[397] En visita eclesiástica a Corquemarca, se consigna que "de lo producido de limosna se ha de costear el cura los derechos de misa, procesión y vísperas y lo demás se ha de consumir en la cera, fuegos y demás gastos de la fiesta según alcanzare la limosna que se recogiese." (AOO, LFC1, 1728). Más adelante profundizo en el rol de los ecónomos indígenas, que con el tiempo pasaron a relevar al cura de esas funciones en las parroquias.

[398] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. 13, Ley 19 y Lib. VI, Tít. 3, Ley 5. Puesto que primero debían recaudarse los tributos, los curas podían retirar su cuota recién un tiempo después. En 1797, por ejemplo, los curas de Carangas fueron a retirar en abril la mitad del sínodo correspondiente al tercio de navidad de 1796, y en diciembre, la mitad correspondiente al tercio de san Juan, junio de 1797 (AHMO, Libro Manual de la Real Tesorería de Carangas).

[399] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. 13, Ley 13.

[400] Para los detalles del caso, ver Castro Flores 2021.

2013, 223-24; Penry 2019, 104). La reacción del gremio de curas motivó otra iniciativa real para aliviar la presión económica eclesiástica que recaía sobre los indígenas, la eliminación del sínodo real. La propuesta, publicada en Real Cédula del 24 de mayo de 1767, tampoco llegó a hacerse efectiva, pero motivó una serie de informes de gran interés para esta investigación.[401]

Estos informes atestiguan que muchos funcionarios reales estaban de acuerdo con su supresión, porque lo recaudado por obvenciones solía superar al sínodo. El corregidor de Oruro sostenía en su informe que el rey debía suprimir el sínodo sin cargo de conciencia, pues la mayoría de los curas del arzobispado "tienen más renta y carrera que los oidores, gobernadores, corregidores y oficiales reales, y menor obligación de decencia y gastos de correspondencias inexcusables."[402] Ejemplificaba esto con el cura Nicolás de Zárate y Valdés, importante para esta investigación por su largo periodo a cargo de la doctrina de Corque, pero que para entonces estaba en la parroquia de Paria, Corregimiento de Oruro. El corregidor relataba que aquél era el único de sus curas en renunciar voluntariamente al sínodo, pero especificaba que lo hizo con el "fin de poder coger los derechos, y con el exceso que se acostumbra."[403] El corregidor culminaba su informe, sin embargo, sugiriendo que junto con la supresión del sínodo, se les dejasen de exigir a los curas los derechos de visita y las cuartas episcopales puesto que "muchos curas se quejan pretextando que están demasiado descargados y por eso se ven obligados a excederse con los indios."[404] Cabe mencionar que desde las ordenanzas del virrey Melchor Navarra y Rocafull, a finales del siglo XVII, los corregidores tenían potestad para controlar la residencia de los curas en las parroquias a través del pago o retención del sínodo, lo que se reforzó a través de varias cédulas reales durante el siglo XVIII.

El objetivo del sínodo era, pues, prevenir las exigencias de *derechos* – cobros – a la feligresía indígena. La continuada exacción de obvenciones por sus servicios de parte de los curas, llevó al corregidor de Oruro a declarar que "estando tan apoderado este abuso de los entendimientos y corazones de los eclesiásticos, que traspasan la ley sin temor alguno, antes agonizan por los curatos famosos, y es muy arduo y difícil el que se contenten con dichos sínodos."[405] Recordemos que la carrera eclesiástica consideraba en gran parte a los curatos según sus recursos y los eclesiásticos postulaban a ellos tomando en cuenta los ingresos a los que accedían con su obtención en propiedad. El corregidor de la Villa de Tarija y Provincia de Chichas ponía sobre el tapete las situaciones variadas de sus curas, señalando que "Muchas veces el que parece que tiene inferior curato se mantiene con más regular decencias que el que supone tenerlos mejor. Porque esto pende en el juicio, economía, menos familia o parientes que sustentar, y entran en los curatos con menor carga de aquellos que contraen o pactan antes de entrar en él."[406] El informe del corregidor de la Provincia de Yamparaes, por otro lado, señalaba que a sus curas apenas les alcanzaban las obvenciones para su manutención, o

[401] AGI, Charcas 730, *Expedientes de derechos de los curas del Arzobispo de Charcas (1769-1780).* El contador general Tomás Ortiz de Landazuri, con el espíritu reformista de "racionalizar los gastos de la hacienda", sugirió la eliminación de los sínodos eclesiásticos, pues éste era para los doctrineros que no recibían diezmos de una feligresía estable, pero una vez reducida y evangelizada, ésta debía costear la manutención del párroco (Castro Flores 2021, 382-4). Este expediente reúne los informes del Arzobispado de Charcas sobre sus 139 curatos, presentados por solicitud del contador, aunque son muy disímiles en sus formas de presentar la información, como también en sus veredictos. El presidente de la Real Audiencia señalaba al final del expediente que los informes eran tan variados que no es posible "fijar el juicio" (Informe de Juan Victorino Martínez de Tineo, La Plata, 20 de julio de 1769). Por fortuna para esta investigación, los informes correspondientes a la Provincia de Carangas presentan información sumamente detallada, además de una propuesta completa para mejorar la situación tributaria de sus habitantes, que será tratada en el siguiente subcapítulo.

[402] AGI, Charcas 730, f. 11v. El informe de Carangas, al que referiré más adelante, también recalca este aspecto, indicando que el corregidor recibía 1.562 pesos con cuatro reales y los oficiales de la Caja Real 1.620 pesos con "prohibición de tener alguna inteligencia, trato ni comercio (…) siendo estos ministros seculares que en su ornato, concurrencias y distinción de sus personas necesitan gastar más fausto del que es propio de la honestidad de un eclesiástico." (Ibid., fs. 78-78v). Ramírez del Águila describía en el siglo XVII que los "curas beneficiados son comúnmente ricos, porque las rentas eclesiásticas de esta provincia son pingües, y aunque tienen grandes gastos en la sustentación de sus oficios la grosedad de ellas lo sufre todo; llámolos ricos, no adinerados, sino no faltos de sus menesteres, conforme a la decencia de su estado…" (1978[1639], 67).

[403] AGI, Charcas 730, f. 11. Los "derechos" refieren aquí a las obvenciones.

[404] AGI, Charcas 730, f. 12. Luego entro en detalles sobre los gastos de los curas.

[405] AGI, Charcas 730, f. 11.

[406] AGI, Charcas 730, f. 44v.

bien con mucha estrechez, debido a que no recibían diezmos ni primicias de sus doctrinas.[407] Los diezmos dados por las dieciséis doctrinas de Yamparaes estaban destinados al cabildo eclesiástico de La Plata, mientras que las primicias las recibían los curas rectores de la catedral. Pese a que varias tenían ingresos parroquiales que superaban los dos mil pesos en obvenciones, el corregidor concluía su informe señalando que apenas alcanzaban para los gastos de las parroquias. Según estos informes, las doctrinas de Carangas contaban con mayores ingresos por sínodos y obvenciones, pese a ser una provincia más pobre, pero el informe de Yamparaes resulta sumamente escueto en detallar los gastos reales de las parroquias. Parece claro que allí, en la capital del distrito, el poder civil y el eclesiástico se encontraban más imbricados, defendiendo las autoridades administrativas el pago del sínodo para sus curas.

Los informes de Carangas en respuesta a la Real Cédula permiten evaluar en detalle las contribuciones eclesiásticas de la zona. Un primer informe del corregidor Manuel Antonio Sigler y Barsena, del 24 de septiembre de 1768, detalla los ingresos y gastos de los ocho curatos del corregimiento (Tabla 5.3). Un informe complementario es presentado unas semanas después por los oficiales de la Caja Real de Carangas, Pablo Gregorio de Castilla y Juan Manuel de Güemes, con leves diferencias que permiten corroborar y afinar los detalles del primero. Dentro de los aspectos que destacan en el corregimiento es que ninguno de sus curatos gozaba de diezmos ni de primicias, "por lo árido de su situación y terreno",[408] razón por la cual todos contaban con el sínodo completo – de 1.093 pesos y 6 reales.[409] Las ocho parroquias, sin embargo, varían significativamente, lo que llevó a Sigler y Barsena a concluir que cuatro de ellas podían subsistir sin el sínodo, siendo lo obvencional suficiente – Corquemarca, Huachacalla, Andamarca y Turco –, mientras que las cuatro restantes, más pobres en limosnas y obvenciones, podían subsistir con medio sínodo.[410]

Tabla 5.3. Ingresos anuales de los curas de las parroquias de Carangas, 1768.

Parroquia	Sínodo cura	Limosnas	Obvenciones	Total ingresos	Total gastos	**Líquido sobrante**
Corquemarca	1.093, 6r.	1.353	4.147	6.593, 6r.	2.768	3.825, 6r.
Andamarca	1.145, 4r.	100	3.700	4.945, 4r.	1.262	3.783, 4r.
Turco	1.093, 6r.	600	3.306, 2r.	5.000	1.556	3.444
Huachacalla	1.093, 6r.	640	3.766, 2r.	5.500	2.582, 4r.	3.017, 4r.
Huayllamarca	1.093, 6r.	420	1.886, 2r.	3.400	1.256, 4r.	2.160
Totora	1.093, 6r.	325	1.981, 2r.	3.400	1.249	2.151
Chuquicota	1.093, 6r.	300	1.607	3.000, 6r.	1.183	1.817
Curahuara	1.093, 6r.	325	1.581, 2r.	3.000	1.219	1.781

Fuente: AGI, Charcas 730, 1769-1780. Informe del Teniente General Manuel Antonio Sigler y Barsena, 24 de septiembre de 1768. Las doctrinas están ordenadas de mayor a menor según el monto líquido recibido por los curas, expresado en pesos.

El amplio rango de ingresos líquidos de los curas en las parroquias de Carangas, con el caso más alto duplicando el más bajo (1.781 y 3.826 pesos, respectivamente), se explica en primera instancia por la diferencia demográfica entre las localidades. Las obvenciones, en particular, dependen estrechamente de ese factor, pues su monto variaba según los servicios requeridos para casamientos, entierros, misas y fiestas. Los costos de cada servicio estaban definidos por los aranceles eclesiásticos, que serán tratados en otra sección de este capítulo.[411] Los montos dados de obvenciones por estos informes son seguramente cálculos por quinquenios basados en los libros parroquiales. Están en

[407] AGI, Charcas 730, f. 57v.

[408] AGI, Charcas 730, f. 77.

[409] El sínodo levemente mayor de Andamarca se debe a que Orinoca fue de los primeros repartimientos de encomienda. El párroco de la cabecera tenía asignado un sínodo de 781 pesos con dos reales y el de la viceparroquia un sínodo de 364 pesos con dos reales.

[410] AGI, Charcas 730, f. 47.

[411] Los aranceles eclesiásticos eran una disposición legal que seguía los lineamientos del Concilio de Trento, ordenándose a los concilios provinciales que establecieran sus aranceles de cada lugar. *Recopilación…*, Lib. I, Tít. VII, Ley XXXXIII y Lib. I, Tít. VIII, Ley IX.

relación relativamente proporcional con la población de cada localidad, con la excepción de Turco, que pese a tener una población menor que la de Huayllamarca, sus curas recibieron (al menos en ese quinquenio) un pago mayor por obvenciones. Una posible explicación es la actividad minera de la zona, convocando a habitantes españoles y mestizos a los que se les cobraba un arancel eclesiástico más elevado.

Las limosnas, en cambio, deben ser analizadas desde otra perspectiva. Éstas correspondían a pagos estables dados anualmente por los feligreses por las fiestas de tabla y su recaudación estaba destinada para la fábrica de las iglesias (las fiestas de devoción no solían dejar limosna remanente para la fábrica, por lo que sus gastos entraban más bien en la categoría de las obvenciones).[412] Los montos de fábrica debían ser invertidos completamente en el aseo y perfeccionamiento de las iglesias. Así son registrados en estos informes, descontando la totalidad de las limosnas en la sección de los gastos, pese a que esto no siempre se cumplía al pie de la letra. Llama la atención la variación de las limosnas de Carangas (considerablemente superior que el de los ingresos líquidos), sobre todo el amplio rango entre el valor mínimo dado por los habitantes de Andamarca (100 pesos) y el máximo dado en Corquemarca (1.353 pesos). Esta investigación sacó a la luz justamente los libros de fábrica de estos dos casos de estudio, gracias a lo cual se pueden reconocer distintas formas de registrar la información parroquial. Aquí ofrezco un análisis inicial que profundizo en el capítulo 9.

El libro de fábrica de Andamarca abarca desde 1779 hasta 1844, con una limosna fija de diez pesos por fiesta, la cual, cabe señalar, era bastante baja. Al iniciar el libro, el cura Manuel de Valenzuela registraba ingresos por limosna por trece fiestas, celebradas en la iglesia parroquial y dos anexos,[413] además de doce pesos por las renovaciones mensuales y quince pesos aportados por los mayordomos para financiar la cera. La suma de 157 pesos anuales registrada refleja sólo lo concerniente a la limosna destinada para fábrica y como tal era invertida anualmente en refacciones e implementos para las iglesias. Es decir, tanto Valenzuela, como los curas posteriores que continuaron su modelo de registro, no contabilizaron en el libro ni los cobros por fiesta (que variaban entre doce y dieciséis pesos por celebración), ni los ocho pesos por renovación (según lo estipulado por el Arancel de 1771), cuya suma[414] tendría que categorizarse entre los ingresos eclesiásticos por obvenciones. La limosna fue aumentando en los años sucesivos con la incorporación de nuevos anexos y sus respectivas fiestas y renovaciones; así, desde 1785 la entrada fija aumentó a 188 pesos anuales, con el anexo de Chullunquiani; desde 1791 a 219 pesos anuales, con el anexo de Copacabana; y desde 1807 a 238 pesos con el de Rosapata. Es de suponer, por lo tanto, que el valor de cien pesos por limosnas señalado en los informes de 1768 se haya correspondido con la realidad económica de la doctrina. Aunque no es posible definir exactamente cuántas fiestas se celebraban en ese entonces (tal vez ocho o nueve, considerando montos por las renovaciones y la cera), es probable que el informe haya excluido datos tanto de la viceparroquia de Orinoca, como de otras posibles fiestas de devoción. De todos modos, el monto más bien bajo de las limosnas debe tener alguna explicación que se escapa a las fuentes aquí analizadas, tal vez relacionado con un acuerdo, ya sea explícito o implícito, entre la iglesia y los parroquianos.

La alta limosna de los feligreses de Corquemarca, por otro lado, refleja un significativo cambio en los registros del libro de fábrica (1715-1779), realizado por el cura Miguel de Ochoa y Murillo en 1766. Durante los 32 años anteriores, se registraron siete fiestas, cada una con un alférez que pagaba entre veinte y treinta pesos para la fábrica, más las obvenciones del cura. Junto con la limosna dada por los mayordomos para la cera, la entrada de fábrica sumaba 232 pesos anuales. Pero al terminar Ochoa y Murillo su breve periodo en la doctrina, denunció un grave subregistro por parte de sus

[412] Las *fiestas de tabla* eran aquellas establecidas para cada parroquia y fijas en el tiempo, mientras que las *de devoción*, variaban en el tiempo, porque en estricto rigor dependían de la voluntad de los feligreses.

[413] Los anexos eran Belén y Antapata. Orinoca debe haber tenido en ese entonces su propio libro de fábrica, pero no fue hallado en esta investigación.

[414] Calculada en 252 pesos el año de 1780.

antecesores,[415] agregando no sólo nueve fiestas al calendario litúrgico, sino también aumentando los cargos festivos a 36 alféreces y diez mayordomos. En la última visita eclesiástica de su gestión, Ochoa y Murillo fue felicitado por su "legalidad ejemplar" y por aumentar el ingreso anual de fábrica a 1.313 pesos.[416] Según el registro del propio cura, éste recibía dieciséis pesos por cada alférez,[417] lo que sumaba 576 pesos anuales de obvenciones por las fiestas. En el libro de fábrica, quedó registrado todo como limosna. Aunque no es posible corroborarlo, es factible que en el informe de 1768 se haya considerado este monto tanto en la categoría de obvenciones, como en la de limosnas. Ochoa y Murillo tenía sus motivos para registrar la información de esta forma, los que dilucido en el capítulo 8.1, pero aquí recalco que la diferencia entre las limosnas de Andamarca y de Corquemarca obedece, en primer lugar, a diferentes formas de registro, ofreciendo en ambos casos una perspectiva parcial de la realidad económica de las parroquias. Un punto que destaca en particular a la hora de comparar los dos casos, es la estabilidad del cobro de diez pesos por fiesta a lo largo del libro de fábrica de Andamarca (1779-1844), mientras que en Corquemarca el registro de 1766 aumenta los cobros entre 24 y 44 pesos por alférez, además de incrementar el número de alféreces. Esas nuevas cantidades se conservan con leves disminuciones hasta el final del libro de fábrica (1779), como también en el libro de fábrica siguiente (1823-1852). Es factible que el subregistro denunciado por Ochoa y Murillo sea verídico y no una imposición de nuevos cobros a los habitantes de Corque. De hecho, es posible que el cambio en la forma de registrar haya incorporado al libro de fábrica las fiestas de devoción que habitualmente quedaban fuera de los libros por financiar sólo las obvenciones, sin limosna remanente para las fábricas. Cabe cuestionarse, de todos modos, ¿qué informan y qué omiten los registros parroquiales? En Andamarca, por ejemplo, ¿el cobro de diez pesos por fiesta se mantuvo en la práctica o sólo en el documento?

Antes de referirme a los restantes curatos, señalo que gran parte de los cobros eclesiásticos dependían de las costumbres de cada localidad. Las distintas modalidades de registro aquí observadas, tienen también su correlato en las prácticas festivas locales y en los "acuerdos" a veces implícitos que entre párrocos y feligreses buscaban tratos recíprocos y de beneficio mutuo (Marsilli 2014; Leal Landeros, 2019). Estos determinaron a menudo las "costumbres inmemoriales" que legitimaban los cobros.[418] El Arzobispado de La Plata fijó en el Arancel de 1771 los montos de las obvenciones, pero con respecto a las limosnas, legitimó que los curas impusieran a los parroquianos "la contribución de lo necesario y dar por loables las costumbres de oblaciones y limosnas que se dirigen a precaver en las Iglesias con los frecuentes reparos el peligro de la ruina, y mantenerlas con la decencia y ornato que corresponden al Culto Divino, particularmente cuando para el efecto no hay ramo, ni renta suficiente." (Argandoña 1771, 33). El texto ordenaba conservar la costumbre sin innovaciones, y explicaba que a los indios "no les es pesada esta contribución, así porque de tarde en tarde les viene el turno, o secuela, y dan a entender la hacen de buena gana, como porque es tan moderada, que regularmente por este motivo concurren los curas con parte de su peculio, como con grande consuelo nuestro lo hemos experimentado en las cuentas que nos han dado en las visitas." (Ibid., 34).[419] En septiembre de 1773, el entonces cura de Corque, Feliz Paredes, leyó el arancel a sus feligreses, quienes, insultados al percatarse de los altos montos que pagaban por fiesta, exigieron rebajas inmediatas. Los registros muestran la reducción efectuada por el cura, pero ésta afectó más a la fábrica de la iglesia que a la renta del párroco.[420]

[415] "…mas para descargo de mi conciencia y las de mis sucesores, teniendo presentes el Cap. del Tridentino: *si quem clericorum*: hago presente que las entradas ciertas y verdaderas de aquella Iglesia de Colquemarca son en la forma siguiente…" (AOO, LFC1, f. 101).

[416] AOO, LFC1, f. 101. Eran 1.317 pesos, según mi cálculo.

[417] Es decir, cobraba la fiesta completa: vigilia, misa, procesión y misa de salud, o de elección, al día siguiente. El cobro mínimo era de doce pesos, sin la misa de salud, quedando ésta a voluntad de los feligreses.

[418] Ver al respecto la introducción.

[419] Adrián dice al respecto que lejos de controlar las exacciones parroquiales, las Constituciones Sinodales de La Plata legitimaron con "su amplio reconocimiento de la 'costumbre'" la cantidad de fiestas costeadas por los indígenas en las doctrinas (2000, 21).

[420] AOO, LFC1, f. 43.

Dado que no se conservan libros de fábrica de Curahuara de Carangas y de Huachacalla, es más difícil analizar los datos brindados por el informe del corregidor Sigler y Barcena en 1768. No obstante, otra documentación permite señalar unas breves acotaciones. Curahuara de Carangas se encuentra entre las parroquias de menor renta de la provincia, lo que se atribuye al menor tamaño de su jurisdicción, la baja demografía y una baja cantidad de cargos festivos. Hacia 1782, los cinco alféreces aportaban 180 pesos en limosna de fábrica y 96 pesos en obvenciones, mientras que las diez mayordomas contribuían cien pesos de limosna, cien velas, misas de honras y de aguinaldos, que formaban parte de los cobros del cura.[421] La pequeña diferencia entre este monto y el informado en 1768 puede haber sido dado por renovaciones, fiestas de devoción u otras prácticas ceremoniales de costumbre local que se escaparon del registro. Aunque estos datos son más bien marginales en el documento en que se encuentran (una querella judicial contra el cura, que será analizada luego), lo cierto es que parecen más verosímiles que los registrados para los dos casos arriba analizados.

Las obvenciones que recibían los curas de Huachacalla eran las segundas más altas de la provincia. La explicación es principalmente demográfica, pues el arancel por servicios eclesiásticos era más alto para los indígenas forasteros.[422] Los forasteros del curato representaban casi un 42% de la población hacia 1734, disminuyendo a 34% hacia 1783, debido a la decadencia de la minería local. A nivel provincial, la población forastera era de un 18% hacia 1734, disminuyendo al 14% en el siguiente medio siglo. La población mestiza y española que habitaba en los asientos mineros debía contribuir con obvenciones incluso más altas que los originarios o forasteros, y aunque eran pocos y disminuyendo durante el siglo, eran casi la única localidad de Carangas en la que se encontraban.

Las limosnas de Huachacalla registradas en el informe de 1768, también son las segundas más altas del corregimiento, sólo superadas por las de Corque, las cuales, según se observó, probablemente incluían la fracción correspondiente a las obvenciones. Dos causas judiciales interpuestas por los feligreses de Huachacalla contra sus curas, en 1772 y 1810, brindan cierta información con la que analizar estos datos, aunque, tal como los libros de fábrica, presentan datos parciales. Las querellas incluyen información detallada sobre las fiestas parroquiales (sin distinción entre las de tabla y las de devoción), sobre los alferazgos y mayordomías que se encargaban de su realización, y sobre distintas prácticas abusivas de parte de los doctrineros.[423] Los alféreces de la cabecera y de los anexos pagaban, por lo general, 12, 26 o 36 pesos por fiesta. Estos montos incluían los derechos del cura (12 o 16 pesos por fiesta, según el tipo de servicio) y la limosna, pero las querellas no diferencian estos montos porque en términos de su exacción significaban un solo precio determinado por la costumbre. En 1810, la suma de estos cobros fijos era de 2.207 pesos y cuatro reales,[424] pero es difícil evaluar cuánto de esta suma correspondía a la limosna y cuánto a las obvenciones. Considerando una aproximación informada de dos quintos por limosna y tres quintos dados en obvenciones, la limosna aproximada de ese año habría sido alrededor de 883 pesos. Este cálculo, si bien hipotético, permite evaluar el grado de verosimilitud de la información brindada en 1768, considerando el paulatino incremento demográfico y aumento de los cobros parroquiales en el transcurso de esos cuarenta años. Con base en este ejercicio, es factible deducir que el informe de 1768 representaba fidedignamente la realidad parroquial de Huachacalla, contemplando en los datos tanto las fiestas de tabla, como aquellas extraordinarias dadas por devoción. Cabe señalar que el corregidor y los oficiales reales que redactaron los informes de 1768 deben haber conocido bien la situación financiera de la parroquia de la que justamente formaban parte.[425]

Los informes de 1768 redactados por el corregidor Sigler y Barcena y los oficiales de la Caja Real de Carangas, también ofrecen información detallada sobre los gastos de los curas, los que cabe

[421] ABNB, SGI-256, f. 12. Las misas de honras eran para Todos santos y las de aguinaldo para Navidad.

[422] Por ejemplo, en el Arancel de La Plata de 1771, los originarios pagaban nueve pesos por un entierro rezado y catorce pesos por uno cantado, mientras que los forasteros o agregados debían pagar los mismos a once pesos y dieciséis pesos, respectivamente (Argandoña 1771, 44).

[423] ABNB. EC1772-104 y ABAS. AA, 37, Leg. 55, *Razón*…. Documentos tratadas en mayor detalle en los capítulos 9 y 10.

[424] Los datos de la causa de 1772 son insuficientes para identificar los cobros totales.

[425] Los mismos oficiales reales apoyaron la causa de los indígenas contra el cura en 1772, confirmando sus excesos y recomendando su remoción a la Real Audiencia de La Plata.

analizar sucintamente (Tabla 5.4). Éstos respondían básicamente a tres categorías de expendios. Por un lado, los gastos de fábrica eran financiados por las limosnas indígenas, por lo que no afectaban, en teoría, los ingresos de los curas. Eran una entrada y gasto anual estable vinculado con las fiestas y con la "costumbre inmemorial" que variaba de localidad en localidad. Los curas debían registrar los usos específicos de este dinero en los libros de fábrica. Un segundo tipo de gastos eran los que el párroco debía financiar para el correcto desarrollo de la doctrina, implicando salarios de ayudantes y cuaresmeros (clérigos o frailes asalariados que recorrían las parroquias durante la cuaresma brindando la confesión obligatoria a todos los feligreses), como también la cebada para sus mulas. Las variaciones de este gasto entre las doctrinas de Carangas dependían principalmente de su tamaño y cantidad de anexos. Así, Huachacalla era el único curato con dos ayudantes (para Sabaya y Carangas), mientras que los ayudantes de Corque y Andamarca tenían mayores responsabilidades que los otros, denotado en su salario más elevado. Asimismo, sólo Corque y Huachacalla contaban con los servicios adicionales de un cuaresmero, mientras que las mismas doctrinas, junto con Andamarca, requerían un mayor gasto en cebada para las mulas. Un mayor gasto en los desplazamientos del cura, implicaba naturalmente un tamaño mayor del territorio parroquial.

Tabla 5.4. Detalle gastos de los curas de las parroquias de Carangas, 1768.

Parroquias / Gastos [en pesos]	Fábrica [limosnas de indios]	Ayudante(s)	Cuaresmero	Cebada mulas	Cuartas	Seminario	Procuración	Refrendación título de vicario	Visita	Visita viceparroquias[426]	Visitas capillas[427]	Viático visitador	Total gastos [incluye limosna]
Huachacalla	640	1000	100	100	500	33	100	6	30	18 [2]	30 [5]	25	2.582 ps., 4 reales
Corquemarca	1.353	600	100	100	400	33	100	6	30	9 [1]	12 [2]	25	2.768 ps.
Andamarca	100	600	-	100	250	33	100	6	30	18 [2]	-	25	1.262 ps.
Turco	600	500	-	50	200	33	100	6	30	-	12 [2]	25	1.556 ps.
Huayllamarca	420	450	-	50	136, 4rs.	33	100	6	30	-	6 [1]	25	1.256 ps., 4 reales
Chuquicota	300	400	-	50	230	33	100	6	30	9 [1]	-	25	1.183 ps.
Totora	325	450	-	50	230	33	100	6	30	-	-	25	1.249 ps.
Curahuara	325	450	-	50	200	33	100	6	30	-	-	25	1.219 ps.

Fuente: AGI, Charcas 730, Expediente de derechos de los curas del Arzobispo de Charcas (1769-1780): Informes de Sigler y Barsena (24 de septiembre de 1768) y de Castilla y Güemes (15 de octubre de 1768).

La última categoría de gastos era la correspondiente a las visitas eclesiásticas y, como tal, se pagaba cada dos años directamente al visitador. Los informes de 1768 especifican los montos anuales, criterio que se ha conservado en la elaboración de la tabla 5.4. Estos cobros eran establecidos por la iglesia para evitar abusos de parte de los visitadores, quienes tenían prohibido aceptar regalos y otros montos adicionales, y su regulación perseguía que los costos no recayeran en los indígenas (Brochhagen 2017, 36-37). Los sesenta pesos por visita contemplaban la visita al sagrario, a la pila bautismal y una misa del Espíritu Santo con procesión. Por cada viceparroquia, se pagaban dieciocho pesos y por cada capilla, doce pesos, variando así los montos en cada curato según las categorías de

[426] Entre corchetes se detalla el número de viceparroquias.
[427] Entre corchetes se detalla el número de capillas.

sus anexos. Junto al pago de viáticos (50 pesos) y procuración (200 pesos),[428] que contemplaban los gastos de hospedaje y mantenimiento para el visitador y sus acompañantes durante la visita (Ibid., 47), los curas le pagaban también sus cuotas correspondientes a los derechos eclesiásticos: las *cuartas* del arzobispado, la trigésima del Real Seminario (66 pesos) y la refrendación del título de vicario (12 pesos). Las cuartas episcopales, llamadas también *cuartas funerales*, correspondían en teoría a la cuarta parte de los ingresos del cura por concepto de misas póstumas declaradas por los testamentos de los feligreses, aunque en la práctica respondían a un arancel fijo y diferenciado por doctrina (seguramente las altas cuartas cobradas a la doctrina de Huachacalla respondían a la población española que habitaba en los asientos mineros). El monto para el Real Seminario era una deuda perpetua adquirida por los curas en retribución del periodo de seis meses de su formación durante el cual debían internarse antes de recibir las órdenes.

Las parroquias de Carangas tenían ingresos de entre 3.000 y 6.500 pesos (ver tabla 5.3, columna "Total ingresos"). Una mitad con ingresos suficientes para subsistir sin el sínodo y la otra con menos recursos, pero suficientes para subsistir con medio sínodo, según el veredicto del informe de Sigler y Barcena. Puestos en relación con los 139 curatos del Arzobispado de La Plata, los de Carangas se situaban en una posición intermedia. Eran considerados pobres en comparación con los curatos de, por ejemplo, las provincias de Chayanta o de Sicasica, que podían alcanzar ingresos de 6.000 pesos, e incluso 10.000 pesos entre sínodos, obvenciones y primicias.[429] Los tres curatos de Pacajes que limitaban con Carangas por el norte – Callapa, Ulloma y Curahuara de Pacajes – pertenecían también a la jurisdicción arzobispal y sus rentas líquidas respectivas eran similares a las de Carangas – 2.593, 2.493 y 3.693 pesos.[430] Tampoco tenían derecho a primicias y diezmos, pero sí al sínodo completo. Estas características ubicaban a las parroquias de Carangas en una posición intermedia en la escala del ascenso eclesiástico. Curatos como Corque y Huachacalla ofrecían buenas perspectivas a los curas que aspiraban a posicionarse en la Catedral de La Plata, mientras que los restantes ofrecían mayor estabilidad económica que las doctrinas de provincias vecinas dentro del arzobispado, como Lipes o Atacama, cuyos ingresos no excedían los 2.000 o 3.000 pesos.

Esta era también la renta aproximada de las parroquias de los Altos de Arica. En las averiguaciones de la visita eclesiástica de 1739, los testigos estimaban la renta de Codpa entre los 2.600 y 3.000 pesos.[431] El cura propietario de entonces estaba a cargo de diecisiete pueblos y recibía un sínodo de 1.280 pesos. Durante dicha visita, se atestiguó el gran tamaño de la doctrina y la necesidad de un mayor número de párrocos para la administración de los sacramentos en todos los pueblos, antecedente que fue considerado para la división de la doctrina treinta y ocho años después. Tras este suceso, el sínodo quedó también fragmentado, asignándose a cada párroco sólo 640 pesos anuales. No obstante, el aumento demográfico durante ese periodo permitió que las rentas de las dos parroquias resultantes se conservaran entre los 2.700 y 3.000 pesos, según informes de los curas en 1802 (Tabla 5.5). La diferencia de ingresos se aprecia a favor de la nueva doctrina de Belén, lo que concuerda con su demografía levemente mayor. No obstante, una anotación agregada por el fiscal al informe de Codpa pone en duda la información brindada por su cura, comparándola con un informe de 1791 que daba por renta fija en Codpa un ingreso de 3.000 pesos. El fiscal indicaba que lo natural era un aumento de la renta, pues "la población ha crecido, la agricultura se ha perfeccionado, y los ramos de comercio se han ilustrado. Por otra parte no hemos sabido de pestes, ni de años estériles."[432] Un nuevo cálculo del visitador fijó entonces la renta de Codpa en 3.000 pesos, calculando 3.640 pesos de ingresos que dejaban un monto líquido de 2.920 pesos con seis reales una vez descontados los gastos.

[428] La procuración era los "derechos que los prelados exigen de las iglesias que visitan, para el hospedaje y mantenimiento suyo y de su familia, durante el tiempo de la visita." (Aut. 1737).
[429] Ver AGI, Charcas 730, varios informes por provincias.
[430] AGI, Charcas 730, Sínodos de los curatos de La Paz, 1774. Los otros nueve curatos de Pacajes estaban en la jurisdicción del Obispado de La Paz y sus rentas eran un poco más altas.
[431] AAA. Arica – Codpa, *Auto proveído…*, 1739.
[432] AAA. Arica – Codpa, *Renta del curato de san Martín de Codpa*, 3 de junio de 1802.

Tabla 5.5. Renta de las doctrinas de los Altos de Arica: Codpa y Belén, 1802.

Doctrina	Rentas y pensiones del cura	Ingreso anual	Gastos
Codpa	Sínodo	640 pesos	
	Cofradía de Nuestro Amo por diez misas cantadas los jueves del año y seis renovaciones	70 pesos	
	Cofradía de la Virgen por quince misas cantadas los sábados	60 pesos	
	Cofradía de las Ánimas por diez 10 misas vigiladas los lunes	40 pesos	
	Primicias	700 pesos	
	Obvenciones, reguladas por quinquenio	1.200 pesos	
	Total ingresos	2.710 pesos	
	Al Colegio Seminario		19 pesos, 2 reales
	Por las cuartas al Obispo		200 pesos
	Ayudante P.P.F. Josef Echavarría		500 pesos
	Sacerdote cuaresmero		100 pesos
	Total egresos		819 pesos, 2 reales
	Líquido sobrante:	**1.890 pesos, 6 reales**	
Belén	Sínodo	640 pesos	
	Misas, fiestas y pie de altar	914 pesos	
	Entierros y aniversarios	563 pesos	
	Matrimonios	137 pesos	
	Primicias	691 pesos, 4 reales	
	Capellanías correspondientes al párroco	110 pesos, 3 y ½ reales	
	Total ingresos	3.055 pesos, 7 y ½ reales	
	Al Colegio Seminario		19 pesos, 1 y ½ real
	Por las cuartas al Obispo		200 pesos
	Ayudante Antonio Ponse y Andrade		500 pesos
	Sacerdote cuaresmero		100 pesos
	Total egresos		819 pesos, 1 y ½ real
	Líquido sobrante:	**2.236 pesos, 6 reales**	

Fuentes: AAA. Arica – Codpa, *Renta del curato de san Martín de Codpa*, 3 de junio de 1802, cura Andrés Josef Delgado; AAA. Arica –Belén, *Renta de la doctrina de Belén*, 22 de junio de 1802, cura Mariano Pacheco de Peñaloza.

Ambos informes organizan los datos de formas distintas, pero se observa una situación económica favorable a Belén en la suma de ingresos por obvenciones, misas, fiestas y capellanías: una suma de 1.724 pesos, mientras en Codpa los ingresos sumaban 1.370 pesos. En Codpa, se especifican las contribuciones de la producción de las chacras de las cofradías, mientras que en Belén estas contribuciones forman parte de la categoría "misas, fiestas y pie de altar", especificando tan sólo los ingresos por capellanía. El documento señala que la capellanía era tan solo "unos pedazos de hacienda de panllevar" en Taypimarca y en el Molino del Valle de Churiña,[433] pero en la *Demarcación* de 1787, se indica que eran casi diez topos de tierra en los que se cultivaba alfalfa para la iglesia.[434] En la categoría de "obvenciones" del informe de Codpa, se deben haber incluido las fiestas, además de los entierros y matrimonios. Según la visita de 1739, en Codpa no había ninguna capellanía. Se podría indagar si esta diferencia de ingresos entre ambas parroquias, divididas tan sólo 25 años antes, respondía sólo a factores demográficos y religiosos, o si sería posible adscribirla a diferentes modelos

[433] AAA. Arica – Belén, *Renta de la doctrina de Belén*, 22 de junio de 1802.
[434] AAA. Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787, f. 8v.

económicos, como una mayor conservación de la complementariedad de pisos ecológicos en Belén, en contraste con la economía mayormente agrícola de Codpa.

Se distinguen en estos informes una serie de diferencias con la economía parroquial de Carangas. Una es la existencia de tierras de cofradías y capellanías en los Altos de Arica. La importancia de la agricultura en la precordillera y sus valles directos facilitó una organización de las finanzas parroquiales con base en estos recursos, mientras que la arriería y la economía pastoril y ganadera del altiplano, generó dinámicas parroquiales distintas. En Carangas, fueron individuos designados como alféreces quienes, con el apoyo de sus ayllus, aportaban con sus limosnas, fijadas de acuerdo con las costumbres, a la fábrica de las iglesias. En los Altos de Arica, por el contrario, los habitantes no pagaban limosnas definidas para los cuidados del templo y la adquisición de objetos eclesiásticos. Una nota en el informe de Belén aquí analizado, señala: "La iglesia de esta doctrina y sus anexos no tienen fábrica ninguna, y se proveen de lo necesario a expensas de su párroco y respectivos mayordomos feligreses."[435] El informe de Codpa indica que para la fábrica, la iglesia contaba con un "pedacito de alfalfar" que brindaba 25 pesos anuales, más otros 25 pesos aproximados recaudados por la costumbre de dejar dos reales para la fábrica por cada bautizo (que era un servicio sacramental exento de la exigencia de obvenciones).[436] Los cincuenta pesos estables de fábrica en Codpa, hacia 1802, permitían al párroco financiar los gastos básicos de pan, vino y cera, mientras que los feligreses costeaban personalmente las necesidades materiales de sus iglesias. Esto lo hacían a través de las cofradías, pues cada mayordomo ofrecía una contribución de fábrica acorde a la producción de las chacras de la cofradía una vez finalizado su período de tres años en el cargo.[437]

Este sistema cargaba menos las finanzas parroquiales en los sujetos que cumplían con los servicios eclesiásticos, pues sus contribuciones dependían de la producción agrícola y no de un monto establecido por costumbre. Curas como Mariano Pacheco de Peñaloza, que estuvo casi treinta años a cargo de la nueva parroquia de Belén, se implicaron más en la manutención de los recintos y la adquisición de enseres básicos para paliar las bajas limosnas. Tanto Pacheco, como sus antecesores, mencionan constantemente la pobreza de sus feligreses.[438] A los pocos años de su gestión, Pacheco optó por no exigir una limosna fija a los miembros de las cofradías, ni tomarles cuentas a los mayordomos, pues el producto de las chacras apenas alcanzaba "para el gasto de tres misas que en cada año mandan cantar por cada cofradía y el gasto de aceite y cera que hacen".[439]

El cura coadjutor Pedro Joaquín de Cáceres declaraba haber cobrado diez carneros de primicias en su primer año en Codpa, optando luego por no volver a cobrarlas por la pobreza de la gente.[440] Las primicias eran "los primeros frutos de la tierra y los primeros partos de los animales" que debían entregarse a los párrocos según la "costumbre legítima" de cada lugar (Argandoña 1854, 401). En 1739, la costumbre era que los indígenas de Codpa contribuían primicias solamente de trigo, pero no de maíz, papas y habas.[441] En 1802, las primicias conformaban un ingreso mayor que el del sínodo en ambas parroquias de los Altos de Arica, marcando otra diferencia con las de Carangas, que no percibían diezmos ni primicias. Cáceres, al cobrar primicias en 1745, argüía que era "costumbre antigua", justificada porque sus estancias en el altiplano se asentaban en tierra de españoles. En la querella judicial que llevaron en su contra, los indígenas de Socoroma alegaban que el cura era arbitrario con el cobro de aranceles y primicias, y que ellos, como "míseros indios", tenían más bien el "privilegio de la ventena".[442] La *ventena*, o veintena, era una modalidad que adquirían los diezmos eclesiásticos en las localidades indígenas, bajo la cual se entregaba un producto de cada veinte (en vez

[435] AAA. Arica – Belén, *Renta de la doctrina de Belén*, 22 de junio de 1802.
[436] AAA. Arica – Codpa, *Renta del curato de san Martín de Codpa*, 3 de junio de 1802.
[437] Ver detalles en el capítulo 10.
[438] Debida a la escasez de tierras, según el visitador eclesiástico de 1739: la gente "es pobrísima, y nace de esto de que no tienen tierras bastantes en que sembrar." AAA. Arica – Codpa. *Auto proveído…*, 1739.
[439] AAA. Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 17.
[440] AAA. Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, Carta del, 20 de agosto de 1748, sin foliar.
[441] AAA. Arica – Codpa, *Auto proveído…*, 1739.
[442] AAA. Arica – Codpa, *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748. El cuestionario de la investigación no atendió esta queja, consultando por el cobro del arancel sin indagar en el de diezmos y primicias.

del décimo exigido como diezmo) y solamente de siembras cultivadas y ganado criado en tierras arrendadas o compradas a españoles (Argandoña 1854, 397-8).[443] *Ventenas* y diezmos eran, en teoría, entregados a las autoridades catedralicias y no al doctrinero local, por lo que no formaban parte de los ingresos de cada parroquia.[444] Éstos marcaban un "vasallaje espiritual" para el sustento de la iglesia y conformaban un pago en especies aplicado a la producción agrícola y ganadera, exceptuando los productos nativos (aunque la legislación colonial no resulta tan clara) (Barragán y Thomson 1993, 307-308). En la parroquia de Belén, los tributarios estaban exentos de diezmar de sus siembras, como también "de los carneros de la tierra que poseen en la cordillera", pero debían contribuir al cura la décima parte de sus burros, caballos, ovejas, cabras y vacas.[445] Las chacras de las cofradías sí debían diezmar su producción agrícola (Argandoña 1854, 393), como el maíz, papas, habas y alfalfa que cultivaban los mayordomos de los pueblos de la precordillera. Todos estos cobros estaban legitimados por derecho natural "para la congrua sustentación de sus ministros" (Argandoña 1854, 389). Es decir, tenían una dimensión moral que comprendía que quienes realizaban el pago justo podían "esperar de Dios la abundancia en sus frutos, la sanidad del cuerpo y la salud espiritual del alma", mientras que los que no cumplían, debían "temer las amenazas del Señor, cuyos efectos son la pobreza, el hambre, la peste y otras calamidades" (Ibídem). Sin duda, los párrocos se lo transmitían así a los contribuyentes de sus curatos.

5.3. Tributo y conflicto social: desde el proyecto de reforma tributaria de Carangas, de 1768, hasta las capitulaciones e indultos de 1781-1782

Como se mencionó arriba, los oficiales reales Pablo Gregorio de Castilla y Juan Manuel de Güemes, respectivamente tesorero y contador de la Caja Real de Carangas, presentaron un informe complementario al del corregidor Manuel Antonio Sigler y Barcena, con variaciones mínimas en la redacción y las cifras que no son relevantes a analizar. Sin embargo, incluyeron en su escrito un elaborado proyecto de reformación del sistema tributario cuyo principal objetivo, según declaraban, era aliviar la presión fiscal de los indígenas. El proyecto iba acompañado de nueve "mapas", ocho de los cuales representaban los datos económicos de cada parroquia detallada en el informe y un noveno esquematizando los cambios fiscales que proponían. Basándose en la experiencia de catorce años como tesorero real, Castilla[446] calculaba el total de cargas tributarias que sobrellevaban los indios de la provincia, considerando el tributo real, el reparto de mercancías del corregidor, las obvenciones dadas al cura y las limosnas para la fábrica de las iglesias (Tabla 5.6). Calculando cerca de doce pesos en pago por los repartos y quince correspondientes a las exacciones eclesiásticas, la carga monetaria anual podía llegar a superar los treinta pesos por tributario. La suma de dichas exacciones (tributo grueso) llegaba a 67.563 pesos con siete reales, de los cuales a la Cajas Reales entraban por tributo 6.013 pesos 2 y ½ reales (descontados el salario del corregidor y el sínodo de los curas). Descontando también 512 pesos y dos reales dados al Colegio de San Felipe el Real de Lima y noventa pesos al Correo de Oruro, le quedaban al rey 5.411 pesos de los recaudados en la provincia. Este sería uno de los argumentos usados por los oficiales para avalar su propuesta, señalando que deseaban aumentar las arcas reales ya que el rey "después de desbalerse [sic][447] en la conservación de estos sus indios, tenerles ampliados grandes privilegios; darles tierras para que siembren y las necesarias para sus ganados; solo les cobra en compensativo nueve pesos medio real y de estos lo más se le va en pagar a Curas y Corregidores."[448]

[443] Los Acuerdos de la Real Audiencia de Charcas del siglo XVII dan cuenta del privilegio de la veintena en los pueblos indígenas del arzobispado: su regulación concernía tanto a la iglesia como al estado (López Villalba 2007, 632 y ss).
[444] La ley estipulaba que eran propiedad real, gracias al Patronato Regio. En las catedrales, los diezmos debían ser utilizados para el pago de ornamentos y servicios eclesiásticos. *Recopilación*… Lib. I, Tít., XVI, Ley I.
[445] AAA. Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 10 de julio de 1787.
[446] En el cargo de tesorero desde 1754, mientras que Güemes estaba en la contaduría desde 1759.
[447] "Desvalerse" no es vocablo aceptado por los diccionarios, posiblemente quiso decir "desvelarse".
[448] AGI, Charcas 730, f. 84v.

Tabla 5.6. Realidad tributaria de Carangas, según informe de Castilla y Güemes de 1768.

Categoría tributaria	Cantidad tributarios	Tributo anual	Monto por reparto de mercancías	Monto por limosna y obvenciones	Total pagos indios*
Indios originarios	1.545	9 pesos y ½ real	Más o menos 25.000 pesos (+/- 12 pesos por indio)	26.037 pesos y 6 reales (+/- 15 pesos por indio)	[*36 pesos*]
Indios forasteros	303	7 pesos			[*34 pesos*]
Indios del Rey [Urus]	128	3 pesos y ¾ real			[*31 pesos*]
Total	1.976	16.526 pesos y 1 real			67.563 pesos y 7 reales
* Datos entre corchetes son cálculos ficticios y generalizados según la información de Castilla y Güemes, sin tomar en consideración las diferentes categorías tributarias.					

Fuente: AGI, CHARCAS 730, fs. 84- 84v.

Tabla 5.7. Proyecto de reforma tributaria de Castilla y Güemes, 1768.

Categoría	Tributo individual anual	Suma	Gastos
Indios originarios	18 pesos, 7 reales y 1 cuartillo	29.210 pesos y 2 reales	- *16.000 pesos* por ocho curas (2.000 pesos de salario fijo anual). - *5.200 pesos* para salarios de ayudantes, cuaresmeros y cebada para mulas de confesión, según necesidades de cada doctrina. - *3.200 pesos* para fábrica de las iglesias (400 pesos cada una). - *4.000 pesos* salario fijo corregidor.
Indios forasteros	14 pesos, 3 y ½ reales	4.375 pesos	
Indios "del Rey"	6 pesos y 4 reales	832 pesos	
		"Gruesa de Tributos": 34.417 pesos y 2 reales	*Suma de gastos:* 28.400 pesos
		Beneficio de los indios: 33.146 pesos y 5 reales menos en tributo.[449]	*Beneficio de la Real Hacienda:* 6.017 pesos y 2 reales.

Fuente: AGI, CHARCAS 730, fs. 85-85v.

Lo cierto es que el aumento de poco más de 600 pesos para la Real Hacienda que resultaba de la propuesta no debe haber tenido gran peso argumentativo en el contexto de reformas borbónicas que buscaban un crecimiento considerablemente mayor de los ingresos reales.[450] Sin embargo, la centralización de los tributos y la fijación de salarios y gastos según lo propuesto por el proyecto tenían el objetivo de aliviar en casi un 50% la carga tributaria a las comunidades. Según los datos de esta propuesta, los indígenas de Carangas tendrían que pagar anualmente un total de 34.417 pesos con dos reales, liberándose del pago de 33.146 pesos y cinco reales (Tabla 5.7).[451] Pagando entre seis y dieciocho pesos anuales, según su categoría tributaria, los indígenas quedarían exentos de financiar las fiestas y servicios eclesiásticos, así como también de comprar mercancías forzadas. Con dicha recaudación, se podía establecer un salario de dos mil pesos anuales por cura, más montos fijos asignados para sus ayudantes y para las fábricas de las iglesias, aliviándolos de los gastos con los que argüían la insuficiencia del sínodo real. El texto especifica que:

> *…los curas doctrineros así pagados fuesen obligados a administrar sacramentos de vivos y muertos, celebrar, enterrar, y hacer sin la menor mutación todas las fiestas,*

[449] Esto es considerando el cálculo de los oficiales reales de que la suma de las exacciones (tributo, repartimiento de mercancías, limosnas y obvenciones) a los indígenas era de 67.563 pesos y 7 reales.
[450] De hecho, Castilla y Güemes agregan al final que también se puede adaptar el proyecto para aumentar un poco más las arcas reales, conservando igualmente el fin de beneficiar a los indios tributarios.
[451] Algunos cálculos del expediente tienen leves errores, pero no los considero significativos para este análisis, razón por la cual no los corrijo aquí con mis propios cálculos.

cabos de años, misas segundas, etcétera. En la misma conformidad que hoy corren, sin llevar por ello ni un maravedí, y que averiguado lo contrario, perdiese aquel curato y quedase por toda su vida inhabilitado de obtener otro alguno.[452]

El corregidor, por su parte, recibiría un salario fijo de cuatro mil pesos que le permitiría no recurrir a las ventas de mercancías para su manutención. El proyecto señalaba que:

…los corregidores pagados en la forma dicha, ni por sí, ni por interpósita persona tengan tienda pública ni secreta, repartan, traten ni contraten en manera alguna, sino es que dejen franco y libre el comercio en todas sus provincias, pena de la vida ipso facto que incurra en la más leve transgresión.[453]

El proyecto culminaba reflexionando que si "tan aventajados alivios" para los indios podían resultar en "una provincia tan corta como esta de Carangas (…), qué aumentos no habrá en las demás de tan vasto y abundante reino."[454] El Presidente de la Real Audiencia de La Plata, Juan Victorino Martínez de Tineo, confirmaba la recepción del informe y de los "mapas" el 15 de febrero de 1769, escribiendo a sus autores que "me ha parecido desde luego muy propio de la distinguida comprehensión de vuesas mercedes, como de su amor al real servicio, todo lo que extensivamente reflexionan y exponen en el asunto y que para que Su Majestad se halle inteligenciado sobre la materia remitiré a sus Reales mandos en primera ocasión este expediente."[455] Se desconoce la recepción que en particular pudo haber tenido este escrito en el Consejo de Indias, pero unos años después una Real Cédula expedida el 20 de enero de 1772 solicitaba a las autoridades virreinales proponer planes de reformación tributaria de todos los curatos, especificando una vez más lo concerniente a los sínodos. Castilla y Güemes reprodujeron el informe y el proyecto de 1768 de forma prácticamente idéntica, con fecha 22 de diciembre de 1774.

El informe se inserta dentro de las lógicas promulgadas por las reformas borbónicas, privilegiando el aparato estatal por sobre la administración eclesiástica. Los oficiales reales identificaban como causantes de la presión fiscal a la que estaban sometidos los indígenas, no el tributo en sí mismo, sino los excesivos cobros por fiestas y obvenciones de los curas, así como también los repartimientos de mercancías de los corregidores.[456] La solución que ofrecían, en concordancia con una mentalidad de carácter ilustrado, era centralizar todos estos cobros, de modo que fuese más eficiente su recaudación y distribución, y menor la presión a las comunidades. Castilla y Güemes sabían bien que la presión fiscal tenía a las comunidades al borde de la sublevación. Las décadas previas a la redacción del informe estuvieron marcadas por el creciente descontento social, con numerosas revueltas locales en la provincia de Carangas, como se verá a continuación.

Una seguidilla de revueltas a fines de la década de 1750, parecen haber sido gatilladas por las disputas entre los estamentos políticos y eclesiásticos provocadas por la Real Cédula del 24 de marzo de 1754.[457] Ésta proponía prohibir el cobro de obvenciones, provocando gran rechazo de parte del gremio de curas doctrineros. La Real Audiencia, temiendo su reacción, optó por suspender la ejecución de la cédula, informando de la situación al Consejo de Indias y pidiendo una reevaluación (Castro Flores 2021, 400-404). La situación abrió la puerta a otras propuestas, como los intentos por eliminar el sínodo, discutidos más arriba, y la redacción de un nuevo arancel eclesiástico, que será

[452] AGI, Charcas 730, fs. 86-86v.
[453] AGI, Charcas 730, fs. 85v-86.
[454] AGI, Charcas 730, f. 86v.
[455] AGI, Charcas 730, f. 96v.
[456] El poder local que los corregidores consolidaron a fines del siglo XVII gracias a las facultades para controlar a los párrocos, fue socavado por la reforma administrativa de las intendencias. El nuevo cargo equivalente del subdelegado no tenía la autoridad de sus predecesores, la cual recayó en la nueva figura macroregional del intendente (Cahill 1984, 246). Golte asegura que dos tercios de las revueltas del período respondían al abusivo reparto de mercancías (2016[1980], 153-159), mientras O'Phelan recalca la diversificación de las revueltas, con litigios enfocados en los corregidores, pero también en curas, caciques, hacendados y obrajeros (1996, 311).
[457] Castro Flores señala que "los curas doctrineros compartieron la noción que la cédula de 1754 alimentó el desprecio de la feligresía indígena hacia ellos." (2021, 403). El cura Eusebio Daza y Arguelles, de Totora, acusó directamente a la Real Cédula de los conflictos en su doctrina (Penry 2019, 113).

analizado en el siguiente subcapítulo. Pero en el entretanto, la Cédula de 1754 consiguió cierta divulgación hacia los pueblos, en donde aumentaron los conflictos entre la feligresía informada al respecto y los curas. En Carangas, alzamientos contra el cura de Totora, Eusebio Daza y Argüelles, tuvieron lugar en las fiestas de Corpus Christi y San Pedro, en junio de 1757 (Penry 2019, 112). El cabildo del pueblo, que lideraba las revueltas, abría la correspondencia que circulaba desde la capital hacia las autoridades regionales y estaba bien informado de las disputas en torno a la cédula.[458] Los cuatro hermanos García Apasa (autoridades civiles y religiosas de Totora) se encargaron también de escribir cartas y peticiones que involucraron a otras doctrinas de la provincia en el conflicto. Las quejas presentadas por la gente de Chuquicota en noviembre de 1757 contra su cura Dionicio Arrasabal, repercutieron con gran violencia sobre la propia comunidad, ejercida por el cura y por Pablo Gregorio de Castilla, quien ya era tesorero real de Carangas y actuaba enviado por el corregidor.[459] Estas autoridades, además de infringir azotes brutales cuyos efectos son descritos detalladamente en el expediente,[460] procedieron al embargo de gran número de animales con los que cobrar las deudas impagas de los querellantes. Los conflictos en Carangas adquirieron dimensiones religiosas en la medida que los curas buscaron otras estrategias para ejercer su autoridad, denunciando prácticas idolátricas de los habitantes de Totora y de Corque.[461]

Unos años después, en 1762, nuevas revueltas agitaron las doctrinas de Carangas, esta vez contra el corregidor Joaquín de Areizaga por los repartos abusivos de mercancías.[462] El reparto de mercancías se había legalizado en 1754 (aunque su existencia se remonta al siglo XVII) y formaba parte de los ingresos a los que accedían los corregidores, sujetándose a un arancel que definía las cantidades y cobros de los objetos a repartir. Los caciques de las ocho parroquias de Carangas denunciaron que Areizaga cobraba los repartos de forma excesiva, sin atenerse a la costumbre, queriendo instaurar "con impiedad una costumbre para lo venidero."[463] Además, denunciaban la paupérrima calidad de los productos, como bayeta de la tierra "que solo sirve para cernir melones" o cuchillos "tan delgados que parece papel en la hoja".[464] Los denunciantes indicaron, en esa ocasión, que el corregidor tenía intención de hacer una revisita sin que se hubiese cumplido aún el periodo de dos años con la única finalidad de cobrar los repartos y derechos de visita. O'Phelan explica el actuar de los corregidores, señalando que a medida que "el reparto se volvía prioritario, el cobro del tributo perdía importancia y, en consecuencia, la Real Hacienda y el sínodo pagado a los curas doctrineros experimentaban alteraciones." (O'Phelan 2012[1988], 187).

Una nueva seguidilla de revueltas en los pueblos de Carangas, en 1770 y 1771, estuvo influida por los acontecimientos en las provincias colindantes de Sicasica y Pacajes, donde fueron asesinados, entre otras personas, el teniente de corregidor y el corregidor, respectivamente (Golte 2016[1980],

[458] El caso se encuentra en ABNB, EC 1758, 136 y ha sido analizado por Penry (2019, especialmente en el capítulo 5) y Castro Flores (2021, 326-343).
[459] ABNB, EC 1758, 125. Castro Flores analiza en detalle este caso (2021, 320-326).
[460] Entre otros, destaca la certificación de los cardenales que quedaron en la espalda de María Santusa, de más de sesenta años, descritos por el protector de indios frente a testigos (ABNB, EC 1758, 125, fs. 6-6v).
[461] El cura de Corque, Manuel de Góngora, envió cartas al gobernador solicitando su ayuda en mayo de 1758, pero éste dijo que el caso no entraba en su jurisdicción. Ante la insistencia del párroco, envió a gobernadores y segundas a apoyar al cura, pero sin contingente armado. La causa se archivó el 6 de junio de 1758, al parecer sin consecución judicial contra los denunciados (ABAS, AA, Parroquias, Carpeta 42, Corquemarca, 1757). El caso es tratado en detalle por Penry (2019, 119-121) y Castro Flores (2021, 302-325). Recordar al respecto lo planteado por María Marsilli de las causas por idolatrías en la zona de Arequipa como formas de negociación entre los curas y la feligresía indígena (2004 y 2014).
[462] AGI Charcas 592, *Testimonio de autos seguidos por los caciques de Carangas*.
[463] Ibid., f. 4. Golte señala que Areizaga se atenía al arancel del reparto en los precios y cantidades, pero que la indignación se gatilló por la forma en que se gestaba el trato, con la exigencia de que los principales mediasen los cobros y recaudación (2016[1980], 146).
[464] Ibid., f. 2v. La discusión en torno a la utilidad o inutilidad de los objetos repartidos por los corregidores es un tópico en la documentación relativa al tema. Por ejemplo, en un informe acerca de los abusos de los corregidores en la Real Audiencia de Charcas, se comenta sobre distintos efectos "para ellos inservibles, como eran terciopelos, medias de seda de mujer, y libros del nuevo ejercicio militar, reimpresos en Lima." AGI, Charcas 592, Año de 1776, f. 1v.

155; O'Phelan 2012[1988], 333; Thomson 2002).[465] Las revueltas en Curahuara de Carangas, Totora y otras localidades fueron en contra del corregidor Antonio Zorrilla, arguyendo que simulaba hacer la revisita con el fin de cobrar los repartos de mercancías.[466] Thomson señala que más que revueltas, fueron la resistencia de la gente al pago de los repartos, huyendo hacia los cerros y estancias (2002, 319), pero cabe señalar que, al menos en Curahuara de Carangas, un grupo lideró la iniciativa autoproclamándose como gobernadores y alcaldes sin la autorización del corregidor.[467] Estas ocho autoridades sublevadas fueron apresadas alrededor de la navidad de 1771 mediante "diligencias practicadas extra judiciales a la reducción de los indios naturales".[468] A finales de 1772, acercándose los cobros tributarios del tercio de navidad, una nueva revuelta violenta en la doctrina de Totora puso a las autoridades del cabildo y al común de sus habitantes contra el cacique, los principales del pueblo y el corregidor Zorrilla.[469] Terminando la década, continuaron las revueltas violentas en contra de los cobradores de tributos. Matheo Paylo, cacique de Orinoca, se refugió en la iglesia de Antapata por las turbas que lo atacaron "armados con hondas, piedras y palos" por creer que él definía los montos de los repartos.[470] En su testimonio, señalaba que la gente estaba acostumbrada "a cometer estos tumultos como en tiempo del difunto general Zorrilla en que practicaron alzamiento y no tuvieron reprensión ninguna que les sirviera de freno."[471] Justificaba ante las autoridades que "el no haberse recaudado los reales tributos el Tercio pasado de San Juan, y lo mismo el de Navidad, que ya corre. Supongo que no lo podré hacer si no se procura estorbar los alborotos que cada día van creciendo aún según me dicen en el Pueblo de Andamarca", agregando que tampoco se había seleccionado aún a los mitayos que partirían a Potosí ese año.[472] Dentro de estas revueltas, los habitantes raptaron y luego asesinaron al receptor de alcabalas, Martín Fernández, vecino de Andamarca. El testimonio de su hija, Lupercia Fernández, resulta muy interesante, pues hace referencia a los rumores que circulaban y que posicionaban al tesorero Pablo Gregorio de Castilla, preso en ese entonces por sus conflictos con el corregidor Ibáñez (Gavira Márquez 2008), como el nuevo juez que iba a "quitar los Reales Alcavalas y el reparto y aún a los señores curas las obvenciones".[473] Es decir, Castilla contaba con cierta fama entre los indígenas de la provincia antes de la Gran Sublevación de 1781, dando cuenta de que las ideas desarrolladas en el proyecto de 1768 tenían cierta circulación. Esto se constata en el contexto de la querella presentada por las comunidades de Huachacalla a principios de 1772 contra su cura Lorenzo de Hereño por sus cobros excesivos y trato violento, causa que fue apoyada por los oficiales reales Castillo y Güemes. En un informe del caso, expresaban que el cura debía moderar "sus violencias y excesos, mayormente en un tiempo como el presente en que se hallan los ánimos de los indios de estas provincias (…) alzados a la rebelión, (…) recelamos haya de resultar un perniciosísimo motín que traiga consigo fatales consecuencias."[474] Incluso sugirieron a la Real Audiencia que lo más conveniente era remover al cura del cargo.[475]

---

[465] Por esos mismos años, también en Arica se presentaban querellas por los excesivos repartos del corregidor Demetrio Egan (Hidalgo 1996, 183-4), quien sostenía haber colaborado en sosegar las revueltas de Pacajes y Carangas (AGI, Lima 656, *Hoja de servicios de Demetrio Egan*, corregidor de Arica, 9 de noviembre de 1777).

[466] AHJC, Carpeta n° 1 (1679-1796), Doc. n° 23, f. 8v. Ver también AGI Charcas 592 y Gavira Márquez 2008.

[467] Carlos Chambi "con el título de gobernador que expresó se lo había dado su común," Simón Mistoja nombrado segunda gobernador, Pedro Vilca, Raphael Quispe y Manuel Chambi nombrados alcaldes, además de un regidor sin mención de su nombre y otros dos sublevados: Basilio Cruz y Ramos Flores (AHJC, Carpeta n° 1, Doc. n° 23, fs. 13v-14).

[468] AHJC, Carpeta n° 1, Doc. n° 23, fs. 13v-14.

[469] AHJC, Carpeta n° 1 (1679-1796), Doc. n° 25.

[470] AGNA, IX-33-01-04-409, Carta de Matheo Paylo, 14 de julio de 1780, f. 81.

[471] AGNA, IX-33-01-04-409, Carta de Matheo Paylo, 14 de julio de 1780, f. 81v.

[472] AGNA, IX-33-01-04-409, Carta de Matheo Paylo, 14 de julio de 1780, fs. 82v-83. Paylo señala que en su pueblo se escogían los mitayos a principios de abril de cada año.

[473] AGNA, IX-33-01-04-409, *Juramento de Lupercia Fernández ante el corregidor Mateo Ibáñez Arco*, 21 de junio de 1780, f. 84v. Fernández señala que de la cárcel de Oruro, donde se encontraba el tesorero, "nacen estas voces no obstante que yo conozco esta verdad como estas gentes de tanta malicia como son y tan noveleros se ciegan de cualquiera cosa y creen mas bien cualquier cuentecito que oyen, que lo que están viendo digo esto porque han echado estas voces que el tesorero viene de juez y que el corregidor ya no sirve y que el viene con tanta gente para castigar y ahorcar con lo que algunos simples se han alborotado…" (Ibid., f. 84). Otras declaraciones del mismo expediente confirman los mismos rumores.

[474] ABNB, EC 1772, 104, f. 10. Tanto el proyecto de 1768 como el informe en contra del cura de 1772 fueron firmados por ambos funcionarios reales. No obstante, hay razones para suponer que fue más bien Castilla, en su mayor jerarquía y

Los alzamientos indígenas de esos años pusieron a muchas autoridades en alerta. Los oficiales reales de las Cajas Reales de Chucuito (La Paz) respondieron a la cédula de 1772 alineados con los informes que reconocían las obvenciones de los curas como su mayor ingreso. Señalaban que puestos a elegir entre el sínodo y las obvenciones, los curas "no cederán la mitad, y aun la cuarta parte de ellas".[476] Su propuesta era suprimir los sínodos eclesiásticos y financiar con ellos tropas para proteger el Erario Real y contener los brotes de sublevación que se venían repitiendo en los últimos años con gran violencia hacia los españoles. En otras palabras, no proponían reducir la exigencia tributaria a las comunidades sino desviar esos fondos desde la iglesia hacia las fuerzas militares, uno de los denominadores comunes de muchas de las reformas borbónicas impulsadas en esos años (Fisher 2000, 83). Penry recalca que el "fuego cruzado" entre el estado y la iglesia católica fue socavando las bases sociales del virreinato y abriendo espacio para que las localidades indígenas se reconociesen como comunidades políticas (2019, 129). El proyecto de Castilla y Güemes de 1768 se inserta no sólo en el contexto de las reformas borbónicas, sino también en estos procesos locales, con una propuesta de centralización de los tributos que buscaba apaciguar las revueltas que prometían conducir a un gran estallido.

Otros informes de la época también buscaron prevenir la escalada de descontento social,[477] pero sin mayor éxito pues grandes sublevaciones indígenas sacudieron a los virreinatos del Río de La Plata y del Perú entre 1780 y 1782. Pablo Gregorio de Castilla fue nuevamente protagonista de los acontecimientos en Carangas durante los primeros meses de 1781. Tras el asesinato del corregidor Mateo Ibáñez Arco y algunos de sus familiares en Corque, el 26 de enero, más de cuatrocientos indígenas armados llegaron a Sabaya donde se encontraban los vecinos españoles y mestizos de la provincia celebrando a la Virgen de la Purificación. Fueron forzados a "prestar obediencia y vasallaje con juramento a Tupac Amaro, que dicen otorgaron y firmaron de miedo y por conservar la vida para mejor ocasión."[478] Ese mismo 2 de febrero se dirigieron al Asiento de Carangas, donde degollaron al contador Manuel de Güemes, "prohibiendo cuidase ninguno del cadáver que en aquella noche comieron en parte los perros." El tesorero narra con gran viveza sus intentos por prevenir que embargasen los bienes de las Cajas Reales: "a costa de mi vida me opuse con el mayor ardor; porque vista por la turba el dinero no les picase la codicia del pillaje; logré el fruto de mis persuasiones unas veces producidas con razones, otras con amenazas." Su relato prosigue: "en estos términos quedamos acordes, y todos los comunes me aclamaron con sus capitanes por corregidor, abogado y defensor, condescendí con aquel furor popular." Castilla termina su carta del 7 de febrero de 1781 señalando que peligra la Real Hacienda y su propia vida, y pide tanto la abolición total de los repartimientos, como la formalización de un tributo asentado de cuatro, seis u ocho pesos que incluya el salario del corregidor y la alcabala, "que yo aseguro les será muy grato [a los indios] porque así lo tengo oído a ellos mismos." En una segunda carta que vuelve a narrar los sucesos tres meses después, Castilla

---

trayectoria, quien promulgó realmente estos informes. La biografía de Castilla como Tesorero Real de Carangas, entre 1754 y 1781, sería digna de un estudio monográfico. Gavira Márquez (2008) incluye en su investigación numerosas referencias a la gestión del tesorero, como la decomisión nocturna que hizo de contrabandistas que pasaban plata de Tarapacá a Potosí en 1766, su suspensión del cargo entre 1776 y 1779 por conflictos con el corregidor y otros españoles del Asiento, y su sorprendente aclamación como corregidor electo por parte de los indígenas sublevados en 1781. La decomisión de 1766 puede haberle ocasionado enemigos poderosos que hayan influido en su posterior arresto en 1776, señala Gavira Márquez (2008, 70). Una carta escrita por la hermana de Castilla en su defensa es elocuente sobre los bandos de poder que se dieron en el Asiento, confrontando al tesorero con el contador (ABNB, Min96-814). Güemes criticó enfáticamente la reposición del tesorero en su cargo a finales de 1779 (AGNA, IX-33-01-04-409).

[475] ABNB, EC 1772, 104, f. 10v.

[476] AGI, Charcas 730, 31 de marzo de 1775.

[477] Por ejemplo, el manifiesto de Juan Antonio Acuña Silva, corregidor de Yamparaes (AGI, Charcas 592, 1767).

[478] AGI, Charcas 706, N° 480, *Carta del tesorero de Carangas Pablo Gregorio de Castilla*, 7 de febrero de 1781, sin foliar. Las siguientes citas del párrafo provienen de este mismo documento. El principal Vicente Ferrer de la Cruz Mamani señala en la capitulación de las autoridades de Corque que el asesinato de Ibáñez fue perpetrado por 36 indígenas del ayllu Sulcatunca de Huayllamarca, quienes arribaron a Corque a las 3 de la mañana (AGI, Charcas 601, N° 5, Expediente de las capitulaciones; Cajías de la Vega 2005), aunque el testimonio de Castilla declara la participación de habitantes de Orinoca, Huayllamarca y Totora en el asesinato, con posterior participación de indígenas de Andamarca y Carangas (AGI, Charcas 706, N° 480; Gavira Márquez 2008).

suplica "Vuestra Señoría se sirva de conceder al común de esta Provincia indulto general, y total abolición de repartimientos, pues con esta providencia conceptúo se consiga la pacificación."[479] Concordaba en sus peticiones con las propias ideas que había plasmado más de una década antes en su propuesta de reforma tributaria, mientras que su aceptación del cargo de corregidor vino a encarnar los rumores que circulaban sobre él poco tiempo antes.

Esto contribuyó a las sospechas que generó su participación en los acontecimientos en las autoridades virreinales, sobre todo considerando que poco antes había sido suspendido de su cargo por problemas con el corregidor Ibáñez y el propio contador Güemes.[480] Pese a que en su carta del 7 de mayo Castilla justificaba su cargo de corregidor asignado por los rebeldes como un "juez de farsa", que "sólo con artificio he conseguido esté algo sosegada esta provincia", una vez que las autoridades estatales recuperaron el control de la zona, optaron por jubilar anticipadamente al tesorero con un tercio de su sueldo, mientras buscaban a un reemplazante interino con "talento y buena conducta (…) [y] genio dócil, que considero es lo que más se necesita para tratar los indios de Carangas, en donde no ha quedado un solo europeo."[481] Además de la sospecha que les producía la participación del tesorero en los eventos de la insurgencia, las autoridades lo consideraron ya muy mayor y de "poca inteligencia" para continuar con el cargo (Gavira Márquez 2008). No llevaron a cabo una investigación mayor al respecto porque Castilla murió a principios de 1782 (Ibídem). Gavira Márquez sugiere que Castilla bien puede haber estado directamente implicado en la sublevación, aunque considera más factible que haya aprovechado las circunstancias para vengarse de sus enemigos en la región, en especial el corregidor Ibáñez y el contador Güemes (Ibídem).

Tras el alzamiento de Carangas, la toma de su Caja Real y la proclamación de Castilla como corregidor de los rebeldes, varias localidades quedaron, al menos en parte, en manos de las huestes sublevadas. Rebeldes de Carangas participaron como cabecillas en las revueltas que se siguieron al otro lado de la cordillera, en las que fue asesinado el cacique de Codpa, Diego Felipe Cañipa, el 23 de febrero, y su segunda de Socoroma, Esteban Gutierres, por no apoyar la rebelión (Hidalgo 1996, 188; Inostroza 2019, 256). La influencia de rebeldes de Huachacalla se encuentra aún presente en la segunda etapa de revueltas en los Altos de Arica, hacia mayo de ese año (Hidalgo 1996, 196). Por el lado de Charcas, insurgentes de Carangas colaboraron en el primer cerco de Tupac Katari a la ciudad de La Paz, que duró alrededor de tres meses y medio, y en las invasiones indígenas a la Villa Real de Oruro los días 9 y 18 de marzo (Cajías de la Vega 2005). Agustín Choque, de la parcialidad de Uravi, doctrina de Corque, fue uno de los rebeldes apresados en Oruro una vez que las autoridades hispanas recuperaron su control. Declaraba haber operado como sargento de las huestes sublevadas "en ayuda y favor del rebelde indio Tupacatari que lo tenían por virrey, del alzado Tupaamaro, con las premisas de que reinando este se hallarían libres de todas pensiones y serían dueños de las haciendas que poseían los españoles".[482]

Para los meses de abril y mayo, sin embargo, muchas de las localidades que participaron en los sucesos de Oruro comenzaron a firmar capitulaciones que los volvían a situar como vasallos del rey. Una capitulación firmada por varias autoridades y principales de Corque, señala como segundo punto a cumplir, "que han de vivir sujetos y subordinados a n[uestro] católico e invicto monarca el sr. Don Carlos 3° y a sus leyes y superiores tribunales que lo representan pagando puntualmente todos los derechos reales que son obligados y principalmente los reales tributos del tercio de navidad próximo pasado y subsiguientes sin resistencia ni demora a quienes estén hechos cargo de su cobranza en su propia provincia en señal de su vasallaje y fidelidad."[483] Poco después firmaron capitulaciones las

[479] AGI, Charcas 706, N° 480, *Carta del tesorero de Carangas Pablo Gregorio de Castilla*, 7 de mayo de 1781, sin foliar. También hay copia de esta carta en ABNB, SGI-084, digitalizado en la página web del archivo.

[480] AGI, Charcas 706, N° 480, *Carta del intendente general del Virreinato de Buenos Aires, Manuel Ignacio Fernández*, 29 de julio de 1781, sin foliar. Ver nota al pie 111 y Gavira Márquez 2008.

[481] AGI, Charcas 706, N° 480, *Carta del intendente…*

[482] AGI, Charcas 601, N° 10. Cuaderno 3, Autos remitidos por Jacinto Rodríguez, fs. 135v-136r.

[483] AGI, Charcas 601, N° 5. Expediente de las capitulaciones, f. 22v. Cajías de la Vega cita el documento como carta de Vicente Ferrer a Jacinto Rodríguez, corregidor de Oruro, fechada el 26 de abril de 1781.

autoridades locales de Huayllamarca, Andamarca y Orinoca.[484] En paralelo, el alcalde ordinario de la Villa de Oruro publicaba una provisión exigiendo el pago de los tributos a quienes "se han echado al disimulo de no contribuir la tasa real" del tercio de navidad de 1780.[485] El documento indica que "en testimonio de amor y fidelidad a nuestro amable soberano (…) se necesita que los vasallos se den a conocer de leales ayudándolo en los diarios y excesivos gastos que mantiene para la defensa de la fe católica y el estado."[486]

En el contexto turbulento de esos meses, las comunidades habían logrado esquivar el pago del tributo, pero la recuperación del control estatal puso urgencia al pago de las deudas como parte de la negociación impuesta a las localidades rebeldes. Los rebeldes que habían participado en las invasiones de Oruro fueron subyugados por la autoridad hispana entre marzo y mayo, mientras que los que invadieron la Caja Real de Carangas pueden haber sido sujetados durante abril o mayo, aunque la información documental no es tan específica. Sin embargo, la sublevación continuaba activa en otros frentes. El primer cerco de La Paz de las huestes de Tupac Katari fue iniciado el 14 de marzo y tuvo una duración de 109 días, mientras que un segundo cerco iniciado el 4 de agosto, con el apoyo de las tropas de Tupac Amaru que extremaron sus acciones tras la ejecución del líder quechua el 18 de mayo, duraría otros 75 días (Penry 2019, 170). En este contexto de una insurgencia que las autoridades no lograban controlar totalmente, el virrey el Perú publicó un auto en nombre del Rey en el que ofrecía un perdón general absoluto "no solo a los secuaces, sino también a los caudillos de la presente rebelión."[487] El trato, del 12 de septiembre de 1781, que sería adscrito por el Virreinato del Río de La Plata el 21 de enero de 1782, consistía en un indulto general en el que se les concedía la suspensión de pago del tributo durante un año (dos tercios tributarios) siempre cuando

> *guarden religiosamente las condiciones expresadas en él, se separasen de toda hueste, compañía o cuerpo militar, y se retirasen a sus casas y pueblos, luego que llegue a su noticia (…) quedando de lo contrario sujetos a las penas en que incurren los reos de alta traición, y Majestad lesa...*[488]

El documento expedido por el Virreinato del Perú cumplía con el objetivo de apaciguar una sublevación que continuaba en pie,[489] mientras que la adscripción del Virreinato del Río de La Plata, dos meses tras la ejecución de Tupac Katari, parece haber perseguido más bien la restitución de un orden que no estaba del todo recuperado (continuaron algunas revueltas de menor escala en los primeros meses de 1782) y la prevención de futuras sublevaciones. El indulto generó una situación paradójica cuando las autoridades de Buenos Aires indicaron a los oficiales de las Cajas Reales del Virreinato que debían continuar pagando los sínodos de los párrocos, siendo que éstos eran financiados por los tributos indígenas. Ante la confusión de los funcionarios, la administración virreinal advirtió que debieron haberle explicado mejor la situación a los curas a tiempo y que la única solución era que los feligreses indios satisficieran el sínodo pagando la parte de los tributos correspondiente,[490] separando el monto del sínodo de lo propio del rey. Cabe recordar el alto porcentaje que significaban los sínodos eclesiásticos dentro del ramo de tributos, y señalar que de ser esta la solución era bastante pobre el beneficio otorgado por el indulto. La orden dada a los oficiales fue que podían financiar los

[484] Entre el 15 y el 20 de mayo. No hay registros similares para las restantes doctrinas de Carangas, permitiendo suponer que sus insurgentes no participaron en las invasiones a la Villa de Oruro, al menos como grupos coordinados. Sí tuvieron participación en los sucesos de Sabaya y el Asiento de Carangas, así como al otro lado de la cordillera y en el cerco de La Paz llevado a cabo por Túpac Katari. El juez de Carangas, Antolín Chavarri, señalaba al año siguiente que "los Indios de Curahuara no ejecutaron alzamiento formal a excepción de uno u otro que pasó al alto de La Paz", comentario que es respaldado por las declaraciones de Sebastián Molina y Perez, segunda persona del cacique (ABNB, SGI-256, fs. 6 y 32v).

[485] AHJO, Carpeta 1781, Provisión de Jacinto Rodríguez, 8 de mayo de 1781.

[486] AHJO, Carpeta 1781, Provisión de Jacinto Rodríguez.

[487] AGNA, IX-33-02-03-591, *Expediente en que consultan los Oficiales Reales de Potosí el Ramo de que han de satisfacer los sínodos de los Curas Doctrineros en los dos Tercios concedidos de indultos a los Indios Sublevados*, Potosí, 1782, f. 19.

[488] AGNA, IX-33-02-03-591, *Expediente en que consultan…*, f. 18. Copia del documento virreinal.

[489] Cornblitt indica que el apaciguamiento de la rebelión en enero de 1782 respondió más a estos indultos generales que a las acciones militares de la armada española (1995, 32).

[490] Puesto que "estos son los principalmente obligados a la sustentación de sus párrocos." AGNA, IX-33-02-03-591, *Expediente en que consultan…*, 1782, f. 20v.

sínodos sacando montos de otros ramos de las Cajas Reales pero que debían reintegrarlos del de los tributos una vez que este ramo volviese a tener fondos.[491] De todos modos, la suspensión del tributo no parece haberse hecho efectiva, según los ingresos continuados de tributos indígenas en las Cajas Reales de Oruro (Cajías de la Vega 2005).

Pese a los intentos reiterados de la administración borbona de suprimir los sínodos eclesiásticos en la segunda mitad del siglo XVIII, no lo consiguieron ni siquiera en la contingencia dada por el indulto general promovido por los dos virreinatos afectados por la Gran Sublevación de 1780-1782. Esto muestra que todas las discusiones a favor de reducir los ingresos de la iglesia por parte del estado eran más bien un intento de trasladar esos fondos a la administración estatal y sus fuerzas militares, y que sólo algunas propuestas, como la formulada por Castilla y Güemes, pusieron sobre el tapete la presión fiscal que vivían los súbditos indígenas del imperio español.

5.4. Arancel eclesiástico y economía funeraria

La iglesia virreinal también reaccionó a los tiempos de agitación social y a las cédulas reales que buscaban regular los abusos de los párrocos en materia de las exacciones monetarias. Respondiendo puntualmente a la Real Cédula del 10 de abril de 1769, el arzobispo Pedro Miguel de Argandoña Pastene Salazar publicó en 1770 un nuevo arancel eclesiástico que pretendía "dar un método claro, fijo y seguro que regle la exacción de los derechos parroquiales, e igualmente se corten de raíz los desórdenes y abusos que se han introducido en algunas de las doctrinas de este nuestro Arzobispado" (Argandoña 1771, 52). El documento se basaba en aranceles anteriores: el del arzobispo Jerónimo Méndez de Tiedra, aprobado en el sínodo diocesano de 1619-1620, y el del arzobispo Juan Alonso de Ocón, que introdujo algunas modificaciones en 1654 para corregir costumbres abusivas (Castro Flores 2019, 301, 392).[492] Aunque su publicación fue recibida con gran polémica y quejas de parte del gremio de los curas, lo cierto es que Argandoña consiguió representar frente a las cédulas reales que sínodos y obvenciones no eran incompatibles, protegiendo con el arancel el erario de los curas (De Luca 2012, 59), y destacando que, a diferencia del oficio parroquial en España, los párrocos de Charcas debían recorrer grandes distancias en sus curatos y pagar salario a dos o tres ayudantes para atender a toda su feligresía (Castro Flores 2019, 399).

Dentro de las particularidades del *Arancel de Derechos Parroquiales*, estaba el establecimiento de que su incumplimiento por parte del clero sería penado con excomunión mayor y multa de cien pesos, y en caso de abusos continuados, con la pérdida de los derechos parroquiales y otras penas "que reservamos a nuestro arbitrio" (Argandoña 1771, 53). De todos modos, las medidas que formalizaba no cortaron de raíz las excesivas exacciones parroquiales, ni otras prácticas abusivas como la obligación de pasar numerosas fiestas o la exigencia de servicios personales gratuitos, pues ciertas prácticas eran permitidas en la medida que estuviesen fundamentadas por las costumbres locales. El énfasis puesto en el carácter voluntario de muchos servicios eclesiásticos dio pie a reproducir las relaciones de coacción entre curas y feligreses. Valga de ejemplo la querella de los habitantes de Huachacalla contra el cura Lorenzo de Hereño por su violencia y cobros excesivos, presentada tan sólo un año después de publicado el nuevo arancel.

En estricto rigor, la asignación de sínodo para los doctrineros debía impedir que cobrasen derechos por sus servicios parroquiales. No obstante, ya desde el III Concilio Limense (1583) se había definido un Arancel para uniformar los cobros eclesiásticos del virreinato (Albuja 1998, 195-7). Las revueltas sociales de la segunda mitad del siglo XVIII llevaron al Obispo del Cuzco, Juan Manuel Moscoso, a recorrer su diócesis identificando los abusos eclesiásticos y a redactar un nuevo Arancel en noviembre de 1780, impreso en 1782. Es decir, motivado por el interés de sosegar los conflictos, pero finalmente ejecutado como parte del proceso de recuperación del control estatal. El Arancel de

[491] Ibid., f. 16.

[492] El arancel de Tiedra se encuentra en la transcripción de las Constituciones del I Sínodo Platense (Barnadas 2002), mientras que una copia del de Ocón está transcrita en AOO, LFQ (1731-1751), fs. 1r-7.

Charcas de 1771 sirvió de modelo para algunos aspectos, pero Moscoso fue mucho más enfático en intentar cortar de raíz los excesos "compelidos con título de costumbre" (Moscoso 1782, 54). Resulta valioso recurrir al Arancel cuzqueño como referente de los cobros eclesiásticos en los Altos de Arica, ya que no tenemos evidencias de otros aranceles que hayan sido promulgados por el Obispado de Arequipa. Un documento republicano ofrece pistas al respecto. El cura Francisco Vélez de Guevara, a cargo de la parroquia de Belén, decía haber registrado todos los libros parroquiales sin encontrar ninguna disposición arancelaria. En sus cuarenta años sirviendo en distintas doctrinas, siempre había observado los "derechos de obvenciones acostumbrados, sin pedir más de lo que mis antecesores (…) y con este método no he dado lugar a queja alguna en materia de derechos parroquiales pues he tenido la costumbre bien establecida, que tiene fuerza de ley".[493] Averiguó, por ende, los cobros que exigía su antecesor, Mariano Pacheco, y los fijó en la puerta de la iglesia de Belén en 1826, con su firma. Un subprefecto de la Municipalidad de Codpa denunció poco después los "en sumo grado crecidos derechos parroquiales" de Codpa y Belén, ya que desde su división, 52 años antes, había competencia entre sus párrocos por obtener mayores rentas.[494] Cansado de los cobros excesivos, el funcionario solicitó a Tacna información sobre el arancel que debía regir en la diócesis y publicó una copia en la iglesia de Codpa en 1830. Las diferencias con el arancel firmado por Vélez son considerables. Por ejemplo, un entierro sin pompa, definido a cuatro pesos por arancel, era cobrado por Vélez a doce pesos, mientras que las velaciones las cobraba a nueve pesos y cuatro reales, siendo por arancel a dos pesos para originarios y cuatro para forasteros.

Era requisito de todo arancel eclesiástico su visibilización en las puertas de las iglesias para informar a la feligresía. Pero el carácter público del documento no remediaba necesariamente los posibles abusos, como se observa en el caso de los indígenas de Socoroma contra el cura Pedro Cáceres, en 1748.[495] Los feligreses, aimara parlantes, declaraban desconocer el arancel por no saber leerlo, pese a estar publicado en sus iglesias. Sin embargo, atestiguaban variaciones en los cobros por fiestas (entre 12 y 16 pesos) y entierros (entre 4 y 16 pesos), que les parecían arbitrarias y de montos excesivos. Los testigos defensores del cura, habitantes de Codpa, sostenían, por el contrario, que "se arregla por el arancel sin discrepar una tilde".[496] Su manejo tanto del español hablado como escrito, sumado a una mayor comprensión del funcionamiento económico de las parroquias (como la distinción entre limosnas y obvenciones) y su, en gran parte, mejor situación económica, los tenía en condiciones favorables para informarse del arancel y entender los cobros parroquiales. Los feligreses que en 1772 denunciaban a Hereño, eran indígenas poco hispanizados de los anexos de la doctrina que no usaron el arancel en la argumentación de su causa, mientras que las querellas presentadas por los principales de la misma parroquia de Huachacalla contra el cura Andrés de Toro, en 1810, demuestran tener gran conocimiento del *Arancel* de 1771, refiriendo cada una de sus acusaciones con la numeración correspondiente del documento eclesiástico oficial.[497] Al finalizar la carta en la que sintetizan sus peticiones, piden que una copia legalizada del Real Arancel sea fijada en las puertas de la iglesia principal y de sus viceparroquias, en día festivo y en su idioma.

La regulación de los cobros estipulada por los aranceles partía de la base de que las iglesias del virreinato no contaban con renta fija para sus gastos indispensables.[498] Aunque por ley correspondía una asignación de la Real Hacienda para las fábricas,[499] los aranceles declaraban que "casi de tiempo inmemorial se ha reconocido no haber tenido subsistencia" (Argandoña 1771, 32; Moscoso 1782, 11). Las limosnas voluntarias de los feligreses equivalían, por ende, a la fábrica de cada iglesia y como tal se

[493] AAA. Arica – Codpa, *Ilustre municipalidad de Codpa sobre derechos parroquiales*, 1831. El párroco describe lo costoso de mantenerse en curatos sin tiendas ni plaza, debiendo llevar todo desde Tacna o Arica, con altos gastos de traslado, sumado a que ya no hay asignación de sínodo ni se celebran tantas fiestas como antes.
[494] Ibid., sin foliar.
[495] Analizado en el capítulo 4.2.
[496] AAA. Arica – Codpa. *Autos que siguió en el pueblo de Cotpa…*, 1748, f. 6v.
[497] ABAS. AA, Parroquias, Carpeta 55, *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*, 8 de mayo de 1810.
[498] "…cera, pan y vino, anuales refacciones, costos de vasos sagrados, misales, ornamentos, albas, sobrepellices, &c." (Argandoña 1771, 32; citado también por Moscoso 1782, 11).
[499] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. 2°, Leyes 2, 3, 4, 5, y 6.

promovía que los curas las exigiesen de acuerdo con las costumbres propias de cada localidad. El Arancel de Charcas comenta que éstas no eran excesivas y que a menudo los propios doctrineros debían "socorrer las necesidades de sus parroquianos, que en aquellas distancias no tienen otro alivio en sus urgencias que las casas de los curas", avalando con ello, asimismo, el sínodo eclesiástico (Argandoña 1771, 4). El Arancel de 1771 insistía en el carácter voluntario de las limosnas, contribuciones y servicios de los indígenas, lo que se debe entender en ambas direcciones: tanto que los curas no exigiesen celebraciones no solicitadas o montos fijos para las limosnas, pero también que no aceptasen los regalos o dádivas de caciques y otros feligreses, "pues no hay razón para que la propia franqueza y liberalidad suya se les haya de convertir en obligación y débito." (Ibid., 42). Se les prohibía, por ejemplo, exigir *ricuchicos* (contribuciones a los curas en alimentos), debiendo "ceñirse a los límites de una pura gratificación y obsequio, sin que el color de costumbre les pueda dar opción para apellidar la obligación" (Ibid., 35). La relación un tanto ambigua entre voluntad y costumbre se contextualiza en las relaciones de reciprocidad andinas, para las cuales el *pago* es "un aspecto central para el desarrollo de los intercambios simbólicos" y el establecimiento de vínculo sociales (Castro Flores 2019, 302). Las prédicas parroquiales podían fácilmente promulgar un mayor número de fiestas y servicios, convirtiendo "en 'voluntaria' cualquier tipo de fiesta", pues en los Andes "las celebraciones rituales constituían la contrapartida de sus actividades económicas y del acceso a la tierra." (Adrián 2000, 15). Moscoso vio en estas prácticas potenciales abusos eclesiásticos, prohibiendo tales obsequios aunque fuesen voluntarios. Sobre los *ricuchicos*, señala que éstos podían alcanzar un valor de 200 o 300 pesos, "para cuya contribución no es bastante el trabajo de un año de los miserables indios", con lo cual optaba por "exterminar en el todo y proscribir los *ricochicos* en las dichas fiestas" (Moscoso 1782, 55). Muchas comunidades bien informadas consiguieron argumentar sus causas con base en el carácter voluntario promulgado por el Arancel de Charcas. A mediados del siglo XIX, un cura de Andamarca criticaba: "Los cabos de años no deben bajar de ocho pesos, porque raras veces los hacen y alegan que es una cosa voluntaria y que esto manda el arancel vigente, y con este motivo han llegado a negar la existencia del Purgatorio pues la casta indigenal es muy estúpida y todo lo que es conveniente para ellos lo abrazan muy de veras, y me parece muy conveniente se suprima en el arancel esa voz voluntaria."[500]

Los curas tenían prohibido cobrar por los sacramentos, con los que se organizaba ritualmente el ciclo vital de los feligreses. Las menciones de los aranceles a los bautizos, confesiones, casamientos y extremaunciones son limitadas, detallando solamente ciertos aspectos, como los montos asignados por las misas de velaciones (especificando que los contrayentes podían pedir casamiento sin misa), o que se le asignasen al sacristán las limosnas dadas voluntariamente por los bautizos, en caso de haber (Argandoña 1771, 50-2). En el Arancel del Cuzco, se enfatiza que las limosnas que ofrezcan los padrinos por los bautizos deberán ser estrictamente voluntarias, y que cualquier tipo de certificado o escrito que requieran los indios de los párrocos, deberán ser entregados de forma gratuita (exceptuando solamente a los caciques que tendrían que pagar la mitad del precio que los españoles) (Moscoso 1782, 56). Unas pocas páginas están dedicadas a explicar los cobros admitidos por servicios eclesiásticos básicos: misas rezadas, cantadas, renovaciones y fiestas. En Charcas, se cobraba a dos pesos la misa rezada, cuatro la misa cantada y a ocho las renovaciones, que contemplaban misa cantada con procesión (Ibid., 31). Las fiestas con todos los oficios se pagaban a doce pesos, lo que contemplaba víspera, misa y procesión, a cuatro pesos cada ítem. De solicitarse misa de salud, antes o después de la fiesta, se agregaban los cuatro pesos correspondientes, cobrándose la fiesta a dieciséis pesos. Este era el caso de las fiestas de tabla, como las de los patrones tutelares o Corpus Christi, pero también a veces de las fiestas de devoción, para las que se podía pedir "voluntariamente" la misa adicional, ya fuese por costumbre o por la presión del cura. Los mismos montos se encuentran en los vestigios arancelarios de los Altos de Arica (1830) y en el Arancel del Cuzco, aunque con la diferencia de que éstos eran fijos: doce por las fiestas de devoción y dieciséis por las de tabla, costo que contemplaba una limosna fija de cuatro pesos y no una misa adicional. Por ende, los cuatro pesos no

[500] ABAS. AA, Leg. 37, Parroquias, Carpeta 4, Andamarca. *Informe parroquial*, 3 de agosto de 1856. "Voz" en su acepción de "palabra o vocablo" (RAE).

eran obvención del cura y los alféreces no estaban exigidos de contribuir con limosnas adicionales para la fábrica (Moscoso 1782, 8).

Los cobros por servicios fúnebres ocupan muchísimo más espacio en los documentos de los aranceles. La variedad de servicios ameritaba información detallada, puesto que se cobraba de forma diferenciada según la categoría étnica del difunto, su categoría fiscal, edad, tipo de funeral anhelado y cantidad de servicios conmemorativos a ofrecer durante el primer año tras su muerte. Así, en los curatos de tercera clase, que es la clasificación dada para los pueblos de indios, se diferenciaban los cobros por entierros de indios originarios, forasteros y menores de doce años, dejando a voluntad del difunto (en caso de haber testamento), o de su parentela, el tipo de funeral y el lugar. El entierro con cruz alta incluía "vigilia, misa cantada, y dos responsos igualmente cantados, uno a la puerta de la casa mortuoria, y otro a la de la Iglesia" (Argandoña 1771, 44), mientras que el de cruz baja contemplaba sólo la vigilia y misa rezada. Los cobros por servicios equivalentes son más altos en el arancel del Cuzco, y aunque no hay evidencias de que éste se haya usado en los Altos de Arica, los registros de Belén y Codpa sugieren que en el Obispado de Arequipa los cobros por servicios funerarios eran mayores que los del Arzobispado de Charcas (Tabla 5.8).

Tabla 5.8. Comparación aranceles funerarios básicos (montos en pesos).

Tipo de entierro y lugar	Sujeto	Charcas 1771	Cuzco 1782	Belén 1826	Codpa 1830
Cantado en iglesia	Originario	14	16	21-22	16
	Forastero	16	18	-	18
	Originario menor	5	6 y ½	-	8
	Forastero menor	6	7 y ½	-	8
Rezado en iglesia	Originario	9	10	12	4
	Forastero	11	14	-	6
	Originario menor	3	3	3-4	2
	Forastero menor	4	5	-	3
Cantado en cementerio	Originario	6	-		
	Forastero	8	-		
	Originario menor	2	-		
	Forastero menor	3	-		
Rezado en cementerio	Originario	4	6		
	Forastero	6	10		
	Originario menor	1	2		
	Forastero menor	2	4		
Honras y cabo de año	Originario	4, 8 o 12	4, 8 o 12		6
	Forastero	4, 8 o 12	4, 8 o 12		8

Fuentes: Argandoña 1771, Moscoso 1782 y AAA. Arica – Codpa. *Ilustre municipalidad de Codpa*, 1831.

A los cobros fijos de los entierros se les podía sumar una serie de servicios adicionales: sobrepelliz, cruz alta, campanas, incensario, doble de campanas y/o posas, cada ítem con su respectivo cobro detallado en los aranceles. El Arancel de Charcas insistía en el carácter voluntario de estos servicios y que los curas debían "sujetarse en el todo a su elección y arbitrio, y percibir los derechos que únicamente corresponden a lo pedido" (Argandoña 1771, 47-8). La selección agregada de estos servicios connotaba la posición económica y los vínculos sociales del fallecido y su parentela, constituyendo elementos altamente simbólicos del ritual católico. En la doctrina de Belén, un 20% de los habitantes solicitó entierro cantado con cruz alta durante la gestión del cura Mariano Pacheco (1778-1809), dato que sirve de indicador social (Inostroza 2019, 256). Pero también, la exigencia de entierros con toda la pompa fúnebre, y su consiguiente cobro de los montos máximos permitidos, fue una de las quejas recurrentes en los conflictos de los indígenas con los curas. Por ejemplo, en el alto precio por entierro cantado exigido por el cura de Belén (ver tabla antecedente), se incluía doble de campanas, cruz alta, vigilia cantada, misa solemne y tres posas.

Los aranceles diferenciaban también los grupos sociales al interior de las localidades. Los caciques y sus familias pagaban la mitad que los españoles (es decir, alrededor de veinte pesos por entierro cantado y diez pesos por entierro rezado), mientras que:

> *a los notoriamente pobres e inhábiles, de cualquier condición y naturaleza que sean, entierren los curas de pura gracia; (…) aunque en tales casos no estén obligados a hacer los entierros con solemnidad y pompa, lo están a lo menos a enterrarlos según el modo y forma que se ordena en el Ritual Romano y Manuales: de suerte que los deben sepultar de la misma manera, y con las mismas ceremonias que si recibieran el estipendio por un entierro humilde y rezado.* (Argandoña 1771, 44)

El lugar social del difunto determinaba también las misas de honras y cabo de año que se ofrecía durante el año posterior al fallecimiento. Éstas eran misas cantadas (i.e. a cuatro pesos), pudiéndose agregar vigilias y vísperas, cada ítem por otros cuatro pesos. La cantidad de misas de honras quedaban a voluntad de los deudos, pero los curas podían exigirles entre cuatro y seis si eran del común, y hasta cuarenta misas siendo cacique o "principal que dejare caudal" (Argandoña 1771, 46). El arancel recalcaba que los curas no tenían permiso para "interpretar la voluntad del difunto para exigirles todo el quinto de sus bienes con el título de hacer bien por su alma; pero si se reconociere que los herederos ciegos de codicia no atienden, y enteramente se excusan a hacer bien por el difunto, podrán compelerlos sin escrúpulo alguno" (Argandoña 1771, 46), perspectiva compartida por el arancel de Moscoso (1782). A la voluntad del fallecido y sus deudos quedaban las misas de novenarios, con o sin vigilia, rezadas o cantadas, con sus aranceles respectivos.

Un último ítem a cobrar eran los derechos por sepultura según su ubicación, la cual también estaba sujeta a la voluntad del moribundo, quien debía dejarla estipulada por testamento o por declaración ante testigos. Esto aplicaba para españoles, mestizos, mulatos, negros e indios forasteros, con un pago de derechos por sepultura diferenciado según su elección: bajo el coro, cuerpo de la iglesia, capillas del crucero, arco toral o, exclusivamente para los curas, el presbiterio (Argandoña 1771, 49). Los indígenas originarios estaban, en cambio, exentos de estos pagos, pero su elección del lugar de sepultura podía determinar los costos de las ceremonias. Tomando como muestra los entierros registrados en Curahuara de Carangas el año 1807, se ve una concordancia entre aquellos que escogían ser enterrados adentro de la iglesia y su opción por tener oficio cantado con cruz alta, connotando una mayor posición social.[501] De quienes escogían un "lugar destinado en el cementerio", la mayoría optó por oficio rezado con cruz baja. En el Arancel del Cuzco, de hecho, no se contempla la opción de tener entierro cantado si era en el cementerio. Es probable que hubiese lógicas sociales locales operando en la elección del lugar, tal vez con la exigencia de una cantidad mínima de misas póstumas para quienes fuesen enterrados en las iglesias. Entre los sepultados con cruz alta adentro de la iglesia, la pequeña muestra analizada incluye al gobernador de la parcialidad de Aransaya y a una mujer española, "vecina del pueblo muchos años". El lugar de sepultura fue una práctica importante en el contexto de la evangelización por que permitía una identificación estrecha del moribundo con su parroquia, expresando, al mismo tiempo, el conjunto de sus vínculos sociales (Ramos 2010). Los niños bautizados debían ser enterrados en los baptisterios y sólo podían ser sepultados en los cementerios en caso de no haber espacio suficiente o de alguna peste que exigiese entierro en el exterior. En esos casos, debían ser sepultados en sitios especiales del cementerio, separados de los adultos (Argandoña 1771, 45; Argandoña 1854, 320; Moscoso 1782, 48). En los registros fúnebres de Curahuara de Carangas correspondientes a 1807, cinco bebés fueron sepultados en el baptisterio y cinco menores de siete años en el cementerio.

Como se ha observado hasta aquí, los parroquianos de los pueblos abrieron numerosas causas judiciales contra sus curas, por violencia, negligencia y otros abusos, destacándose en la mayoría sus excesivos cobros. Si bien muchas de estas causas, tanto antes como después de la publicación de los

[501] FS, *Libro de entierros de Curahuara de Carangas*, 1806-1828. Consideré una pequeña muestra correspondiente a los 36 registros de entierros del año de 1807, de los cuales el 55% (20 personas) fue sepultado en el cementerio, el 30% en la iglesia (11 personas) y el resto en el baptisterio (5 bebés).

aranceles, atestiguan cobros indebidos por bautizos y casamientos, junto a otras prácticas abusivas como matrimonios forzados o negligencias en dar confesión a enfermos y moribundos,[502] es el ámbito de lo fúnebre y las prácticas mortuorias el que recoge la mayor cantidad de denuncias. Esto responde naturalmente a la relevancia del ítem en los cobros eclesiásticos, pero también recalca la especial relevancia de los rituales mortuorios entre la población andina, para quienes el culto a sus antepasados formaba un aspecto esencial de su vida ritual. Uno de los primeros desafíos de la empresa evangelizadora, como atestiguan los cronistas, fue el constante desentierro de los muertos de los cementerios católicos para ser vueltos a enterrar en sitios sagrados de las localidades. Por lo tanto, controlar y "disciplinar las actitudes ante la muerte" (Ramos 2010, 190), fue una tarea primordial de la evangelización. Es posible considerar la "economía fúnebre" a la que aquí me remito como una estrategia para incentivar a los doctrineros un cuidado especial para con los rituales mortuorios. Éstos tuvieron, a su vez, una especial acogida de parte de la población indígena, pues le ofrecieron nuevos modos de adaptar cultos ancestrales. Gabriela Ramos señala que los rituales funerarios católicos ofrecieron una

> *fuente de posibilidades para las demostraciones públicas de fe, la afirmación de las jerarquías sociales y el respeto a la autoridad, y la expresión de las lealtades y compromisos de las personas entre sí y con la esfera de lo sagrado. (…) Vistas como parte del complejo institucional, espacial y de construcción de lazos sociales, las ceremonias funerarias permitieron la efectiva y auténtica adaptación e incorporación de las ideas, creencias, necesidades y preocupaciones sobre la muerte de las gentes de los Andes en el universo cristiano.* (Ibídem).

La temática mortuoria se encuentra de modo transversal a la consolidación transcultural de las comunidades indígenas a lo largo del periodo virreinal, presentando convergencias, divergencias y asociaciones entre distintas concepciones relativas a la muerte. En esta investigación se observa a través de la arquitectura fúnebre de *chullpares* y cementerios, en las prácticas festivas y materiales en torno al día de los difuntos y semana santa, y en iconografías claves de la evangelización y del cristianismo andino como las "cuatro últimas cosas". En lo que sigue, analizo algunas transferencias simbólicas a partir de las causas judiciales contra los curas.

El alegato más reiterado en torno a los cobros excesivos era la exigencia de realizar las ceremonias más costosas, independiente de la voluntad de los difuntos y su parentela. En 1725, en Quillacas, al sur del Lago Poopó, el párroco transcribió el arancel del arzobispo Juan Alonso de Ocón, de 1654. El escrito denunciaba la "codicia de algunos curas" que "han introducido que todos los entierros sean siempre siempre [sic] cantados con capa, cruz alta y dobles de campanas y que si el cuerpo se entierra dentro de la iglesia ha de ser con la pompa ya dicha, y otros abusos solo a fin de disfrutar los derechos indios y llevarles más plata que mucho es cierto que si los dejaran en su libertad se enterraran sin pompa y excusaren los gastos que hacen obligados de la impiedad de algunos curas."[503] En Curahuara de Carangas, hacia 1782, el cura Miguel de Vera había fijado en cuarenta y nueve pesos los derechos de funeral, exigiendo entierro con cruz alta, misa de cuerpo presente, *Taipi* misa[504] y cabo de año, además de novenarios y un mínimo de seis misas adicionales a quienes tuvieran la manutención suficiente.[505] Ejemplos similares se repiten en la documentación, evidenciando la falta de consideración por la voluntad de la feligresía, tan destacada en el Arancel de 1771. En Codpa, dentro de las muchas quejas contra el cura Andrés Delgado en 1806, se le acusaba de cobrar siempre entierro cantado, a veintidós pesos para los originarios y cuarentaicinco para españoles y forasteros,

[502] Los cobros por casamientos son una denuncia insistente en las causas judiciales, como también la negligencia en las confesiones. Ésta posiblemente como agravante con el cual llamar la atención de las autoridades eclesiásticas, por su importancia doctrinaria. Ver al respecto Hidalgo y Mardones 2022.
[503] AOO, LFQ, f. 2v.
[504] Misa de medio año. "*Taypi*: cosa que está en medio." (Bertonio 1612, II:340).
[505] ABNB, SGI-256, *Causa contra el cura Miguel de Vera…*, 7 de septiembre de 1782, f. 1v.

exigiendo, además, novenarios, misas de colecturía, medio año, cabo de año y ofrendas, aunque se les hubiesen enterrado sin la presencia del párroco y en los cerros.[506]

En muchos lugares la exigencia de ceremonias costosas iba de la mano con abusos graves que sobrepasaban lo económico. La violencia física y el embargo de bienes llenan los expedientes, como las cuarenta y seis llamas embargadas por Miguel de Vera a Asencio Cañari, indio originario. Aunque había pagado los diecinueve pesos exigidos por derechos del funeral de su hijo, el cura lo compelió, a decir seis misas adicionales en su honor, por 36 pesos que no pudo pagar.[507] De Vera se atenía en ello al numeral 184 del *Arancel*, que le permitía compeler "sin escrúpulo alguno a que hagan decir cuatro o seis misas" a los indios que "fueren de alguna comodidad" (Argandoña 1771, 46).[508]

Más graves aún son los testimonios de curas que quitaban los hijos de las familias endeudadas, enviándolos a otras localidades. El testimonio presentado por el común de Sabaya contra el cura Hereño, narraba el caso de un indio que por no poder pagar a la brevedad el entierro de su mujer, le quitaron una hija y la enviaron a Chuquisaca, algo que "ninguno de nuestros señores curas que hemos tenido han ejecutado."[509] Los testimonios contra De Vera denunciaban que se había llevado a la Villa de Oruro las hijas de familias que debían pagos por derechos funerarios. El indio originario Thomas Bautista Vilca narra, en el mismo expediente, que tras la muerte de su mujer en junio de 1781, pagó al cura catorce pesos por el entierro ("causando varias dependencias por ser yo muy pobre"), pero a los seis meses éste le exigió otros dieciocho pesos por misa de cabo de año. Por no poder pagarlo, le quitó su hijo Diego de siete años enviándolo de servicio al cura de Camiña, "en cuyo poder se halla el dicho mi hijo careciendo del abrigo de su padre y origen: como esclavo habiendo nacido libre por la misericordia de Dios."[510] Estas situaciones no parecen haber sido extraordinarias. Un *Auto de buen gobierno* mandado a pregonar por el corregidor de Oruro en 1779, indicaba que "con ningún pretexto, causa ni motivo, han de tomar Ymillitas ni Yocallitos, por vía de venta, ni empeño contra la voluntad de sus padres, ni aún por vía de regalo, bajo las penas prevenidas por moderna determinación de la Real Audiencia de La Plata."[511]

Algunos de estos documentos permiten vislumbrar aspectos relativos a las prácticas fúnebres propiamente tales. No son raras las quejas contra curas que dejaron descomponer cuerpos durante cuatro o cinco días, sin permitir su entierro hasta la recaudación del dinero exigido. Los párrocos debían esperar 24 horas antes de enterrar a los difuntos para confirmar su muerte, sobre todo en casos de muerte violenta y súbita (Argandoña 1854, 329). Se podía acelerar el entierro a doce horas en casos de muerte por enfermedad, o más aún, en casos excepcionales de corrupción rápida del cadáver o en tiempos de peste (Argandoña 1854, 330). La misma normativa promulgaba que los curas no dejaran pasar más tiempo antes del entierro, aunque no hubiesen recibido aún sus derechos: "aunque cuando conozcan resistencia [a pagar] provenida de algún influjo maligno o de la propia pertinacia de los interesados, como no pocas veces acontece en las doctrinas, no convenga detendrán los cuerpos sin sepultarlos, porque con la corrupción nos infeste el aire y se engendre alguna peste en perjuicio del público." (Argandoña 1854, 336).

Los querellantes contra Hereño señalan que a menudo dejaba los cuerpos sin enterrar hasta cinco días.[512] En un caso, los deudos consiguieron entregarle un adelanto de cinco pesos, de los diecinueve que les exigía. Con esto "nos mandó a que lo enterrásemos nosotros, que no se dignó de enviar a su ayudante (…), sabe Dios nos enterramos como quiera, sin posas ni nada, lo demás oficio bajo, cantando ni rezando, tan bien [sic] del Sacristán le azotó por no haber traído el cuerpo a este Asiento que no es costumbre de traerlo hasta aquí que para eso tenemos Nuestra Iglesia para no

[506] AAA. Arica – Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado, cura de Codpa*, 1805.
[507] ABNB, SGI-256, fs. 7-7v.
[508] De Vera describió a Cañari como "indio de bastante posibilidad" (ABNB, SGI-256, f. 16).
[509] ABNB. EC 1772-104, f. 4v.
[510] ABNB, SGI-256, f. 45.
[511] AHJO, Carpeta 1779, *En la villa de San Phelipe de Austria de Oruro…*, f. 3.
[512] ABNB. EC 1772-104, f. 3.

andar trayendo cuerpo corrupto."[513] La negligencia y violencia del cura van aquí de la mano con dos aspectos dignos de analizar. Por un lado, la centralización del rito funerario en la cabecera de doctrina, lugar desde el cual el cura controlaba, al menos en teoría, la ortodoxia ritual. El Arancel del Cuzco indicaba que los cadáveres de los anexos debían ser transportados a las cabeceras parroquiales, pero que de no poder llevarlos, se les podía sepultar sin ceremonia y que el cura la ejecutase con posterioridad, recibiendo el estipendio correspondiente (Moscoso 1782, 51). Las iglesias centralizaban de por sí los entierros en las necrópolis cristianas, que marcaban el paisaje andino como "nuevas formas de memorización" (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012, 683). Esta mayor centralización de las cabeceras contradecía las políticas eclesiásticas que ya entonces se empeñaban en la multiplicación de anexos parroquiales. El expediente contiene otras acusaciones por el estilo, aludiendo siempre a la costumbre arraigada de enterrar a los muertos en las capillas.

Por otro lado, la negligencia del cura en atender el ritual marginaba a los anexos de la normativa eclesiástica. Se observa en ello un espacio de libertad para las prácticas fúnebres que es difícil de evaluar basándose en las fuentes aquí revisadas, pero cabe observar en este caso que el discurso judicial de los querellantes demandaba la ortodoxia del rito católico. Conscientes de aspectos protocolares como las tipologías del ritual eclesiástico y la procesión por las capillas posas, los habitantes del Asiento de Todos Santos usaban para su argumentación los mismos elementos funerarios que eran forzados a pagar. Siguiendo a Penry (2019) con respecto a la conciencia política de las comunidades indígenas en el periodo estudiado, cabe ver en la querella contra Hereño una formulación discursiva que camufla detrás del conocimiento del ritual católico, las prácticas reales que se pueden haber realizado en la doctrina. Los aranceles eclesiásticos prevenían contra los entierros furtivos que pretendiesen defraudar al cura para no pagarle sus obvenciones, permitiéndoles a los curas que identificasen sepulturas secretas cobrar "los mismos derechos que si el entierro hubiese sido cantado y con solemnidad" (Argandoña 1771, 49).[514] En ninguno de los casos se hace mención a posibles prácticas idolátricas, pero el énfasis puesto en las penas y el aliciente monetario para que los párrocos estuviesen atentos a ello, sugiere que bien las prácticas mortuorias en los pueblos andinos pueden haber conjugado distintas modalidades rituales.

Al cura de Codpa, Andrés José Delgado, también se le acusaba de malas prácticas en relación con los cobros excesivos y las prácticas fúnebres de la doctrinas, dentro de muchas otras acusaciones. Delgado presenta el perfil de un doctrinero que, a diferencia de otros movilizados por la carrera eclesiástica, o incluso por un genuino interés religioso, persiguió su enriquecimiento a través del acceso a territorios parroquiales y mano de obra feligrés, como su monopolización del recurso hídrico del curato de Codpa.[515] Entre las denuncias se mencionan su búsqueda de yacimientos minerales en la sierra, su posesión de una recua de mulas con las cuales trajinar productos, la construcción de un bergantín para el comercio de guano y otros efectos de Chile en el cercano Puerto de Arica,[516] e incluso la transacción clandestina con embarcaciones inglesas para la obtención de azogue para sus minas. Los réditos que le brindaba una amplia feligresía por los cobros de fiestas, servicios eclesiásticos, y repartos forzados de mercancías, complementaban su caudal. No sólo era denunciado por los habitantes del curato, sino que autoridades virreinales también reconocían su negligencia como doctrinero. Según el expediente, el subdelegado de la vecina Provincia de Carangas había dicho públicamente de Delgado, que

> *solo falta salga como un facineroso con espada en mano a descaminar y degollar a sus indios para saciar su codicia, (…) que por qué se consentía por acá este monstruo: que si no había jueces o superiores que lo contuviesen y castigasen, y que si fuera por*

[513] Ibid., f. 6v.

[514] El Arancel del Cuzco declaraba que "no queden impunes tales delincuentes. La pena es que paguen regular solemnidad con cuatro posas, cruz, campana e incensario." (Moscoso 1782, 52).

[515] Ver al respecto el capítulo 3.3.

[516] Por la alta suma de 25 mil pesos obtenidos de su oficio. Recordar que el guano fue uno de los rubros económicos más importantes de la zona (Hidalgo 1987, 218-219).

su jurisdicción lo ahorcara públicamente sino fuera sacerdote como lo hiciera cualquier juez por tanta injusticia y por tanto delito.[517]

En esta causa judicial, se aprecian las tres aristas con que he analizado la relación entre aranceles, prácticas mortuorias y los cobros abusivos: la exigencia de pompa y del máximo de misas póstumas para extraer la mayor suma de réditos; las prácticas abusivas de los curas hacia los deudos y deudores; y la caracterización de los entierros como un ritual centralizado en las cabeceras con la consiguiente marginación de los anexos. Cito en extenso un fragmento del expediente:

> *No se ha conocido en esta doctrina más arancel que su antojo, ni más juez que el cura: el precio de los entierros ha sido en los más el todo de sus bienes, y esto solo se han escapado aquellos que han tenido hijos, padres o maridos de quienes haya podido temer acusación y formal resistencia, pero cuando no, sin más motivo que morir en su doctrina y ser cura, entiérrenlos o no en sagrado, el cura ha sido dueño absoluto hasta de las carroñas que han dejado, dejando exterminada la casa y familia en que hubo la desgracia de que muriese alguno. Apenas habrán doce personas en la doctrina que no lloren estos males y cuenten por causa y principio de su ruina y en mucho de su mendicidad, la muerte del padre, de la madre, del marido o mujer, del hijo o doméstico. A nadie se le hacía entierro bajo, mucho menos de caridad, y todos los entierros aunque fuesen en los campos o montes de los que solo tuviere noticia, todos se cobraban por solemnes; si eran padres, todas sus chacras, ganados, costales, sogas, todas eran para el cura que las mandaba recoger aunque tuviese a sus pies las viudas, viejas y pobres o impedidos que suplicaban les dejare algo a los hijos mozos o tiernos, a todos los despedía con injurias y amenazas y si insistían, a azotes y golpes, dejándoles únicamente las tierras por ser de repartimiento o de S.M. en que no podría entrar su avaricia, pero no por esto dejaba de vender los árboles que había en ellos como de los difuntos que casi puede decirse ha vendido de este modo todo el valle y las cosechas, las que si estaban verdes esperaba desentendido a que las pusieran en estado de cosechar con su trabajo e industria las viudas o hijos y después les echaba mano…*[518]

Estas acusaciones evidencian que el actuar de Delgado tenía efectos sobre toda la sociedad de Codpa, puesto que a la exigencia de entierro de cruz alta (sin contemplar ni siquiera los entierros de caridad estipulados por la iglesia) se sumaba un cobro en especies proporcional a los bienes de los afectados. Los cobros excesivos continuaban a lo largo del primer año tras el fallecimiento, con la exigencia de medios años, cabos de año, novenarios, y misas legadas, dejando a los pobladores sin alimento ni enseres, puesto que solía exigir que no se le pagase en plata, sino en efectos (granos, ganado, chuces, costales, sogas, semillas, entre otros).[519] Esta exigencia es poco habitual, pero consistente con el alto grado de comercio al que tenía acceso Delgado en la región. Parece ser que estos pagos no monetizados pueden haber sido más perjudiciales a comunidades con economía de subsistencia, las cuales ya enfrentaban la presión fiscal del estado y la iglesia de forma monetaria.

En cuanto a las prácticas fúnebres, se destaca la negligencia de Delgado en el oficio. La práctica de no enterrar a los fallecidos hasta que los deudos hubiesen reunido el caudal exigido era, como se señaló arriba, contraria a las disposiciones eclesiásticas. Francisca Alave, originaria de Codpa, reclamó esta situación al obispo, teniendo el cadáver de su marido en estado de corrupción. Al enterarse del reclamo, Delgado le "hizo correr la sangre dejándola inmovible y enferma", tras lo cual también falleció.[520] En más de una ocasión, además, los litigantes acusaron cobros de entierros cantados en los que Delgado no estuvo presente o que fueron realizados en el campo o los montes. Esto es consistente con las preceptivas arancelarias arriba vistas, pero su recurrencia en el expediente sugiere

[517] AAA. Arica – Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado, cura de Codpa*, 1805, f. 5.
[518] Ibid., f. 4v.
[519] Ibid., f. 5v. El documento dice que a quienes no tenían las especies exigidas, Delgado decía "que las comprase, o prestase de otro, y sino que lo robara, que él no quería plata sino efectos."
[520] Ibídem.

negligencia de parte del párroco con el fin de obtener mayores exacciones monetarias de los deudos. El Ritual Romano también regulaba los entierros "en lugares profanos", con un capítulo completo dedicado al tema en las Constituciones Sinodales del II Sínodo de La Plata. El texto señala que de haber dificultad para transportar un cuerpo a los lugares sagrados de las iglesias y sus cementerios, "se ponga a la cabeza del túmulo una cruz, de forma que esté libre del peligro que la pisen." (Argandoña 1854, 321). Pero se enfatiza la responsabilidad tanto de los feligreses de informar como de los curas de investigar los detalles del fallecido y de buscar todos los medios posibles para su exhumación y traslado a una sepultura eclesiástica (Ibídem.). En cuanto a la cruz colocada en el sitio, el cura debía supervisar que "no se grave, pinte, ni esculpa, en ninguna sepultura, piedra, ni otra parte, que se pueda hallar con los pies, como igualmente otra cualquiera de santo o santa, que solo debe ser objeto de la devoción y veneración de los fieles." (Argandoña 1854, 322). El texto sinodal es, así, indicativo de prácticas reales relativas al uso de las imágenes y la consolidación de las sepulturas como "lugares de memoria".

Entre otros, el expediente narra un caso en detalle. El indio Martín Chipana murió en una pascana camino a Chaca y fue enterrado en la falda del cerro. Al enterarse Delgado, mandó a su ayudante a embargar sus treinta burros y cincuenta machorras, además de diez fanegas de trigo de la chacra de su viuda. El cura se dio por satisfecho cuando la mujer dijo no tener más que ofrecer. Dos años después le llegó noticia de que la viuda tenía más de cien machorras en la estancia de Taruguire, las cuales tomó y vendió antes que ella alcanzase a explicar que no eran suyas. Los distintos dueños de los animales fueron a exigir su reposición, a lo que Delgado respondió: "me dijo "Ximenes" que eran de ella y si mintió vayan a su majada y háganse pago de su ganado."[521] Ante el enojo de los ganaderos, Ximenes huyó a Carangas, su jurisdicción de origen, pero lo siguieron y recuperaron el ganado. Es claro que el párroco actuaba según las conveniencias económicas de cada caso y sus acciones tenían vastas repercusiones en el conjunto social de la doctrina. Asimismo, no parece haberse preocupado por el traslado del cadáver a campo santo. Su negligencia con respecto a las disposiciones eclesiásticas se aprecia al contrastar su actuar con el de otros sujetos. Los alcaldes de Parinacota que cumplían su cargo en 1787, por ejemplo, trasladaron a la iglesia un cuerpo que hallaron sepultado en la cordillera cerca del pueblo, cumpliendo así con la normativa (Inostroza 2019, 258). El propio ayudante de Delgado sirve también para contrastar: apoyando a los feligreses de Codpa y "herido de compasión, hizo algunos entierros a la media noche a escondidas del cura que ignoraba la muerte de uno y otro y de un modo silencioso para que dicho señor no lo supiera."[522] El ejemplo resulta iluminador sobre el carácter de muchos entierros clandestinos, que si bien pueden haber respondido prácticas religiosas heterodoxas, también podían constituir una forma de evadir la presión de la economía funeraria de sus parroquias.

Así lo demuestran numerosos ejemplos que pueblan los expedientes judiciales de la época. Cierro aquí con dos, que, si bien son ajenos a la zona en estudio, motivaron al contador general del Consejo de Indias, Tomás Ortiz de Landázuri y de Arriaga, a impulsar el proyecto de eliminación del sínodo arriba descrito. Él mismo comenta dos situaciones en el informe que acompañó el expediente del Arzobispado de Charcas en respuesta a la Real Cédula de 1767. El contador cuenta el caso de un padre que metió el cuerpo de su bebé fallecido a escondidas en el baptisterio, por no tener el dinero para pagar su entierro. Como castigo, el cura subió al padre doliente a un burro y lo hizo pasear por las cuatro esquinas de la plaza "como al mayor facineroso".[523] Asimismo, cuenta de una mujer que arrojó a su hijo fallecido al cementerio, sin poder pagar los costos de entierro. Hallando la criatura, el cura la colgó del cuello de la madre, a quien mandó a azotar por todas las calles del pueblo con coroza y cubierta de cenizas. Tras esa "bárbara crueldad", hizo enterrar al niño en el margen del río "como a un bruto". Ortiz de Landázuri reacciona ante estas situaciones con espanto, puesto que

[521] Ibid., f. 7.

[522] Ibid., f. 5.

[523] AGI, Charcas 730, *Informe de la Contaduría*, Madrid, 29 de noviembre de 1768. Los casos comentados por Ortiz provienen de las denuncias del cacique Florencio Lupa de Moscarí, Partido de Chayanta, contra el cura Joseph Llosa en 1767.
Importante señalar que Lupa sería luego duramente criticado por su propio pueblo, muriendo asesinado en 1780, al inicio de la gran sublevación indígena (Penry 2019).

> *las ha mirado el tribunal con toda indiferencia, sin duda porque* ***el horror, que naturalmente excitan a los que como extrañas se presentan, está amortiguado en aquellos Ministros por la costumbre de escuchar semejantes atrocidades****, y los ha constituido en el grado de no acordarse de las repetidas y continuas providencias, que la Real Clemencia de S.M. y la piadosa justificación del Consejo, han expedido, dirigidas todas, a efecto de que los indios sean tratados con la mayor benignidad, y no se permita se les haga la más leve vejación por parte de los curas doctrineros, corregidores y demás que ejercen superioridad sobre ellos, y que sus quejas sean atendidas por los tribunales de aquellos dominios.* [Énfasis agregado][524]

Cito en extenso la impresión del contador general para enfatizar que muchas de las denuncias contra los curas se estancaban en el entramado burocrático de las propias instancias judiciales americanas y que pocas veces tuvieron efectos concretos en los pueblos. Así, muchos de estos casos resultan fragmentos archivados sin resolución, pero ofrecen pinceladas valiosas sobre la realidad de las doctrinas. El control ritual y económico del ciclo vital de los feligreses por parte de las autoridades eclesiásticas tuvo su máxima expresión en las instancias funerarias, con el fin de promover aspectos doctrinarios claves (como la confesión para el "buen morir", el purgatorio y el juicio final) y normar las prácticas mortuorias en los Andes. Mediante una exacción monetaria sumamente detallada, los aranceles buscaban legitimar su control sobre los rituales fúnebres y empoderar a los párrocos para su regulación efectiva en los pueblos.

[524] AGI, Charcas 730, *Informe de la Contaduría*, Madrid, 29 de noviembre de 1768.

Sección II. Las iglesias: arquitectura y cultura material

6. Construcción y constructores

El entorno natural de las parroquias brindaba los recursos para la subsistencia de sus poblaciones. Tales recursos podían ser más o menos apreciados por los párrocos según su conocimiento del territorio y su acceso a sus beneficios, pero los paisajes andinos fueron por lo general tildados de "feroz y agreste". Iglesias y plazas fueron construidas como el centro de la vida social civilizada, en contraste con esa naturaleza periférica, lugar de idolatrías. Las estructuras sociales y económicas instauradas por las reducciones (cabildos indígenas, sistema tributario) tenían su correlato en la vida eclesiástica de los pueblos (cargos festivos, obvenciones y limosnas), mientras que la *civitas* cristiana promulgada por el régimen hispano – urbanidad, orden y policía – tuvo su condensación simbólica en el espacio material y arquitectónico de las iglesias.

El modelo de urbanidad en el régimen imperial católico era la ciudad de Jerusalén, que en su versión terrenal representaba la concentración de lo sacro tanto en el templo de Salomón, como en el espacio recorrido por Cristo durante su Pasión, recreado en las procesiones festivas y en los *vía crucis*. La ciudad terrenal prefiguraba la salvación eterna, siendo su correlato celestial la urbe amurallada descrita por san Juan Evangelista (Apocalipsis 21, 11–22). Ésta fue usada en la retórica eclesiástica como "paradigma del orden y de la armonía, cosmos creado por el hombre frente al caos de la naturaleza incontrolable" (Rubial García 1998, 6). El espacio cuadrangular, mineral y cercado de esa "Jerusalén celestial" sirvió de modelo urbanístico, con su centro en la plaza y su simetría estética, tal como se observa en la descripción de las ciudades de Guaman Poma (Gisbert 2012[1999], 223). Esta noción de raigambre medieval de materialización de la *Gloria*[525] en los templos, brindó modelos conceptuales para las iglesias andinas (Sebastián 1988, 168; Gisbert 2012[1999], 196; Lidov 1998). Las iglesias podían intentar reproducir con mayor o menor precisión las detalladas descripciones del templo de Salomón en Ezequiel (40-41), pero más a menudo diferían en formas y estructuras, participando más bien de la *idea* del templo: la contención de lo sacro e incluso la representación del cosmos (Gisbert 2012[1999], 231). De este modo, la utilización de modelos y prototipos bíblicos en la arquitectura católica "siempre incluye la variación, recontextualizacion y reinterpretación del 'original' con la consecuente producción de infinitas variantes." (Windus 2016, 23). Esta concepción de las iglesias como recreación del santuario bíblico y prefiguración de la *Gloria*, se expresó en los Andes en la iconografía del *Juicio final*, presente en muchas iglesias. Una transformación iconográfica se forjó en estas representaciones: los umbrales y torres que en las iconografías europeas eran las puertas que anticipaban la ciudad celestial, se convirtieron en iglesias completas que permitían a los indígenas conversos identificar los templos locales con la salvación eterna (Cohen Suarez, 2016, 72-73). Esta estrategia evangelizadora, de elaborado contenido teológico, tuvo repercusiones en las localidades, forjando vínculos entre las iglesias y las identidades sociales. Estas edificaciones no sólo eran las de mayor valor arquitectónico en los pueblos, sino que su carácter representacional "se había forjado con la suma de contribuciones de los actores locales en su construcción, ornamentación y prácticas rituales. La microhistoria de los edificios quedaba así empotrada en el espacio sagrado, haciendo del templo un verdadero centro político." (Mardones 2019, 123). Desde las reducciones toledandas, la construcción de iglesias estableció relaciones jerarquizadas entre distintos asentamientos, ganándose el rol de cabecera o incluso monopolizando la reducción indígena en cierto lugar según dónde se había edificado más rápidamente su iglesia, generando una carrera por la construcción de templos católicos (Celestino y Meyers 1981, 106; Ramos 2015). Esto tuvo repercusiones en la consolidación de los liderazgos étnicos coloniales, curacas que vinculándose al cristianismo se posicionaban como autoridades intermediarias entre sus localidades y la administración hispana (Saignes 2015[1991]). La construcción de iglesias formó así parte crucial de las representaciones simbólicas que permitieron el "entrecruzamiento de los distintos sistemas religiosos." (Morrone 2010, 452).

[525] "Teológicamente tomada es lo mismo que la bienaventuranza que gozan los Ángeles y almas santas en el Cielo: que consiste en ver a Dios, amarle y gozarle, poseyendo todo bien, y excluyendo todo mal. Y esta se dice Gloria esencial de los bienaventurados." (*Aut.* 1734)

Repaso sucintamente el fenómeno desde la perspectiva institucional, es decir, desde la regulación eclesiástica de los templos. La Iglesia establecía normativas para su edificación y puesta en funcionamiento, que empezaban con la solicitud de permisos para la construcción de cualquier nueva capilla o iglesia, cuya aprobación estaba sujeta al lugar escogido y al plan arquitectónico. Una vez obtenido el permiso, se bendecía el terreno delimitando el lugar del edificio, fijando la piedra angular que sería su fundamento y marcando con una cruz de madera la posición del futuro altar mayor, según la regulación del Ritual Romano (Argandoña 1854, 406). Hay pocas fuentes que constaten este procedimiento en la época. Destaco entre ellas una pintura del siglo XVII que representa la traza de una iglesia como el modelo ideal que se promocionaba para la bendición del terreno de toda nueva construcción eclesiástica (fig. 6.1), aunque no hay constancia de su aplicación en zonas rurales. El ciclo ritual se cerraba con la bendición del edificio ya construido, a menudo realizada antes de la culminación del atrio y la torre. La ceremonia exigía, en estricto rigor, que alguna autoridad arzobispal recorriese el perímetro exterior del edificio bendiciendo sus puertas cerradas con agua bendita, antes de reiterar la bendición en su interior (Argandoña 1854, 409), pero esto lo solían realizar más bien los párrocos. Tras la finalización de las obras del Santuario de Quillacas, ubicado muy cerca de Orinoca, al sur del Lago Poopó, se estrenó "con toda la solemnidad que permite el paraje y se predicaron dos sermones".[526] El cura gastó para la ocasión treinta pesos en dos arrobas de cera labrada y doce pesos en fuegos artificiales. No se registró la participación de altas autoridades eclesiásticas, pero a los pocos años de su puesta en funcionamiento, asistían a la fiesta del señor crucificado curas y vicarios de varias otras doctrinas, además de autoridades cívicas.[527] La etnografía también brinda luces: según relata Thomas Abercrombie en su connotado libro, presenció el sacrificio ritual (*wilancha*) de dos carneros en la puerta de la iglesia de Santa Bárbara de Culta, después del trabajo colectivo en su renovación. Cuando la gente sintió acercarse el jeep del cura, escondieron los enseres rituales y taparon con arena la sangre en la tierra (1998, 105). El cura prosiguió a consagrar el templo renovado siguiendo el Ritual Romano, con una procesión exterior, rociando agua bendita en los muros y luego en el interior del recinto renovado, haciendo caso omiso de los vestigios de la reciente *wilancha*.[528]

La construcción de las iglesias y capillas de los Andes y su manutención material forma parte de las memorias colectivas de las localidades. Sus huellas documentales son, sin embargo, a menudo escuetas en los registros parroquiales. Éstas consisten principalmente en los intercambios económicos entre las parroquias, la mano de obra y los materiales, datos que permiten identificar cronologías constructivas, modos de participación en las obras (como su financiamiento, o la distinción entre trabajo especializado y no especializado) y la valoración de objetos y materiales, dada por sus costos monetarios, las especificidades técnicas de su manufactura y su circulación. Estos temas serán abordados en este capítulo y en los subsecuentes, pero cabe acentuar que si bien la edificación de iglesias fue un fenómeno nuevo en el mundo andino implantado con la evangelización desde el siglo XVI, para la época en estudio las localidades estaban familiarizadas con las técnicas de construcción y sus prácticas sociales, desarrollando también nuevas concepciones arquitectónicas. En Europa, había una valoración jerarquizada de los materiales de construcción con base en su mayor o menor pericia técnica (como la superioridad de piedras y metales, por sobre el barro, la madera y la paja) (Fraser 1990, 25), esquema que se repite en las localidades, pero con ciertas adaptaciones. El hábil manejo de la piedra tenía antecedentes incaicos en la zona y fue reproducido en muchos pueblos anexos para la construcción de las iglesias, pero también se privilegió el adobe como un material de construcción fácilmente accesible y muy estable en zonas sísmicas. Muchas de las iglesias tienen sus cimientos en piedra y en algunos casos sus torres y atrios amurallados, pero en las zonas rurales no es habitual hallar los arcos y bóvedas de piedra que promulgaron los europeos con gran éxito en las villas y centros urbanos (Ibid., 92). El alabastro, o piedra de berenguela, fue un material valioso para la confección de ventanas y de pilas bautismales y de agua bendita,[529] exigiendo arduos traslados y un trabajo especializado realizado por los carpinteros. Dentro de los aportes tecnológicos europeos, la confección

[526] AOO, LFQ, f. 13. Su estreno fue el día 7 de septiembre de 1735.
[527] Ibid., f. 15v.
[528] Obsérvese los restos de una wilancha a las afueras de la iglesia de Santiago de Andamarca, fig. 6.5.
[529] Elementos comúnmente presentes en los inventarios parroquiales y libros de fábrica estudiados.

de ladrillos y tejas horneadas se diseminó rápidamente entre los constructores indígenas, pero dada la escasez de material combustible en los pueblos, se siguió privilegiando la construcción en adobe (Ibid., 90-91). Las techumbres variaban entre tejas y paja *ichu*,[530] identificable en los registros parroquiales gracias a la constante necesidad de retejar o "repajar" las iglesias, tema que abordaré en el capítulo 6.2. La madera, por último, fue un material que cobró gran relevancia en los Andes con la llegada de los españoles, pues su desarrollo técnico significó una innovación en la zona que permitió aplicaciones versátiles, tales como la mueblería e imágenes de bulto para el interior de los templos, pero también la confección de puertas, ventanas y techumbres que transformaron las prácticas constructivas locales y permitieron reemplazar otros modos constructivos hispanos como las pesadas bóvedas de piedra. Los carpinteros, por ende, tuvieron un lugar privilegiado en los trabajos de las iglesias, constatable en los registros parroquiales y en los vestigios materiales.

Una última mención cabe hacerse a las herramientas de origen europeo, que fueron incorporadas a las prácticas constructivas de las localidades. El Inca Garcilaso de la Vega, refiriendo a tiempos prehispánicos, señala:

> *No supieron hacer una sierra, ni una barrena, ni cepillo, ni otro instrumento alguno para oficio de carpintería; y así no supieron hacer arcas, ni puertas, más de cortar la madera y blanquearla para los edificios. Para las hachas y azuelas y algunas pocas escardillas que hacían, servían los plateros en lugar de herreros, porque todo el herramental que labraban era de cobra y azófar. No usaron de clavazón, que quanta madera ponían en sus edificios todo era atada con sogas de esparto*. (Citado por Fraser 1990, 182).[531]

Las fuentes mencionan azadones, barretas, lampas, adoberas, escaleras, gradas, andamios y carretas con eje y ruedas, destinados a la compleja edificación de los templos y sus cuidados, aunque seguramente otras herramientas también se almacenaban en los pueblos con ese objetivo. Estas páginas han buscado señalar que la construcción de iglesias introdujo distintas dimensiones de la cultura ibérica en los pueblos andinos, particularmente su impronta simbólica, su vinculación con la institucionalidad estatal y eclesiástica, y sus aspectos materiales básicos. La relación de las comunidades con el templo desde sus cimientos, contribuyó a generar vínculos sociales y religiosos que facilitaron los procesos de conversión religiosa y la configuración de los cristianismos andinos. En lo que sigue, analizo los registros de la reedificación de la iglesia de San Juan de Corque, para profundizar luego en los sujetos que participaron en su historia constructiva y exhibir, con ello, la agencia de las comunidades en sus propias prácticas cristianas.

6.1. Reedificación de la iglesia de San Juan de Corque, s. XVIII

La iglesia de San Juan de Corque es una de las más grandes de la Provincia de Carangas (fig. 6.2), junto con el Santuario de Sabaya. Su relevancia regional se atestigua en la época colonial, como "la Cabeza de esta provincia donde asiste el Corregidor" (Vázquez de Espinosa 1948[1636], 575), rol capitalino que consolidó en tiempos republicanos (Bacarreza 1910, 41). Medinacelli propone que Corque habría sido la cabecera preincaica de Carangas, recuperando luego "su preeminencia ante la ausencia del poder incaico" (2010, 131), pues tras la muerte de Chuquichambi, señor étnico de Carangas, le sucedió su hijo Layme, que era el curaca de Corquemarca (Riviere 1982, 44; Medinacelli 2010, 131). Sin descartar esta hipótesis, su importancia en tiempos hispánicos parece haberse definido por factores tales como sus suelos aptos para el desarrollo agrícola, su ubicación protegida del viento por los cerros de la falla de Corque (Villanueva 2015, 126) y su cercanía estratégica con la Villa de San Felipe de Austria de Oruro, los cuales facilitaron, también, la instalación de población española y mestiza en sus cercanías. Aunque mestizos, negro, mulatos y españoles tenían prohibido vivir en los pueblos de

[530] *Stipa ichu* o *Jarava ichu.*

[531] La referencia es a los *Comentarios…*, BAE, 133, p. 126.

indios,[532] en la documentación de Corque se constata que sus caciques e indios principales ya eran ladinos para fines del siglo XVII, que en el pueblo vivía cierta población mestiza y que autoridades cívicas regionales, como corregidores y maestres de campo, tenían un vínculo especial con el pueblo y su iglesia. Fue, además, la parroquia con mayor densidad poblacional de la provincia a lo largo del periodo colonial.

Un factor específico que puede haber favorecido la preeminencia de Corque, fue el rol que parece haber cumplido uno de sus doctrineros en el descubrimiento hispano de las minas de plata de Oruro. La historia cuenta que Francisco Medrano, cura de Corque, oriundo de Arequipa, habría informado en 1595 sobre las minas prehispánicas que luego dieron lugar al establecimiento de la Villa (Mier 2006[1906], 24). Medinacelli destaca en esta anécdota el vínculo entre Corque y Oruro como parte de la "relación estructural" entre minería y pastoreo (2010, 247). Esto se observa concretamente con las reuniones de los mitayos de las ocho parroquias de Carangas, que se congregaban en Corque cada año a fines de noviembre desde donde partían juntas hacia Potosí. Éste era un gran evento que reunía a todos los caciques de la provincia, quienes, tras la misa mayor que se celebraba en la gran iglesia en la fecha de San Andrés, hacían entrega del contingente mitayo a la autoridad regional.[533] El término aimara *collque* significa "plata", identificando al pueblo con su riqueza, según constatan los habitantes actuales. Es posible que sea una denominación incaica, o colonial temprana, pues su relación con Potosí a través de la *mit'a*, y el consiguiente acceso a dinero, resulta sugerente.[534]

El tamaño de la iglesia es testimonio del contingente de mitayos que recibía año a año. La fiesta y feria de San Juan también parecen haber constituido una articulación ritual y económica clave de la región (Moreno de la Quintana et al. 2014, 81). La parroquia de Corque era la que ofrecía los mayores ingresos de toda Carangas, por lo que era disputada como "curato famoso" por los curas opositores a los concursos parroquiales, como un importante escalafón regional de la carrera eclesiástica. Algunos corregidores tuvieron sus oficinas allí, y fue allí donde los sublevados de 1781 degollaron al corregidor Mateo Ibáñez del Arco junto a su familia. Para 1816, Corque parece haber sido "el centro neurálgico del poder en Carangas", en donde se gestaron las revueltas independentistas lideradas por el caudillo aimara Carlos Mamani Chiliguanca (Ibídem). La suma de estos sucesos forman parte de la memoria colectiva y contribuyeron a cierta mala fama del pueblo a principios del siglo XX.[535]

Además de su tamaño, destaca la iglesia de Corque por ser una de las más antiguas de la zona, datándose su primera construcción hacia finales del siglo XVI. Los arquitectos De Mesa y Gisbert

---

[532] Porque "demás de tratarlos mal, se sirven de ellos, les enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios, que podrán estragar el fruto que deseamos, en orden a su salvación, aumento y quietud." Los mestizos y "zambaigos hijos de indias" podían, no obstante, permanecer en los pueblos junto a sus madres y heredar sus casas y tierras. *Recopilación…*, Lib. VI, Tít. III, Ley XXI.

[533] ABAS, AA 47, Tribunal Eclesiástico, Leg. 4, *Causa criminal contra cura de Guachacalla*, 24 de enero de 1738; AGNA, Sala IX, 34-03-03, Exp. 2633, *Testimonio del acta labrada con motivo de la reunión de indios notables efectuada en San Juan de Corque Marca-Carangas*, 1801.

[534] "Collque: Plata.
Collque miraatha: Grangear o tractar con la plata, o dar a logro.
Collque mira pa: Logro o ganancia.
Collque miraa camana: Logrero o tractante, mercader, banquero.
Collque coriña phutti: Caxa de la limosna.
Collque alasita: Hazer plata como los mercaderes.
Collquena alasita: Comprar algo con plata.
Collquero alakhatha: Vender." (Bertonio 1612, II:51).

[535] El *Diccionario Geográfico de Oruro* describe: "El aspecto de ese pueblo es el más sombrío y triste de toda la provincia. Su clima, en extremo frío y ventoso; su suelo, completamente estéril; la índole de sus moradores, desconfiada, inhospitalaria y mala; su naturaleza tétrica, hacen que parezca un sarcasmo el que este pueblo sea capital de provincia. Él ha sido, en distintas épocas, teatro de crímenes sin nombre perpetrados por los indios de Carangas. Actos de un canibalismo desarrollado en su más alto grado de salvaje perfección, han sido cometidos en su plaza y aún en el atrio de su templo." (Blanco 1904, 28).
Una etnografía de Carangas de la misma época señala que "algunas parcialidades del cantón Corque participan de esta hórrida degeneración racial, por cuyos repugnantes hechos ha alcanzado la provincia triste fama que la señala como prolífica engendradora de salvajes." Aunque el autor sigue indicando que "Sin embargo, un conocimiento exacto de ella pone de relieve la verdad, apartando de ésta la exageración, la mentira y la calumnia." (Lima 1921, 8).

sugieren que la doctrina fue fundada por la Orden de San Agustín "para misionar a los indios Urus de la región" (2002, 91). Consta la importante presencia agustina en la Provincia de Paria desde 1559, con algunas doctrinas a su cargo, como la de Toledo, a tan solo 40 kilómetros de Corque. Las interrelaciones entre ambas parroquias son claras en la documentación,[536] pero también se constata que las parroquias de Carangas estuvieron siempre en manos de sacerdotes seculares.[537] La antigüedad de su iglesia es especialmente clara en la planta renacentista con cimientos de piedra y la torre exenta, características de la primera época de colonización del altiplano (De Mesa y Gisbert 2002, 91) (fig. 6.3), pero también en antiguos murales ubicados detrás del retablo mayor, actualmente investigados por Gabriela Siracusano y Carlos Rúa Landa.[538]

Las dos portadas de ladrillo también atestiguan esa primera etapa de construcción (Ibídem) (fig. 6.4). En el marco de la ola de remodelación de los templos católicos a principios del siglo XVIII, debida a cambios estéticos como también por la necesidad de renovación de iglesias ya centenarias, se tendieron a trocar las portadas de ladrillos renacentistas por portadas barrocas de piedra tallada (Gisbert y De Mesa 1997, 341). El templo actual de Corque respondió a estos cambios, con una reedificación llevada a cabo en las primeras décadas del XVIII, aunque conservó sus portadas. El *libro de fábrica* de San Juan de Corque, en el que me detendré ahora, entrega detalles minuciosos sobre la reedificación del templo realizada por los curas Nicolás Antonio Luzen y Soberany (1690-1726) y su sucesor Nicolás de Zárate y Valdés (1728-1743). De Mesa y Gisbert sostienen que muchas de las plantas renacentistas que se conservan, anteceden en antigüedad a portadas barrocas en piedra, gruesas torres piramidales y grandes contrafuertes, que en algunos casos son también escalinatas con las que se accede a los tejados (1966, 81). Estos contrafuertes se encuentran en Corque, siendo también dieciochescas las puertas de cedro que hasta la actualidad cierran ambos accesos del templo, y que están ricamente descritas en los descargos de fábrica de Zárate y Valdés.

El *libro de fábrica* más antiguo de la parroquia, en adelante LFC1, abarca desde 1715 hasta 1779 y registra la culminación de las obras del actual templo. Cuando Zárate y Valdés asumió la parroquia, el 1º de septiembre de 1728, parece haber estado iniciando su carrera profesional.[539] Es probable que la obtención de esta importante parroquia haya respondido a sus redes de influencia, mencionadas por él mismo al referirse al financiamiento estatal que obtiene para la construcción de la iglesia. Al asumir el cargo, Zárate se encontró con una iglesia que, según sus palabras, "había cerca de cuarenta años que se hallaba caída; y lo mas de ella destechada".[540] Su predecesor, Luzen y Soberany, sirvió en la parroquia por un extenso período de más de treinta años,[541] lo que le permitió forjar vínculos estrechos con la

[536] Hay varios ejemplos, pero se puede destacar que, al menos en el siglo XVII, los Urus que formaban parte de la doctrina de Corque habitaban en tierras de Toledo (AGNA, Visita de La Palata, 1685); como también que a la muerte del fraile doctrinero de Toledo, Juan Gutiérrez de la Sal, en 1761, fue el cura de Corque, Manuel de Góngora, quien hizo inventario y quedó a cargo de la iglesia hasta que se nombrase nuevo doctrinero agustino (AOO, LFT, fs. 14v-15r). Medinacelli sostiene que hubo influencia agustina en todo el sector, observada en las formidables construcciones eclesiásticas tempranas (2012, 31).

[537] En la década de 1580, el 81,2% de las parroquias de la diócesis de La Plata estaba a cargo del clero secular, entre ellas todas las de la Provincia de Carangas, mientras que el clero regular contaba sólo con 27 doctrinas (Castro Flores 2021, 71). Para 1760, las órdenes regulares doctrinaban sólo 17 parroquias de La Plata, ninguna de ellas en Carangas (AGI, Lima 1596, "Razón de los curatos que precariamente sirven los regulares de este Arzobispado de los Charcas", 16 de marzo de 1760). Algunas doctrinas de la Provincia de Paria (Toledo, Poopó y Challacollo), colindante con Carangas, estaban a cargo de la Orden de San Agustín y tuvieron cierta influencia en las parroquias aquí estudiadas. Éstas sí contaron con algunos ayudantes y tenientes de cura que pertenecieron a las órdenes de San Agustín, San Francisco y la Merced.

[538] Comunicación personal.

[539] Cuento con escasos datos de su vida, pero por esas fechas no era nombrado aún como doctor, mientras que sí se le reconoce como tal en su codicilio escrito 40 años después. Parece haber sido criollo natural del Arzobispado de La Plata, como gran parte de los curas que doctrinaron en la zona en el siglo XVIII. Permaneció quince años a cargo de la parroquia de Corque y al final de su vida estuvo un periodo aparentemente extenso a cargo de Paria, Provincia de Oruro. No ascendió en la carrera catedralicia, pero tuvo una vida acomodada en la Villa de Oruro, con una casa allí y una hacienda en Ampatuni (cercanías de Oruro), donde tenía ganado vacuno y ovejuno que heredó a sus criados y a sus cinco esclavos (AHJO. 120-1, Codicilo de Nicolás de Zárate y Valdés, cura de Paria, 18 de mayo de 1772).

[540] AOO, LFC1, f. 71r.

[541] En 1690 asumió el curato (ABNB, EP246). En 1723 fue la última visita eclesiástica hecha en su nombre, aunque desde 1719 no había vuelto a hacer registros, presumiblemente enfermo. Su muerte debe haber sido en 1726 o poco antes, fecha en que su albacea firmó descargos de fábrica de la iglesia (AOO, LFC1).

comunidad. En 1715, Luzen y Soberany declaraba haber hecho la iglesia "desde sus cimientos", usando un recurso retórico habitual en las relaciones de méritos que presentaban los curas para las oposiciones a los curatos, y que sólo faltaba techarla. Tanto la estimación de los arquitectos De Mesa y Gisbert sobre las características renacentistas del templo, como la historia constructiva posterior que aquí se analizará, desmienten la aseveración del párroco. Pero sus registros ofrecen información valiosa.

En 1715, Luzen y Soberany mandó comprar cuatro piedras de berenguela blanca (alabastro) para hacer las ventanas del templo. Cada una de ellas medía una vara y cuarto[542] y tuvo un costo de catorce pesos. Su traslado desde la cantera de Berenguela, Provincia de Pacajes, no fue tarea fácil.[543] Por las cuatro mulas del flete de las piedras hasta Cosapilla, Luzen y Soberany pagó 48 pesos a Agustín de Contreras, teniente de cura de Choquelimpe, anexo minero del curato de Codpa. Un nuevo flete desde Cosapilla hasta Cosapa, a cargo de Fernando Enríquez, le costó otros doce pesos. Pagó finalmente otros dieciséis pesos a Pedro Blanco, español vecino de Cosapa, y a "a la gente de mi pueblo para que las trujesen hasta el pueblo".[544] El traslado de las piedras implicó un recorrido de más de 250 kilómetros, en tres trayectos a cargo de tres arrieros, para quedar guardadas adentro de la iglesia, en donde el albacea del cura las encontraría una década después. Este itinerario da cuenta de la movilidad de los materiales de construcción, los esfuerzos puestos en ello, los costos y la participación comunitaria. Los 132 pesos invertidos en el material y las maniobras de su traslado constituyeron aproximadamente un tercio del presupuesto gastado por Luzen y Soberany en la iglesia en todo ese año.[545]

Luzen y Soberany tenía en ese entonces un albañil contratado de forma estable para la finalización de las obras. Lo tuvo contratado al menos cuatro años, con un sueldo de un peso a la semana y una *machorra* mensual que costaba dos pesos.[546] En 1717, el párroco registraba un gasto de veintiún pesos en 2.600 adobes que había mandado fabricar para la iglesia. Estos gastos y esfuerzos contrastan con su declaración de que sólo faltaba techar la iglesia, como también con la denuncia de Zárate y Valdés del mal estado en que se encontraba el edificio diez años después. El último registro de Luzen y Soberany es de 1719, creando un vacío en el libro de fábrica que duraría hasta noviembre de 1726, fecha en que su albacea, Domingo de Atucha y La Reynaga, indio principal de la parcialidad de Samancha e importante autoridad regional,[547] registraba descargos de fábrica en nombre del fallecido cura. Además de comisionar una serie de lienzos y bultos para adornar la iglesia, Atucha usó los recursos heredados para la compra de materiales indispensables con los cuales culminar la obra: diez paradas de tijeras para la techumbre, dos sierras para cortar las piedras berenguelas que permanecían sin trabajar, dieciséis clavos nuevos para las tijeras, herramientas para labrar cera (tabla, bruñidor y arco) que quedarían en la sacristía para las necesidades del culto y un atado con 36 panes de caliza para la pintura del templo.

Siguiendo las instrucciones del Arzobispado, que le encomendaba "perfeccionar la obra de la iglesia, aplicando a ello todos los medios que le parecieren proporcionados, sin que intervenga violencia ni extorsión",[548] Zárate y Valdés emprendió inmediatamente la reedificación del recinto. Para ello mandó hacer herramientas de trabajo,[549] invirtió en materiales[550] y trajo desde Oruro a un oficial de

[542] La medida de la vara oscilaba entre 0,77 m y 0,84 m, aproximadamente.

[543] El nombre de la localidad le dio a la piedra alabastro el con el que se la conoció en la zona de Charcas. En el curato de Santiago de Machaca (llamado también Berenguela) buena parte de la población se dedicaba al oficio de la cantería (AGI, CHARCAS 531, *Descripción topográfica de la ciudad y obispado de Nuestra Señora de La Paz*, f. 3).

[544] AOO, LFC1, fs. 3-3v.

[545] AOO, LFC1, f. 4.

[546] AOO, LFC1, f. 6. La machorra es "la oveja estéril: y por extensión se llama así la mujer u otro cualquier animal del sexo femenino que no pare." (*Aut.* 1734). En este caso, era presumiblemente una llama.

[547] Ostentó el cargo de Juez Provincial de Tierras, nombrado por Auto de la Real Audiencia firmado en la Plata el 9 de abril de 1720 (AHJC, Carpeta 1, Doc. 3).

[548] AOO, LFC1, f. 25v.

[549] Ocho azadones, dos lampas, seis adoberas y unos palos de soto "para eje de una carreta que dispuse para acarrear las piedras para los cimientos de la obra" (AOO, LFC1, f. 71v).

[550] "Ocho quintales de fierro traídos de Oruro por manos del capitán Antonio Zegarra", dos arrobas de acero, carbón traído también de Oruro para las obras de herradura, las tijeras compradas por Atucha pero empeñadas en poder del maestro de campo Joaquín Mayea, etc. (AOO, LFC1, f. 71v). Aunque no tengo mayor información sobre el referido capitán Zegarra, parece

herrero para hacer clavos para las tijeras, sierras para cortar las piedras berenguelas, la clavazón, abrazaderas y aldabones de las puertas, entre otras obras necesarias.[551] Concertó con el oficial un sueldo de 250 pesos al año, más una llama mensual que costaba veinte pesos.[552] A un mes de iniciada su gestión en la parroquia, las obras estaban en plena ejecución y los gastos se remontaban a 300 pesos. La adquisición y arreglos de ciertos objetos evidencia que, de todos modos, las prácticas litúrgicas operaban en paralelo a las obras de construcción. El grandioso retablo barroco que hasta hoy se conserva, ya funcionaba como altar mayor, pero aún sin las imágenes de bulto que hoy contiene y que fueron comisionadas por Zárate y Valdés unos años después. Cabe sugerir que aunque no hay registros de la confección del retablo, puede haber sido comisionado por Luzen y Soberany.[553]

Ciertamente faltaban cosas importantes por construir. Las Leyes de Indias normaban como esenciales a cada reducción la existencia de una iglesia con puerta y llave.[554] Zárate y Valdés mandó hacer dos puertas nuevas que hasta hoy se conservan en la iglesia (ver figura 6.4). Para ello, mandó traer una serie de materiales desde Oruro,[555] contrató al herrero arriba mencionado, un albañil desde Potosí para calzar las puertas en piedra[556] y unos carpinteros sobre los cuales no especificó procedencia ni cantidad, pero que recibieron un pago de 70 pesos por hacer cada puerta.[557] En la propia Villa de Oruro mandó a fundir con un maestro platero el estaño para las 280 cabezas de clavo que requerían las puertas, pagadas a un real cada una. También en la Villa mandó hacer "los cinchos de fierro para los cotos que han de abrazar los gorrones del fierro que me sobró", con un oficial de herrero de la Villa, "por haberse ya ido el que tenía en el pueblo".[558] A esta obra prolijamente documentada se sumaban las ventanas, hechas con las piedras de berenguela adquiridas décadas antes por Luzen y Soberany, más otras dos, para las cuales concertó con el carpintero veinte pesos por los cortes de cada piedra.[559]

Asimismo, mandó a reconstruir la parte del edificio "que mira al cerro" (lado de la epístola), por estar "sumamente derruida". Tras calzar el muro con cal seca y piedras, mandó reconocer la parte de afuera "y hallándola peor de lo que por de dentro estaba, emprendí la obra de calzarla toda, cavándola, dándole corriente y echándole dicho cimiento, que sea profundo más de dos varas cuyo cimiento es de piedra y cal para la permanencia."[560] Trabajaron en esta parte de la obra desde noviembre de 1734 hasta mayo de 1735, incluyendo el empedrado de toda la parte trasera de la iglesia y de una zanja que tapó con lozas para que el agua no entrase a la iglesia. El oficial de albañil a cargo era claramente diestro en la ingeniería de su oficio, pero el registro no indica su procedencia. Además de los 180 pesos que cobró el especialista, el cura gastó 260 pesos en 700 fanegas de cal (mandadas a hacer con oficial) y 410 pesos en mantener "la gente todo este tiempo que duró la obra y los que acarreaban la piedra".[561] El registro incorpora así a la comunidad como agente fundamental en la construcción de la iglesia, tema que trataré luego. La "gente" participó el mismo año en la composición de la torre, junto al oficial de

haber sido prominente en la administración hispana, o al menos un comerciante que tendía a circular por la zona. Dos años antes había donado un costoso ornamento blanco para la iglesia.

[551] AOO, LFC1, f. 26.

[552] AOO, LFC1, f. 72. El libro de fábrica ofrece dos informaciones distintas sobre este concierto. En otro lugar, indica que el sueldo asignado fue de 300 pesos anuales con dos carneros de la tierra por mes, además de haberle pagado anticipadamente 50 pesos para sus avíos (AOO, LFC1, f. 26). Puesto que estos datos están en los descargos de ese año, sospecho que el cura haya buscado sobrerrepresentar los gastos parroquiales por los que debía rendir cuentas frente a la autoridad arzobispal.

[553] Okada data el retablo en el siglo XVIII (2006, 71), pero mi sospecha es que estaba ensamblado antes de 1715.

[554] *Recopilación…*, Lib. 6, Tít. 3, Ley IV.

[555] Ocho largueros (8 pesos cada uno), seis mulas de tablas de cedro (7 pesos por mula), cinco mulas de alfajías (6 pesos cada mula), una barra de estaño para las cabezas de la clavazón de las puertas (a 28pesos), gorrones de bronce y carbón. Las maderas compradas en Oruro dan cuenta de la importancia mercantil de la Villa y de la circulación de materiales desde las tierras bajas. Los metales, en cambio, eran probablemente de las minas de hierro que operaban en Oruro mismo (Barba 1640, 52). Los gorrones son espigas de metal "que encajada en un agujero o hoyo, sirve para facilitar el movimiento de alguna máquina: como los que se ponen en las ruedas de molino, y en las puertas de calle." (*Aut.*, 1734)

[556] AOO, LFC1, f. 71.

[557] AOO, LFC1, f. 72.

[558] AOO, LFC1, f. 72v.

[559] AOO, LFC1, f. 82v.

[560] AOO, LFC1, f. 77v.

[561] AOO, LFC1, f. 77v.

manos y al oficial de la cal. Con esto habría concluido la obra gruesa de la iglesia habiendo invertido entre materiales, mano de obra y algunos objetos e imágenes la suma de 11.094 pesos, en un lapso de tres años y medio. Durante ese tiempo registró 776 pesos por las limosnas de las cofradías, con lo cual 10.318 pesos eran inversión eclesiástica, esto es, la deuda contraída por la iglesia con el propio cura Zárate y Valdés.

En visita eclesiástica de 1735, el párroco fue felicitado "por el celo y esmero con que ha continuado en la reedificación y adorno de su iglesia" y se le encargó "su prosecución hasta su perfecta conclusión por ser obra de tanto agrado".[562] Dos años después, sin embargo, las autoridades manifestaron preocupación ante sus excesivos gastos y la escasez de recursos de la iglesia.[563] El párroco hizo caso omiso a tal admonición continuando con una cuantiosa inversión en objetos para el templo. En 1735, por ejemplo, había mandado hacer un retablo para San José, pero dos años después le hizo otro "porque el primero salió pequeño."[564] En 1737, mandó construir la sacristía del templo y unas capillas para las esquinas de la plaza, cada una con arco "para el adorno del Pueblo".[565] Las cuatro costaron tan sólo noventa pesos, lo que hace sospechar la activa participación de la comunidad en esta extensión del espacio religioso hacia la plaza del pueblo.

Su despreocupación por los gastos respondía, al menos en parte, a que contaba con un financiamiento estable para la reedificación de la iglesia dado por un libramiento del Superior Gobierno de ocho mil pesos. Tal monto, obtenido gracias a "propias diligencias y de mis parientes", según expresaba el propio párroco,[566] correspondía a lo que se había ahorrado la Real Hacienda en los sínodos de los doctrineros de Corque y Huayllamarca en los años anteriores por haber estado vacantes los cargos. A esto se sumaba la cuarta parte anual de la encomienda dada por los pueblos de Corque y Andamarca, perteneciente a la Condesa de Cañete.[567] Esto significaba 179 pesos con 4 reales y medio al año. En 1731 recibió 3.364 pesos en total de este libramiento, financiamiento que fue recibiendo para los trabajos de la iglesia hasta 1743. Con el último recibo, de 1.599 pesos, pagó las deudas contraídas en Oruro con motivo de las obras.[568] Zárate y Valdés dejó la iglesia acabada y en buen estado, llena de retablos, imágenes y objetos litúrgicos. Las contribuciones de los curas posteriores se limitarían a agregar y componer una que otra imagen, así como a fortalecer la música parroquial a través de la inversión en instrumentos y la formación musical de los feligreses, aspecto completamente ausente en la larga gestión de Zárate y Valdés.

La revisión en detalle del caso de San Juan de Corque ha tenido por objetivo sistematizar la copiosa información que legaron dos de sus párrocos de larga duración sobre la reedificación del templo, los trabajadores que participaron en las obras, las materialidades y la circulación regional de materiales y de mano de obra calificada. La riqueza y calidad de los registros permite utilizar esta información como un modelo para entender mejor los procesos de reedificación y remodelación de las iglesias de la zona en el siglo XVIII. Con base en ello, extraigo tres conclusiones que guiarán el análisis a desarrollar en las siguientes páginas. En primer lugar, se observa una red de circulación consolidada para los trabajadores calificados que viajaron a Corque y participaron de forma remunerada en los trabajos de la iglesia. Luego, el caso de Corque permite ahondar en las formas de participación que tenían los propios habitantes de las localidades. Finalmente, el interés de los curas y autoridades que propulsaron la construcción de los templos no se limitó al interior del recinto sino que se expandió a los espacios del atrio, la plaza e incluso los cerros con la construcción de calvarios y cementerios. Una cuarta conclusión conduce a uno de los resultados más generales de esta investigación: las iglesias andinas fueron erigidas como una yuxtaposición de etapas de construcción, en las que distintas agencias, tiempos, recursos y materialidades fueron destinados a las obras. El fenómeno de la autoría múltiple,

[562] AOO, LFC1, f. 77.
[563] AOO, LFC1, f. 78.
[564] AOO, LFC1, f. 78v. El primero tuvo un costo de 74 pesos, entre la madera de cedro, el pan de oro y la mano de obra, mientras que el segundo costó el doble.
[565] AOO, LFC1, f. 79v.
[566] AOO, LFC1, f. 29v.
[567] AOO, LFC1, f. 27.
[568] AOO, LFC1, f.30v.

presente en las artes virreinales, es la expresión de formas y materiales que no sólo entrecruzan distintas tradiciones culturales, sino que también introducen como parte de la confección de las obras la dimensión de la recepción, en los usos y prácticas que se desarrollan en el tiempo.[569] Es decir, son edificios arquitectónicamente elaborados que no respondieron a un proyecto programático de la evangelización, sino que se configuraron de acuerdo a los propósitos de distintos individuos que participaron de cada espacio parroquial a lo largo de su historia.

6.2. Constructores de las iglesias

Trabajadores calificados en el sur andino

En el ámbito rural, una parte importante de los trabajos de construcción de las iglesias fueron realizados en un sistema de turnos – *mita* –, en el que la comunidad participaba activamente de la edificación (Fraser 1990, 87). Los trabajos se ejecutaban siguiendo lógicas de la organización social local, como atestigua Rigoberto Paredes para la iglesia de Carabuco, en las orillas del lago Titicaca.[570] La población local contaba, en ocasiones, con el apoyo de unos pocos maestros y oficiales constructores que organizaban las obras y desarrollaban las partes más técnicas. A diferencia de la situación en las villas hispanas, el trabajo asalariado era el mínimo, siendo privilegio de carpinteros, herreros y albañiles que las más de las veces procedían de las grandes urbes, con estadías temporales en los pueblos. Algunos pintores se encuentran también dentro de este grupo de trabajo especializado. Antes de analizar los casos de estudio, repaso brevemente la historia andina del trabajo calificado.

Las formas prehispánicas de especialización del trabajo tenían, por lo general, una estrecha dependencia con las materias primas de cada lugar, generando mercados intrarregionales para el intercambio de materiales y productos. En la cordillera, sin embargo, primó un modelo de producción doméstico en el que cada grupo o sujeto reunía los distintos quehaceres básicos de su cultura material (Espinoza Soriano 1987, 56). La especialización en el imperio incaico fue propulsada a través de grupos de *mitimaes* conquistados, personas que eran reubicadas en otros lugares para formar comunidades especializadas en textilería, cerámica y trabajos de plumas, siendo los materiales y herramientas suministrados por el estado (Espinoza Soriano 2009, 128). La forma de aprendizaje era principalmente al interior de familias artesanas, a menudo con los oficios ligados a estructuras de parentesco (por ejemplo, ayllus especializados). Tal concentración de especialistas en territorios específicos, junto a la estructura laboral-familiar de las prácticas artesanales, permitieron acoplar prácticas prehispánicas con un modelo de organización por gremios (Gutiérrez 1995, 26), formando talleres con estructura jerarquizada en los que los indígenas aprendían los modos de manufactura europeos (Gisbert 2007, 66).[571] Son comunes los registros de época que elogian la maestría de los indígenas para las manualidades y su habilidad para aprender.[572] Su rápida inserción en la sociedad virreinal se pone en

[569] Ver al respecto Windus 2018, especialmente páginas 445-448.

[570] Sobre la construcción de la iglesia, Paredes señala: "El cacique distribuyó por secciones, tanto las paredes como el techo a los distintos ayllus, que componían su jurisdicción. Los indios realizaron los trabajos a competencia y con el mayor entusiasmo. Al abrir los cimientos, en los cuatro ángulos, se depositaron llamas tiernas, para que sirvieran de sostén, con el nombre de *cuchu*." (1968, 19-20)

[571] Lorena Villablanca Kong está preparando un estudio prometedor sobre la estructura de los talleres de pintores en el Cuzco, basándose en conciertos de obras recuperados de archivos cuzqueños.

[572] Ramírez del Águila describe que "todos los oficios los ejercitan los indios con tanta destreza, que no hacen ya falta los grandes maestros nuestros; su natural flemático y quieto es muy a propósito para esto, y así ellos son los que tienen todas las obras. Son muy buenos sastres, zapateros, sederos, sombreros, calceteros, bordadores, pintores, que hay algunos que retratan y pintan láminas tan perfectas como en Roma, plateros, herreros, albañiles, carpinteros, silleros, y en todo género de oficios muy diestros y curiosos, acomodados mucho en los precios, humildes y tan sujetos a la voluntad y gusto de españoles que les mandan hacer cualquier cosa, que si no va bien hecha, les tratan de perros, borrachos, con una superioridad más que de amos a esclavos, y ellos callan y sufren, y enmiendan la obra como se les manda." (1978[1639], 42). Arzáns de Orsúa y Vela, elogia el ingenio natural de los indígenas en las maravillas que construyeron en tiempos prehispánicos, así como en la habilidad con que obran en la sociedad virreinal (1714, Primera parte, Libro X, Cap. 36, p. 16). Cohen-Aponte, que analiza las condiciones de desigualdad de los gremios de artesanos cuzqueños, destaca la predilección de Manuel de Mollinedo y Angulo, obispo del Cuzco entre 1673 y 1699, por contratar artesanos indígenas. Para Cohen-Aponte esto es indicador de su valoración de la calidad

evidencia con la presencia indígena en todos los estamentos de la producción artesanal: aprendiz, oficial y maestro (Siracusano 2008, 143), en particular con su ascenso al rango de maestro de gremio, que permitía al artesano abrir un negocio independiente y contratar asistentes (Spalding 1974, 176). Aunque los rangos estaban rígidamente jerarquizados, la estructura gremial permitía a los especialistas de un oficio defender intereses en común (Huanca Solíz et al. 2011, 44), implicando, a su vez, el ingreso de muchos indígenas al mercado laboral hispano, monetizado. Los trabajadores calificados se insertaban en una "categoría social intermedia, artesana, que los situó en mejores condiciones económicas y sociales que el resto de sus pueblos." (Escobari de Querejazu 2011, 59).[573] Es más, recibieron un trato privilegiado, como el cobro de un tributo anual menos oneroso que el común de los indígenas y la exención de la mita en ciertos casos (Ibid., 62).[574] Por esto, muchos pintores y artesanos especializados fueron parte de la nobleza incaica e incluyeron el título de "Inca" en sus firmas. Los primeros hijos de los curacas eran enviados a los colegios de caciques para preparar su curacazgo hereditario. Ellos estaban exentos del tributo y la mita, mientras que los segundos hijos sólo de la mita. Cummins señala, citando a Juan de Matienzo, que los segundos hijos seguían a menudo una formación artesanal para obtener una mejor posición social que la que tendrían en sus localidades (Cummins 2002, 218).[575]

No obstante esta posición relativamente privilegiada, cabe recordar que para los europeos las labores manuales constituían un estrato menor en la estructura social corporativista que situaba a los españoles en la cabeza (Siracusano 2008, 148).[576] Eran considerados en la jerarquía de los comerciantes, por el hecho de poseer tiendas-talleres y de pagar el impuesto de la alcabala (Gutiérrez 1995, 52) y los indígenas que hacían de las artes su oficio, contaban con condiciones laborales muy inferiores a las de sus pares hispanos o criollos, al menos hasta principios del siglo XVIII (Cohen-Aponte 2017, 80).[577] Para ese entonces, aumenta considerablemente la presencia de maestros indígenas en las fuentes documentales. Gutiérrez ejemplifica esto con los pintores del Cuzco, señalando que 75% era indígena, 15% criollo o mestizo, 8% españoles y el resto italianos o de otras nacionalidades europeas (1995, 54). Un ejemplo estudiado por Bailey es el del maestro constructor Lorenzo Chambilla, oriundo de Vilcallamas (Provincia de Chucuito), quien parece haber realizado portadas talladas de iglesias en Zepita y Pomata, a orillas del Lago Titicaca. Para Bailey, Chambilla encabezó incluso una escuela arquitectónica inspirada en la arquitectura de Juli y de Arequipa, incorporando motivos de flora y fauna nativos, como cardones, cantutas, papayas y loros (2010, 224). Además de observar la creciente presencia e importancia de los especialistas indígenas en la arquitectura surandina, Bailey constata una diferencia entre artistas reconocidos – nombrados – al norte de Puno y la anonimia reinante en las zonas aimaras, al sur. Deja abierta la cuestión de si se debe a diferencias culturales entre quechuas y aimaras, entre los obispados del Cuzco y La Paz, o al efecto penetrante de las reducciones al sur del Collao (2010, 281).

---

del arte realizado por especialistas indígenas, pero también de su interés por demostrar el éxito de la iglesia en cultivar artistas indígenas dedicados al arte religioso (2017, 79).

[573] "Con la colonización se mantuvo la especialidad en el trabajo que existía antes, sólo que en el nuevo sistema fue remunerada en metálico, por muy poco que éste fuera. Lo más importante es definir que la mano de obra especializada y pagada, constituyó no solamente un estamento indígena superior al del común, sino que a su vez ésta dio lugar a una nueva clase social, la clase media baja, indígena o mestiza, constituyendo el eslabón perdido entre el *yanacona* prehispánico y el artesano colonial." (Escobari de Querejazu 2011, 57).

[574] La autora remite a la reglamentación del Virrey Luis de Velasco de 1603, que señala que, en los pueblos de menos de 200 indios, se reservaban de la mita a un oficial de sastre, uno de zapatero, uno de tintorero de lana y uno sillero, mientras que en los pueblos de más de 200 indios la cifra de exentos aumentaba a dos por cada oficio. Ver también Spalding 1974, 83.

[575] El patrón hispano de la primogenitura era que los segundos hijos seguían la carrera sacerdotal, pero puesto que los indígenas no tenían acceso al sacerdocio, las artes representaban una alternativa. Ramírez del Águila también menciona que los segundos hijos de caciques y principales aprendían y ejercían los oficios artesanales (1978[1639], 42). La formación de los hijos de los curacas era financiada con el dinero de las cajas de comunidad (Escobari de Querejazu 2001, 287).

[576] Siracusano cita a Alonso de Oñate, *Parecer de un hombre docto en la Facultad de Teología y Cánones* (1600): "Y como en el cuerpo de cualquier republica sean necesarios pies y cabeza, esta cabeza de las Indias, y respeto de los indios, se debe poner en los Españoles, por tener discurso y capacidad para mandar y gobernar: y a los Indios por el contrario se les debe ordenar ser pies y manos deste cuerpo." (2008, 148).

[577] Cohen Suarez y Cohen-Aponte son la misma autora.

La iglesia de Jesús de Machaca, provincia de Pacajes (colindante por el norte con la de Carangas), fue construida entre 1679 y 1707, por deseo testamentario del cacique Gabriel Fernández Guarachi.[578] Un expediente de tasación de la obra estipula que la iglesia completa, con todos sus adornos, tuvo un costo de 193.520 pesos, tres cuartos de ese monto correspondientes a la obra arquitectónica gruesa (150.000 pesos). Choque Canqui analiza a partir de esta fuente, entre otros temas, la composición de la mano de obra, pues incluye valiosa información de nombres, orígenes, categorías étnicas, tiempos de trabajo y obras específicas en las que contribuyeron los trabajadores calificados que participaron de los últimos años de su construcción. Detallo algunos datos aquí con fines comparativos. Participaron en la obra dos maestros albañiles de la propia localidad, mientras que de las cercanías provenían los siguientes especialistas: un maestro platero indio de Acora (aunque residente en Machaca), un escultor y pintor español de Yunguyo, un maestro ensamblador español de Huarina y dos artesanos de La Paz para trabajar en el retablo (un maestro platero español y un carpintero indio). A los trabajos del retablo se sumó un maestro carpintero español procedente de La Plata, mientras que seis trabajadores se trasladaron desde el Cuzco para participar en las obras: tres catalogados como indio (un maestro albañil y cantero, un maestro escultor y oficial de pintura y un maestro platero); uno español, maestro oficial de ensamblador, contratado por cuatro años; otro maestro escultor sin afiliación étnica, y un arquitecto de ascendencia india (Choque Canqui 2003, 142-143). Los itinerarios de los trabajadores especializados en Jesús de Machaca son mucho más amplios que los que participaron de las obras de Corque, incluyendo a gente de siete pueblos y ciudades localizados en tres corregimientos diferentes. Se debe considerar, por supuesto, la preeminencia de los Fernández Guarachi como élite virreinal. Sorprende, no obstante, la ausencia de especialistas procedentes de Potosí, gran centro económico y de producción artística del altiplano, y la escasez de trabajadores de La Paz, siendo la villa más cercana. Tampoco hubo participación de especialistas de Oruro, pese a la cercanía. Destaca también la preponderancia de nueve artesanos indios sobre cinco criollos, que se condice con el aumento de especialistas indígenas en los contratos del siglo XVIII, así como también la primacía de maestros artesanos (once trabajadores registrados como tal).

El libro de fábrica de San Juan de Corque ofrece pocos nombres propios de los trabajadores y no establece categorías étnicas, pero contiene información valiosa con la que establecer comparaciones con los datos de Jesús de Machaca. Creo certero aseverar que la proporción étnica se haya balanceado, en Corque, hacia una mayoría de trabajadores calificados indígenas. El menor acceso a recursos financieros puede haber llevado a optar por una mano de obra más económica, representada en ciertos lugares por los artesanos indígenas (Cohen-Aponte 2017), pero en los casos aquí estudiados, la ausencia de indicador étnico parece el privilegio de la población indígena mayoritaria, clasificándose más bien a españoles, mestizos, zambos y otros orígenes europeos. [579]

En Corque, el principal vínculo con artesanos especializados se dio con la Villa de Oruro, cuya cercanía favorecía el traslado de trabajadores y materiales, y en la que el cura Zárate y Valdés tendría luego su residencia (tal vez era oriundo). Ha sido insuficientemente estudiado el desarrollo de una Escuela Orureña en las artes plásticas de la época, tema sobre el cual el padre Bernardo Gantier me llamó la atención.[580] Los datos de Corque ponen en evidencia la pujante vida artesanal de la Villa de Oruro, particularmente en torno a los oficios de herrería y platería, acordes con la minería de la ciudad, aunque el libro de fábrica también registra lienzos e imágenes de bulto de alto valor estético y monetario que fueron adquiridos allí.[581] Durante la reedificación de la iglesia de Corque primó la

[578] En 1673 legó 20.000 pesos con los que comprar cuatro haciendas con cuyos frutos financiar la edificación. La iglesia fue completamente financiada con su legado, sin solicitar fondos a la Real Hacienda, ni a los encomenderos, ni hacer uso de limosnas particulares ni de la fábrica parroquial (Choque Canqui 2003, 138).

[579] Cohen-Aponte señala que la ausencia de indicador étnico en los registros del Cuzco era privilegio de los españoles, mientras que los indígenas llevaban siempre la clasificación de *indio maestro* o *indio oficial*. Refiriendo a los trabajos de Carol Damian, señala: "To be an unmarked artist was to enjoy a social prestige of occupying the highest echelons of the profession in which your ethnicity was affirmed to the point of it being rendered unremarkable." (Cohen-Aponte 2017, 79).

[580] Comunicación personal en Sucre, 2017. El padre Gantier fue varios años director del Museo de Arte Sacro San Miguel de la Ranchería, Oruro.

[581] Retomo este tema en el capítulo 8.

contratación *in situ* de oficiales especialistas, con un sólo maestro platero que trabajó desde su taller en Oruro. Los trabajos encomendados a otros maestros u oficiales plateros para la iglesia de Corque, en lo restante del siglo, parecen haberse efectuado siempre en la Villa de Oruro. Esto concuerda con la normativa que desde el siglo XVI ordenaba al gremio de plateros que debían operar desde las grandes ciudades, para controlar el estampado de los trabajos con el sello oficial y el pago del quinto real exigido al metal (Nicklisch 2013, 131); en el caso de Charcas predominaron los talleres de La Plata y de Potosí.[582] Cabe señalar que los plateros contaban con una posición social mayor que otros especialistas que eran considerados como comerciantes, estando además exentos del pago de alcabalas por trabajar con materiales ajenos (Gutiérrez 1995, 52). Esto se expresó en las distinciones étnicas del oficio, con dificultades para que los plateros indios accediesen al grado de maestro y con prohibición de dirigir sus propios talleres (sin un platero español a cargo) hasta 1776 (Nicklisch 2013, 132).

A Corque arribó también un albañil potosino, confirmando el vínculo directo entre el pueblo, donde se reunían anualmente los mitayos de Carangas, con la Villa de Potosí. No hay ningún registro de la participación de artesanos de La Paz en las obras de Corque, pese a situarse a una distancia similar que la Villa de Potosí, ni tampoco ninguno del Cuzco, pese a la fama de los artistas de esa ciudad, aunque sí se trasladaron imágenes y materiales desde ella.[583]

En cuanto a los especialistas carpinteros, los registros suelen indicar que fueron "traídos" a trabajar allí. En la parroquia de Andamarca se contrató a un carpintero de Toledo, Provincia de Paria, para confeccionar los marcos de ventanas y vidrieras de la iglesia, y a uno de Lima para la confección del tabernáculo.[584] En Corque mandaron "traer" a menudo carpinteros para distintas obras, aunque en pocas ocasiones se especifica desde dónde. Una excepción notable es la contratación, por parte del albacea de Luzen y Soberany, Domingo de Atucha, del oficial de carpintero Pedro Pandebre, "francés de nación" para enmaderar la iglesia. Este carpintero vivía en el Valle de Camiña, Corregimiento de Arica, a más de 200 kilómetros de distancia.[585] Considerando las redes de contacto de las élites locales,[586] es posible que Atucha, que era principal de Corque y que fue nombrado Juez regional de tierras en 1720, haya contratado a Pandebre como forma de expandir sus vínculos hacia el otro lado de la cordillera. Fuera de este caso, se observa que en la circulación de especialistas predominaron los trayectos internos a la jurisdicción del Arzobispado de Charcas, formando un marco institucional para el desarrollo de las redes eclesiásticas, comerciales y judiciales que habría facilitado los contactos y tratos entre curas, comunidades y artesanos. A un carpintero español, el capitán Gaspar de Miranda, se le encomendó la confección de doce candeleros en 1726, al parecer finamente elaborados según su precio.[587] En este caso el registro no indica haber "traído" al especialista al pueblo, con lo que es factible suponer que formaba parte de la alta jerarquía de funcionarios civiles que se asentaron en Corque.

Es muy distinto lo que se observa en un poblado de menor escala como Socoroma, vice-parroquia de Belén. Es nutrido el listado de trabajadores nombrados en las *Cuentas de la reedificación de la Iglesia de San Francisco de Socoroma* (Tabla 6.1), pero apenas uno solo provenía de otra localidad.[588] El único maestro registrado en la obra, el herrero Thomas Bargas, procedía de Putre, anexo de la misma parroquia. Cabe suponer que nadie en el pueblo se encontraba cualificado para los trabajos de herrería (clavos, gonces, aldabas y tirador, son las piezas descritas por el documento), mientras que los otros especialistas requeridos para la obra (albañiles, adoberos, canteros y carpinteros) parecen haber sido

[582] En 1681, una orden virreinal incluso exigió a los indios plateros que tuviesen sus talleres dentro de las cuatro manzanas de casas alrededor de la plaza de Potosí, medida que encontró resistencia en el gremio, aunque sin éxito (Nicklisch 2013, 131).
[583] Ver al respecto el capítulo 10.
[584] AOO, LFA, fs. 35v y 56v.
[585] AOO, LFC1, f. 17v. A Pandebre se le pagó la suma de 98 pesos 1 real de la siguiente forma: 50 pesos en reales, 25 pesos en diez carneros y 23 pesos y 1 real dados en "un poco de coca". Sin embargo de haber recibido el pago, el carpintero francés aún debía el trabajo para el cual había sido remunerado. No se registró si finalmente efectuó o no la obra.
[586] Tomando como ejemplo el caso de los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Choque Canqui 2003; Morrone 2015a).
[587] La suma de las piezas fue de 50 pesos. AOO, LFC1, f. 21v.
[588] AAA. Arica –Belén, *Cuentas de la reedificación de la iglesia de San Francisco de Socoroma*, 23 de febrero de 1799.

habitantes de Socoroma[589] y no pasaban del rango de oficial. Resulta de sumo interés el detalle de los trabajos específicos en los que cada especialista colaboró, así como los pagos recibidos por ello, además de la mencionada inclusión de nombres propios. El registro fue realizado por el fabriquero y mayordomo Basilio Gutiérrez, indio principal de Socoroma (Inostroza 2016, 294), constituyendo valiosa documentación acerca de la comunidad. En la tabla se observa una relación aparentemente proporcional entre la remuneración y el tiempo y pericia requeridos para cada trabajo. Así, las obras que gente sin formación podía efectuar, como el blanqueado de la iglesia y la confección de adobes, estaban entre los trabajos peor remunerados, mientras que la obra gruesa del templo y los trabajos de carpintería recibían un pago mayor. En cuanto a las categorías étnicas, la ausencia del calificador implica en este caso, al igual que en el de Corque, que eran todos trabajadores indígenas. Esto se confirma con la única adscripción étnica nombrada, la del *zambo* Pedro Morales, que contribuyó con la confección de los adobes sin ser adobero de oficio. Su caso representa un nivel más en las jerarquías raciales a la hora de considerar el trabajo especializado.

A semejanza con el caso de Corque, y a diferencia del ejemplo de Jesús de Machaca, las obras de Socoroma fueron la reedificación de un templo que se encontraba en pleno uso. De hecho, casi diez años antes, la comunidad había mandado a hacer el coro de madera y a dorar el retablo mayor (Pereira 2019, 308).[590] En su visita de 1793, el intendente Antonio Álvarez y Jiménez describe algunas de las iglesias de la parroquia de Belén: "Las de Putre y Sora, recién fabricadas y enteramente concluidas y todas proporcionadas a la respectiva feligresía a excepción de la de Socoroma, que aunque se halla sin novedad, dice se ha reconocido no ser competente para el número de gentes que tiene el pueblo, y las que se agregan por concurrencia a los Divinos Oficios y Sagradas Funciones, siendo necesaria la prolongación." (Barriga 1948, 114). Esta "prolongación" fue la que se realizó unos años después, con obras considerables que abarcaron desde la reconstrucción de muros, hasta la colocación y conclusión de puertas, ventanas, arco toral y techo. Las obras comenzaron el 7 de septiembre de 1797, las cuales son descritas por el cura en el libro de fábrica un año después, el 15 de octubre de 1798, del siguiente modo:

> *Yt la iglesia nueva con su baptisterio muy capaz y una pieza de galpón pequeña al lado de la epístola, con una torrecita pequeña al lado y la antigua que se agrandó, habiéndose hecho la linterna de nuevo, con sus dos pilares de alicanto para el arco toral, con dos ventanas grandes en el cuerpo de ella, sus dos gradas de calicanto, toda ella con tijeras de lucma, costaneras de la misma especie, con la correspondiente clavazón, con esteras de carrizo y por de fuera techumbre de paja de la puna, ancha y muy capaz que trabajó la comunidad de este pueblo, habiéndose gastado solamente en su reedificación. Entrado el costo de la madera, sin hacer mención de la antigua que quedó buena y sirvió en ella, la cantidad de 449 pesos 2 reales y medio, de la cual los 293 pesos costeé yo el cura a mis propias expensas y los 156 pesos 2 y ½ reales se gastaron del producto de las chacras de las cofradías de esta iglesia y algunas cortas limosnas, como todo consta de las cuentas que tiene hechas el fabriquero don Bacilio Gutierres Carrasco, quien se ha esmerado y señalado en la atención y trabajo de dicha fábrica: tiene su portada principal de calicanto, con sus tres gradas de piedras, las ventanas con sus marcos, y balaustres y el galpón su puerta de una mano: se hizo la colocación y bendición de ella el día 13 de octubre del presente año, en virtud de la facultad que el Ilmo. Sr. Obispo me comunicó.*[591]

[589] Algunos de los trabajadores son explícitamente nombrados como "feligreses del pueblo", a la vez que destaca la ausencia del verbo "traer" que se usa tanto en las fuentes de Corque y Andamarca.
[590] AAA, Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877, f. 23.
[591] AAA, Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877, fs. 33-33v.

Tabla 6.1. Trabajadores en la reedificación de San Francisco de Socoroma 1797-98

Nombre	Oficio	Trabajo	Remuneración
Manuel Collado	Albañil	"Sementado" de la iglesia	20 pesos
		Colocación de cinco filas de adobes	12 pesos
		Conclusión de las paredes de la iglesia, empañetado de los pilares, colocación de la puerta principal y sus gradas, construcción de la linterna de la torre	27 pesos, 2reales
Alejo Berrios	Albañil	Obras de la iglesia	40 pesos, más mantenimiento
Manuel Villanueva	Adobero	Hechura de 900 adobes[592]	9 pesos
Pedro Morales (zambo)	-		
Thomas Bargas (de Putre)	Maestro Herrero	112 clavos grandes para las tijeras, 8 docenas de clavos medianos, 3 gonces, una aldaba y un tirador de puerta	17 pesos y 2 reales
Pablo Villena	Oficial de Cantería	Hechura de los dos pilares, para el arco toral y las gradas del presbiterio	25 pesos
	" que también hace de oficio de carpintero"	Hechura de tres ventanas y una puerta de una mano para la entrada de la pieza del galpón	17 pesos
Isidro Fernández Guarachi	Oficial de Carpintería	30 tijeras de luma:[593] confección, armado y colocación en el techo. Clavado de las costaneras, composición y armado de los retablos, hechura de una mesa y tarima	36 pesos y ½ real
Don Marcos Alave (de Parinacota)	[¿Oficial de cal?]	Venta de 9 quintales de cal	10 pesos
Los "feligreses del pueblo" Joaquín Canque, Manuel Villanueva y Asencio Choque	-	Blanqueado de la iglesia	Un peso a cada uno
Feligreses	-	Trabajos en la obra	3 cestos y medio de coca (37 pesos, 4 reales)

Fuente: AAA. Arica – Belén, *Cuentas de la reedificación…*, 23 de febrero de 1799.

En los años siguientes, se continuaron perfeccionando algunas obras en la iglesia: en 1801 "se abrieron en los lados del presbiterio dos ventanas grandes para consultar la claridad en el altar mayor", costo asumido por el propio fabriquero, mientras que en 1806 el cura encargó la confección del nuevo coro, con los recursos de la fábrica parroquial.[594] Se vuelve a observar la importancia de la iluminación natural de los recintos y la inversión en los implementos para la música parroquial, una vez que el edificio está en funcionamiento.

Considerando los tres casos aquí expuestos – San Juan de Corque, Jesús de Machaca y San Francisco de Socoroma –, propongo ciertas conclusiones. Destaco, en particular, el contraste entre centros rurales de mayor urbanidad y jerarquía, y las viceparroquias y anexos. Mientras más urbanizada la localidad, mayor movilidad de la mano de obra calificada contratada para las obras de su iglesia (en términos de distancia y de cantidad de trabajadores externos contratados). Mayor también la participación de especialistas criollos, españoles, o de otras nacionalidades, como el carpintero francés

[592] "9 pesos por 900 adobes que faltaron a más de los que hiso la comunidad del pueblo."
[593] *Lucma*, en el documento. El cura Mariano Pacheco aportó como limosna los 135 pesos que costaron las 54 lumas grandes compradas en el Puerto de Arica (20 reales cada una). La comunidad las condujo desde el puerto en sus propias mulas (AAA. Arica –Belén, *Cuentas de la reedificación…*, 1797).
[594] Ibid., fs. 34v-35.

de Camiña. Asimismo, la mayor demanda por especialización y maestría exigía el traslado de maestros de otros lugares, como el herrero de Putre, Thomas Bargas. El Libro de fábrica de Santiago de Andamarca deja anónimos a la mayoría de los especialistas carpinteros, pero especifica algunas de sus procedencias. Es el caso del carpintero limeño que hizo el tabernáculo de la iglesia y el de Toledo, al que se le encargaron los marcos de las ventanas. Aunque los pagos correspondientes no parecen divergir, considerando el tamaño de ambas obras,[595] es posible interpretar una distinción entre la pericia artística requerida para implementos muebles altamente elaborados y de mayor importancia religiosa, como el tabernáculo, encargado a un artesano de una capital virreinal, y la labor más funcional del artesano procedente de una localidad cercana. Otro carpintero registrado, de origen orureño y apellido Lozano, estaba encargado de hacer un confesionario, que parece no haberse llevado finalmente a cabo.[596] En el caso de Socoroma, las cuentas de la reedificación fueron firmadas por testigos que también dan cuenta de la relación entre circulación de personas y rango de autoridad: Juan Cafori, vecino del Valle de Lluta, don Martín de Zamora, vecino de Arica, y Feliciano Flores, residente de Socoroma. Aunque la circulación de materiales será tratada en otro capítulo, cabe indicar que la demanda de materia prima especial también vinculó a las parroquias con otras localidades: la cal para la iglesia de Socoroma, fue comprada en Parinacota, asimismo anexo de Belén; el alabastro para las ventanas de Corque y Andamarca eran del Asiento de Berenguela; y las maderas se adquirían en los centros mercantiles más cercanos a cada localidad: el Puerto de Arica y la Villa de Oruro.

El contraste entre localidades con distintos grados de urbanidad se aprecia también en la valoración de los trabajadores especializados. Bailey, refiriendo al libro de fábrica de San Sebastián de Zepita, observa que a veces las obras se suspendían por hallarse los albañiles más peritos ocupados en otras ciudades (2010, 240 y 248).[597] Este dato permite reflexionar sobre la circulación de los trabajadores calificados en términos de jerarquías urbanas: villas como La Paz tendrían preeminencia en la contratación de trabajadores connotados a escala regional; seguidos por poblaciones tan importantes en la época, como Pomata y Juli, o a nivel provincial como Zepita, Jesús de Machaca y Corque; finalmente localidades sin mayor relevancia interregional, como los múltiples anexos parroquiales del altiplano. Es posible que una diferencia salarial haya determinado también la mayor predisposición a trabajar en las ciudades que en los pueblos.

Cabe explicitar aquí ciertas diferencias entre el trabajo del maestro herrero Thomas Bargas, que realizó los trabajos de Socoroma, con el oficial de herrero que trabajó en Corque entre 1728 y 1729. El primero recibió una remuneración de diecisiete pesos y dos reales por la confección específica de ciento doce clavos grandes para las tijeras, ocho docenas de clavos medianos, tres gonces, una aldaba y un tirador de puerta. Es posible que haya realizado estos trabajos en su taller en Putre, a veinte kilómetros de Socoroma. Tampoco hay información de cuánto se demoró en su trabajo, pero sí de que había un trato por escrito. Los trabajos del herrero orureño también debieron llevar un documento firmado, con el que se le contrató por 250 pesos al año, más los veinte pesos de la llama mensual. Vivió en Corque durante el año y medio, tiempo en el que recibió un pago total de 420 pesos,[598] encargándosele trabajos similares a los realizados por Bargas: clavos para las tijeras, abrazaderas, sierras, aldabones, la clavazón de las puertas y cualquier otra obra que se pudiera necesitar. Las necesidades de herrería fueron las mismas para la reedificación de ambas iglesias, aunque el tamaño de la de Corque es,

[595] En 1803, el carpintero limeño recibió cuatro pesos y medio por la confección del tabernáculo, mientras que el platero don Manuel Oporto recibió veinte pesos por chapear el mismo. El carpintero de Toledo recibió catorce pesos por su trabajo, en la década de 1830 (AOO, LFA, fs. 35v y 56v).

[596] El pago anticipado fue incluido por el cura Diego Apolinar de Ondarza al término de su periodo como parte de las cuentas a saldar (AOO, LFA, f. 28).

[597] "…por defecto de albañil diestro (…) porque los albañiles prácticas de estos lugares se hallan ocupados con las obras de Pomata y Juli y de La Paz (…) no haberlos en dicha ciudad por las muchas obras que hay en ellas, además con las estériles cosechas que estos años ha tenido los de estas yungas, se han ido los indios, que podían trabajar, a los valles." La cita es al libro de fábrica de San Sebastián de Zepita, 1738 (Bailey 2010, 494). Bailey agrega como ejemplo la pausa en las obras de Santiago de Pomata entre 1787 y 1794.

[598] AOO, LFC1, f. 72.

aproximadamente, el doble que el de la iglesia de Socoroma.[599] De todos modos, la diferencia de remuneración es sustancial, sobre todo considerando el mayor rango de maestro herrero de Thomas Bargas en contraste con el rango de oficial del herrero anónimo de Oruro.

Los datos de Corque y Andamarca permiten establecer una valoración jerarquizada de los oficios constructores, en los que destacan carpinteros y plateros. Es factible considerar que especialistas en estos oficios hayan conseguido mayor renombre regional, o incluso interregional. Los únicos dos oficiales nombrados en la fuente de Corque son dos carpinteros: uno de origen francés, que se trasladó más de 200 kilómetros para ejecutar las obras, mientras que otro, español o criollo, parece haber sido habitante del propio pueblo. La posición de los plateros también es destacada en el uso de sus nombres propios. Destacan en la fuente de Andamarca: el platero Manuel Oporto estuvo activo en el pueblo entre 1800 y 1803,[600] un maestro de apellido García, que recibió el alto monto de 74 pesos por confeccionar una cruz para Orinoca y gradillas en el retablo de Andamarca,[601] el platero Manuel Camargo contratado por un peso para componer algunas piezas en Orinoca,[602] y un platero apellidado Patiño, que recibió 52 pesos para confeccionar un arco, pero al no cumplir con la obra devolvió el dinero.[603] En ninguno de estos casos se especifica su procedencia o su identidad étnica.

Llama la atención, en ambos libros de fábrica, la ausencia de especialistas canteros, oficio altamente solicitado para la construcción de las iglesias andinas. Los cimientos de Santiago de Andamarca son de piedra, como también sus ventanas de berenguela y su portada barroca que parece datarse hacia 1723 (De Mesa y Gisbert 2002, 107) (fig. 6.5), pero los registros más antiguos hallados de la iglesia son de 1779 y no parecen haber sido requeridos nuevos trabajos de cantería. En el caso de la iglesia de Corque, su reedificación no debe haber intervenido los cimientos de piedra, mientras que las grandes piedras de alabastro fueron trabajadas por los carpinteros. El albañil potosino que llevó Zárate y Valdés a las obras de Corque fue encomendado el calzado en la piedra de la puerta secundaria, que se estaba desgastando, por la alta suma de 200 pesos. Resulta curioso que no haya referencias a canteros en Corque, considerando que en su viceparroquia, San Miguel, parece haberse desarrollado especialmente el oficio debido a sus recursos naturales.[604]

Las portadas talladas en piedra fueron uno de los sellos de la construcción eclesiástica andina del siglo XVIII y se encuentran en muchos lugares del altiplano. Descritas y rotuladas por la investigación académica como representantes del "barroco mestizo", estas portadas repiten la estética de los retablos en las fachadas de los edificios, externalizando el espacio sagrado en una elaborada conjunción de motivos fitomórficos, zoomórficos, mitológicos, arquitectónicos y decorativos (Gutiérrez 1995). Dentro de los casos aquí estudiados, destacan las portadas principal y lateral de la iglesia de Santiago de Belén (fig. 6.6), en la que se encuentran conjugados símbolos cristianos con elementos andinos. En la portada principal, construida en el último tercio del siglo XVIII, el arco principal es coronado por una representación de Santiago y de la adoración de la eucaristía con dos ángeles, mientras que en los costados del arco se encuentran vizcachas, que en la cosmología andina son intermediarias de las divinidades, monos, que representan la estabilidad de los edificios, y sirenas, motivo ecléctico de origen europeo que en los Andes se vincula con el agua y la música (Pereira 2019, 423-424). Ésta, destacada como "uno de los mejores trabajos de cantería barroca indígena de Chile", refleja la influencia arquitectónica de las iglesias a orillas del Lago Titicaca (Ibid., 424). La portada de San Bartolomé de Livílcar, anexo de Codpa, tiene también una elaborada portada de estilo barroco andino fechada hacia 1728 (Ibid., 456). En la iglesia de Sicasica, no tan lejos de Corque, sus fachadas llevan la firma tallada de los canteros aimaras Diego Choque y Malco Maita, que confeccionaron las portadas hacia 1725 (De

[599] La iglesia actual de Socoroma no es la misma del siglo XVIII, pues varios terremotos a lo largo del siglo XIX derrumbaron ese edificio y los erigidos con posterioridad (Pereira 2019, 311-12). Una reconstrucción de 1890 utilizó los mismos cimientos de la iglesia derrumbada, lo cual, junto con su ubicación al costado de la plaza, me permite considerar que su tamaño no hubiese variado mucho.
[600] AOO, LFA, f. 35v.
[601] AOO, LFA, f. 39.
[602] AOO, LFA, f. 45v.
[603] AOO, LFA, f. 46v.
[604] Ver capítulo 3.3.

Mesa y Gisbert 1966, 92). El tallado de iniciales y símbolos fue una práctica común con la que muchos picapedreros dejaron su huella identitaria en las piedras que labraron (Gutiérrez 1995, 54).

En la fuente de Socoroma, todos los trabajadores especializados son nombrados, porque tanto ellos, como el fabriquero que registró las obras, pertenecían a la misma comunidad. Destacan allí dos oficiales de su profesión: Isidro Fernández Guarachi, oficial de carpintería, y Pablo Villena, oficial de cantería; además del maestro herrero y los albañiles, cuyo trabajo especializado y remuneración mayor a la de los demás trabajadores hace sospechar mayor rango. Uno de los albañiles recibe, además de una remuneración en moneda, un monto por mantenimiento, lo que sugiere que era foráneo a la localidad. El oficial cantero, Villena, cumplió también con el "oficio de carpintero", confeccionando tres ventanas y una puerta interior. Esto es, labores de carpintería menos complejas que las asignadas al oficial carpintero Fernández Guarachi (tijeras, techo y retablos, entre otros). Esta versatilidad de los constructores andinos es, sin duda, representativa de las prácticas en la edificación de las iglesias, diferenciando, de todos modos, las tareas de acuerdo con las habilidades de cada especialista. La documentación de las obras en Socoroma sólo abarca su reedificación entre 1797 y 1798, pero es un registro notable, pues al sacar del anonimato a varios de los trabajadores, permite indagar en la mirada subalterna que rescata la microhistoria. Además, exhibe la interrelación entre el trabajo especializado y la colaboración de las comunidades, tema que analizo a continuación.

Participación de la comunidad

El trabajo de acarrear piedras desde las canteras hasta los sitios de construcción de los templos fue una tarea fundamental y monumental, que no siempre es explicitada en los registros. Para las obras de la catedral del Cuzco, varios contratos del siglo XVI incluyen entre las responsabilidades de distintos trabajadores el acarreo de piedras (Cornejo Bouroncle 1960, 146-147).[605] Cada trato era distinto pero todos, especialistas y no, estaban obligados a mover piedras: la obra no podía hacerse sin la materia prima. El último trayecto en el traslado de las piedras berenguelas compradas por Luzen y Soberany lo efectuaron los propios habitantes de Corque, desde Cosapa al pueblo, labor por la cual fueron remunerados.[606] Zárate y Valdés también registra pagos a la comunidad por trabajos en la iglesia: 60 pesos por un mes de trabajo en las obras, más 350 pesos, "por haber mantenido la gente todo este tiempo que duró la obra y los que acarreaban la piedra".[607] Era habitual pagar a los trabajadores locales en especies: coca, chicha y a veces alimentos, como quinua o chuño. En 1744, el cura Pedro de Góngora y Belez, incluía en los descargos de Corque dos pesos y cuatro reales en coca dada a los indígenas por el repajo de las capillas. Dorado de Herrera, interino en 1762, registraba 42 reales "por cinco fanegas de harina de maíz y un costal de coca para el trabajo de la gente." En 1845, Damián Rojas, explicaba:

> *En estos pueblos de indios originarios y comunarios es costumbre inmemorial que ellos compongan la Iglesia y casa parroquial anualmente. De cada ayllu o parcialidad viene el suficiente número de gente trayendo los materiales necesarios como son paja, palos. El párroco les da sus raciones diarias de un real con más la comida y la coca. Yo he estado por mi parte pronto a contribuir con esto, como lo he hecho en otras ocasiones.*[608]

[605] Este es un buen ejemplo desde el cual observar la hipótesis de Cohen-Aponte (2017) respecto a la diferenciación étnica a la hora de contratar: Lorenzo Llancay, herrero, era indio natural de la parroquia de San Blas, en Cuzco y fue contratado por 50 pesos anuales para su trabajo especializado, aunque debía también cargar piedras. Francisco Gómez Dávila, en cambio, que probablemente era español o criollo dada la ausencia de información de su origen, recibió cuatro veces el sueldo del primero, sin ofrecer una labor especialista. También estaba entre sus funciones acarrear piedras. Fueron contratados, respectivamente, en 1645 y 1646 (Cornejo Bouroncle 1960, 146-147).

[606] No es posible conocer con exactitud sus ganancias puesto que se les pagó junto a un español vecino de Cosapa un total de 16 pesos. Es de suponer que el español, nombrado por el documento, estuvo a cargo de la operación y recibió la mayor parte. Tampoco se especifica cuántos pobladores participaron del traslado.

[607] AOO, LFC1, f. 77v.

[608] ABAS, Fábricas, Leg. 6, Corquemarca, fs. 9v-10.

En estricto rigor, la edificación de las iglesias y las obras de su mantención eran financiadas por el ramo de fábrica parroquial, constituido por las limosnas recaudadas durante el año (ya fuesen del producto de las chacras de las cofradías, o las dadas por los alfereces en las fiestas, según el sistema económico de cada parroquia). En las zonas rurales este monto solía ser más bien bajo y los curas consideraban el trabajo de los feligreses para la iglesia como limosna de fábrica, práctica a menudo sustentada en las "costumbres". El párroco Mariano Pacheco y Peñaloza decía en 1793, que las iglesias de Belén no contaban con fábrica puesto que "los Naturales originarios y los forasteros agregados de que se compone su feligresía, las fabrican por sí mismos; por lo cual se hallan relevados de satisfacerla por inmemorial costumbre" (Barriga 1948, 115). Para la construcción del Santuario de Quillacas, entre 1732 y 1735, el cura registró gastos para "los indios peones que por ser del pueblo y otros rogados no han llevado ración, sino solo la coca y chicha",[609] mientras que los trabajadores especializados procedentes de otros lugares recibían, además de su remuneración, alimento para su manutención. La suma de 510 pesos invertidos en la mano de obra local, correspondía a quince cestos de coca y a cuatro reales diarios en chicha, durante dos años y medio, aunque el cura declaraba "que a cada año le rebajo 60 días por los domingos y fiestas de los indios aunque estos días han sido los de mayor trabajo por las faenas crecidas en que se les ha dado su coca y chicha".[610] Los domingos y fiestas eran por normativa eclesiástica días de descanso en los que estaba prohibido trabajar, con contadas excepciones.[611] Curiosamente en este caso, era el propio cura el que avalaba que los feligreses avanzasen en las obras esos días. El cura de San Pedro y San Pablo de Zepita, a orillas del Lago Titicaca, registraba gastos en la comunidad de "veinte pesos en coca, chicha y darles de comer, sin pagar jornales, que porque no pagan fábrica están obligados los indios a trabajar de balde" (Bailey 2010, 492). Una década después, en 1767, optaba por no cargar a la fábrica el "ají, chicha y otras cosas que gasto para alentar a los feligreses a fin de ver mi iglesia acabada" (Ibid., 493). El ejemplo muestra la negociación del cura para obtener la "limosna" en trabajo de parte de la comunidad, como también la consciencia de la gente de estar siendo remunerados con la "fábrica" de su propia iglesia, es decir, por los bienes eclesiásticos de sus propias comunidades. Los casos de Quillacas y Zepita ofrecen aquí detalles con los que complementar los datos de los casos aquí estudiados.

Pacheco y Peñaloza se hizo cargo del nuevo curato de Belén entre 1778 y 1808, registrando minuciosamente su labor doctrinaria (Inostroza 2016, 194). Al concluirse la construcción de la iglesia de San Ildefonso de Putre en 1782, Pacheco señaló que "dicha iglesia se hizo a persuasión mía por la comunidad de este anejo, habiendo yo asistido personalmente a su construcción y las tablas para las puertas se costearon con la plata que producen las chacras de las cofradías."[612] Las fuentes son un espejo de las interacciones y tensiones entre los distintos sujetos de las parroquias y a veces resulta difícil discernir los grados de coacción o de convivencia social entre ellos. En este caso, como en los anteriores, es la autoridad eclesiástica la que promueve la construcción de los templos, a expensas del trabajo y los recursos de la feligresía. Las palabras arriba citadas del párroco Damián Rojas, del Corque decimonónico, forman parte de una carta en la que se quejaba de los caciques y feligreses. La misiva iba en respuesta a los supuestos intentos de los comunarios por desacreditar a Rojas frente al arzobispado, para que éste nombrase un ecónomo escogido por la comunidad. La crítica del cura seguía:

> *Esta gente está (lo digo con dolor) enteramente desmoralizada, ya no tienen respeto ni obediencia al cura, esta es una autoridad muerta. El pretexto que ponen para no verificar la refacción de la torre y la iglesia ha sido que no tienen tiempo ni lugar para ese trabajo, y que apenas les alcanza para buscar el entero de sus tributos y cuidar de su ganado.*[613]

No obstante, muchos registros también sugieren el interés de la gente local por sus iglesias locales. La inserción de las labores de construcción en las economías locales, refleja no tan solo una

[609] AOO, LFQ, f. 11.
[610] AOO, LFQ, f. 11.
[611] Este tema lo abordo en el capítulo 10.
[612] AAA. Cuentas-inventarios. Anexo Ildefonso de Putre – Belen, Arica, 1782
[613] ABAS, Fábricas, Leg. 6, Corquemarca, f. 10.

dinámica colonial impuesta en el siglo XVI, sino una sociedad integrada a ciertas prácticas del régimen imperial bajo las cuales los templos católicos consolidaban redes locales y regionales de poder. Frente a la acción financiera y los intereses de curas y caciques[614] en las iglesias, también se encuentra la participación activa de la comunidad en general, no sólo en los trabajos sino también en el financiamiento de la edificación y de los enseres materiales de la iglesia. Profundizo esta perspectiva en los capítulos 4 y 8, pero en relación con el tema de la construcción, recurro nuevamente a los valiosos registros de la reedificación de la iglesia de Socoroma.[615] Así como contiene datos puntuales sobre los trabajadores, las obras en que se involucraron y sus remuneraciones, también detalla el financiamiento de la obra. Gutierres registra la siguiente limosna dada por el cura: cien pesos, un cesto de coca y siete machorras (a tres pesos cada una) para "la comunidad de gentes que trabajan", media fanega de maíz para la comida del albañil, un cuero de vaca a diez reales para hacer lazos y 54 lumas gruesas compradas en Arica, por la suma de 135 pesos. No obstante esta cuantiosa contribución, es significativo también el aporte de miembros de la comunidad: Juan Mamani, habitante del pueblo, donó diez pesos para la obra; la cofradía de Nuestra Señora del Rosario aportó 81 pesos de la renta de sus cabras; los mayordomos de las cofradías pusieron 198 pesos; y la comunidad aportó cinco pesos para acarreto[616] con el que amarrar las cañas del techo y tres pesos para el fierro de los clavos, montos que deben ser valorados en el contexto económico de la localidad. Las lumas dadas en limosna por el cura fueron trasladadas en mulas desde el Puerto de Arica por "la comunidad de este pueblo". El propio fabriquero pagó, asimismo, los diez pesos por la cal comprada en Parinacota, dos lampas grandes nuevas a siete pesos,[617] y trece fanegas de maíz para la comida de oficiales y feligreses. Gutiérrez registraba tener una suma de 595 pesos y dos reales para la obra, de los cuales para la fecha del escrito (6 de noviembre de 1798) llevaba invertidos 449 pesos y dos y medio reales. El registro sugiere que el principal promotor de la obra era el propio fabriquero, pero se aprecia con claridad que varios de los habitantes contribuyeron con interés, desde los medios a su alcance, a la renovación del templo. La coca y comida (como también la chicha, en otros registros) son señales inequívocas de que el trabajo colectivo era también celebratorio.

Las obras ya regulares, ya contingentes de refacción de las iglesias se vislumbran en las fuentes gracias a los gastos en coca y chicha, señalando su carácter colectivo y ritual. En muchos lugares se hacían reparaciones sistemáticas, particularmente en relación con las prácticas de repaje o retejado (renovación de la paja o tejas de las techumbres). La iglesia de Santiago de Andamarca fue retejada de forma regular, sugiriendo la "costumbre inmemorial" vinculada a esta práctica: el cura Manuel Valenzuela la mandó a retejar apenas asumió la doctrina, gastando tan solo seis pesos en "obsequiar a los indios con coca, chicha y comida";[618] Miguel de Arzadun, párroco entre 1786 y 1791, invirtió todos los años de su gestión en el retejo de la iglesia;[619] en 1800, el cura Pedro de la Borda e Iraizoz hizo un retejo general de "la iglesia, sus oficinas y los estribos junto con las hechuras de tejas, cal comprada, revoque de cal y yeso para la torre", todo por cien pesos, que incluían coca y raciones para los trabajadores.[620] Las obras de las capillas también eran financiadas con cestos de coca. Enumero algunos ejemplos: ocho pesos en un cesto de coca para fabricar la torre de la capilla de Santa Bárbara (en la cabecera), en 1805;[621] diecisiete pesos y cuatro reales por tres cestos por la confección de los adobes de la torre de Orinoca, más otros dos pesos y cuatro reales en coca para el repajo de su iglesia, en 1806; seis pesos con seis reales en coca para el cementerio de Copacabana y once pesos con dos reales para

[614] Como en la iglesia de Jesús de Machaca, comisionada por los caciques que contaban con la fuerza laboral de la gente bajo su jurisdicción para "hacer los hornos de cal, ladrillos, acarrear piedras", entre otras tareas (Choque Canqui 2003, 144). La construcción duró treinta años y contó con el trabajo de los comunarios de los doce ayllus.

[615] Éstos fueron para dar constancia de las obras al Obispo de Arequipa Pedro Josef Chávez de la Rosa.

[616] Cordel delgado de cáñamo (RAE).

[617] Que "quedan algo usadas en mi poder para el servicio de la iglesia." *Lampa*: azada, en aimara (RAE).

[618] AOO, LFA, f.12. El libro de fábrica de Andamarca inicia con la gestión de Valenzuela, a finales de 1779.

[619] AOO, LFA, fs. 17-18.

[620] AOO, LFA, f. 34.

[621] Para esta obra también se le pagaron raciones a los maestros (seis pesos y dos reales), "una llama para los Peones en dos pesos", "un peso al calero para cal" y cuatro quintales de coca para hacer la cal (dos pesos).

la fábrica de Rosapata, el mismo año; cinco pesos para el repajo de Chullunquiani, en 1836, cuatro pesos por el de Antapata y otros cuatro por el "repajo de las bóvedas" de Copacabana, en 1837.[622]

En Andamarca, se registran también varias refacciones circunstanciales debidas a la caída de rayos y centellas: en 1792, un rayo arruinó el retablo mayor de la Vice-parroquia de Orinoca, para cuya refacción se invirtieron cuarenta y ocho pesos;[623] en 1823, una centella destrozó la torre de Santiago de Andamarca, la cual fue reparada inicialmente por un costo de 20 pesos, aunque doce años después se perfeccionó su restauración, empañetando la torre, poniendo un nuevo farol, cavando cimientos. Los caciques estuvieron a cargo de las obras, a quienes se les dio cal y yeso, dos cestos de coca a los caciques (presumiblemente para su distribución, a once pesos cada cesto) y cuatro pesos "para el pan de los operarios".[624] En la reciente restauración del Santuario de Copacabana de Andamarca, en 2005, un rayo afectó una de las cúpulas. La creencia local sostuvo que había sido porque una mujer arquitecta había realizado la restauración, por lo que el consiguiente arreglo lo llevó a cabo un hombre (Rúa 2013).

Las caídas de rayos son habituales en el altiplano, apreciable en los registros, como también en las representaciones simbólicas. Dos santos que se encuentran de forma ubicua en Carangas tienen entre sus ámbitos de acción la protección contra los rayos: Santiago y Santa Bárbara. A menudo se les encuentra como devociones pareadas, siendo los santos patrones de las dos iglesias de Curahuara de Carangas, así como también de la iglesia principal y una capilla en Belén (Arica) y en Andamarca. En el presbiterio de Santiago de Curahuara de Carangas hay una pintura de Santiago y a su lado una de la Inmaculada Concepción acompañada de santos, entre ellos Santa Bárbara. La protección contra los rayos del santo patrono es reforzada con la representación de la Virgen de la Nieva ("especial defensora de rayos y centellas", señala la cartela), así como también en el énfasis iconográfico de los rayos en el *Diluvio universal* (fig. 6.7). Estas representaciones son, por supuesto, más complejas que el mero amparo contra las tormentas, pero aquí cabe destacar este aspecto dentro de sus funciones. En los Altos de Arica, la preocupación giraba más en torno a los terremotos, que también presionaron a constantes refacciones y reconstrucciones de los templos, aunque los libros parroquiales registran también varias muertes por rayo en los anexos altiplánicos de Belén (Inostroza 2019, 254). Al centro del Juicio final de la iglesia de Parinacota, la figura del curaca trifronte es alcanzada por una serpiente que sale de la boca del Leviatán en forma de rayo, poniendo en relación simbólica al fenómeno meteorológico con el reptil y el santo patrón Santiago de la localidad (Ibídem) (ver figura 7.24).

En todos estos casos, se observa que los arreglos podían tardar bastante, lo que dependía no sólo de la disponibilidad de mano de obra, sino también de las negociaciones entre los párrocos y la comunidad representada por sus caciques. El párroco Damián Rojas describía, a mediados del siglo XIX, el daño causado por un rayo a la torre de San Juan de Corque, que quedó "desportillada por la cornisa del tercer cuerpo, con una rajadura que pasa hasta el interior de la pared."[625] Ya sabemos que su reparación fue motivo de conflicto entre el cura y las autoridades locales, que querían nombrar a un ecónomo propio. A finales del mismo siglo, el arco toral de Santiago de Curahuara de Carangas se desplomó "causando la muerte de dos pobres indios, en momentos de la celebración del Santo Sacrificio de la Misa".[626] El cura informó entonces sobre el estado del templo: "muy decente y hermoso debe haber sido en épocas lejanas, en el día está en completa ruina, esperándose un desplome casi seguro en la próxima estación de lluvias (…). Reparación, ninguna se puede hacer; más conveniente sería aprovechar del maderamen y vigas, antes que perderlas; trasportando los objetos sagrados a un lugar seguro. Para el efecto, Ilustrísimo Señor, consultaré la voluntad de los comunarios de esta parroquia, disposición de sus vecinos y sobre todo el superior permiso de V.S. Ilustrísima."[627] Dos décadas después la iglesia seguía en mal estado. Los caciques negociaron con el cura de entonces la contribución de limosnas y materiales para su arreglo, con la condición de que pudiesen nombrar a su propio

[622] AOO, LFA, fs. 38, 39-39v, 58-58v.
[623] AOO, LFA, f. 23v.
[624] AOO, LFA, fs. 52 y 58v. La suma de la recomposición de la torre fue de 54 pesos, entre 1824 y 1836.
[625] ABAS, AA, Fábricas, leg. 6, Corquemarca, f. 9v
[626] ABAS, AA, 37, Leg. 46. Parroquias Curahuara de Carangas. Carta de Eulogio Jemio, 5 de diciembre de 1889.
[627] ABAS, AA, 37, Leg. 46. Parroquias Curahuara de Carangas. Carta de Eulogio Jemio, 5 de diciembre de 1889.

ecónomo.[628] Esto muestra cierta desconfianza de las comunidades en el manejo de las finanzas parroquiales de los curas, como también el interés por situar la autoridad económica de su iglesia en la propia comunidad. Como se verá en el capítulo 10, este proceso fue anterior en los Altos de Arica, remontándose a finales del siglo XVIII, mientras que en Carangas se observa en las fuentes recién en el siglo XIX. Tras su acuerdo con la comunidad de Curahuara de Carangas, el párroco escribió al arzobispado: "La comunidad indigenal pide por mi órgano licencia para demolición del templo antiguo así como para la construcción del nuevo."[629] Esta solicitud muestra el interés de las autoridades indígenas por la modernización de su iglesia, lo cual no llegó a concretarse, permitiendo conservar hoy en día uno de los templos de mayor antigüedad y valor artístico de la zona.

Los trabajos de restauración de Santiago de Curahuara de Carangas, en 1984, demostraron que las prácticas tradicionales de repajo del templo, que consistían en sobreponer periódicamente paja brava con barro, estaban generando un sobrepeso en los muros que estaba afectando la estructura del edificio y las pinturas murales de su interior (Mardones Bravo, Rúa Landa y Windus 2021, 39).[630] Las obras de restauración corrigieron este problema y contribuyeron, además, a reanudar la organización tradicional en las labores de mantenimiento del espacio exterior de la iglesia: los cinco ayllus de la parcialidad de Urinsaya estuvieron a cargo del lado de la epístola (noroeste) y los cinco ayllus de Aransaya del lado del evangelio (sudeste) (fig. 6.8). Recordar al respecto la referencia arriba citada a Rigoberto Paredes, que especifica la distribución de los muros y del techo de Carabuco en secciones a cargo de cada ayllu (1968, 19), lo que también se observa en el ritual de repaje cada cuatro años en la iglesia de Marcapata (Provincia de Quispincanchi, Perú) (Sendón 2004, 59).[631]

Estas prácticas se encuentran en los registros históricos de Corque. Recuérdese la cita arriba reproducida del cura Damián Rojas, en 1845, que señalaba que de "cada ayllu o parcialidad viene el suficiente número de gente trayendo los materiales necesarios como son paja, palos." En 1762, el cura interino Joseph Dorado de Herrera dejó un rico registro de las labores del retejado de la iglesia. La labor se dividió entre las dos parcialidades: el maestro albañil de la parcialidad de Samancha trabajó desde el presbiterio hasta cerca del coro, y el de la parcialidad de Urabi, desde el presbiterio hasta la puerta del costado de la iglesia.[632] Es decir, ambas parcialidades participaron en la espacialidad simbólica del templo: la de Samancha a cargo del lado de la epístola (oeste), mientras que la de Urabi a cargo del lado del evangelio (este), aunque sólo hasta la mitad de la nave "por falta de materiales".[633] Ambos maestros recibieron remuneración según su trabajo: el albañil de Samancha 26 pesos por dos meses de trabajo, y el de Urabi, la mitad del dinero por un mes y la mitad de trabajo. A estos pagos se sumaron los gastos en herramientas[634] y en cinco fanegas de maíz y un costal de coca "para el trabajo de la gente".[635] Quien comisionó la obra ("por parecerme preciso proseguir con el retejo de la iglesia desde el presbiterio que sólo éste estaba retejado, y mirando por el mayor adorno de dicha iglesia y el peligro que amenazaba por estar muy cargada de tierra y paja") fue el cura interino Joseph Dorado de Herrera, que se hizo cargo de la doctrina durante un año, tras la muerte del párroco propietario. No hay registro de los trabajos de retejo del presbiterio, lo que se puede deber a la vejez o enfermedad del cura anterior, o bien a un trabajo colectivo y gratuito impulsado por la propia comunidad que no ingresó a los registros. Al año

[628] ABAS, AA, 37, Leg. 46. Parroquias Curahuara de Carangas. Carta de Fidel Rivera, 5 de abril de 1907.
[629] ABAS, AA, 37, Leg. 46. Parroquias Curahuara de Carangas. Carta de Fidel Rivera, 5 de abril de 1907.
[630] El techo había alcanzado un espesor de 1,50 metros.
[631] Conocido con el nombre de *wasichakuy*, las faenas que duran una semana. Los comuneros reúnen el *ichu*, o paja brava, para techar la iglesia. En el atrio se distribuyen mesas rituales por ayllus y santos patrones, reproduciendo el modelo de distribución espacial del pueblo (Sendón 2004, 59). El techado lo realizan los hombres, dividiendo las secciones del edificio entre los ayllus. Las mujeres no tienen permitido acceder al espacio sagrado hasta el tercer día, pero colaboran desde afuera del recinto, trenzando las sogas y mezclando el *ichu* nuevo con el antiguo (Ibid., 62).
[632] AOO, LFC1, f. 94. Dinámicas de partición simbólica del espacio sagrado son recurrentes en la literatura etnográfica. Por ejemplo, las hojas de la puerta principal y las aguas del techo de la iglesia de San Miguel de Aullagas están a cargo de los ayllus *Warqhata* de Macha y *Sullk'ata* de Pocoata, quienes "traían periódicamente paja para su mantenimiento" (Nicolas 2015, 88). Ambos ayllus se enfrentan anualmente en la ceremonia ritual del *tinku* que realizan en la plaza frente a la iglesia.
[633] AOO, LFC1, f. 94v.
[634] Ocho pesos por dos azadones. Se usaron también dos otros azadones y dos barretas, que pertenecían ya a la iglesia y estaban bajo el cuidado de los sacristanes (AOO, LFC1, f. 94v).
[635] Por un costo de 42 reales, es decir, poco más de 5 pesos (AOO, LFC1, f. 94v).

siguiente, justo antes de la temporada de lluvia, se terminó el retejado. No se especifica si fue la parcialidad de Urabi la que lo llevó a cabo, hecho que puede responder a las formas específicas en que cada cura se relacionaba con la comunidad o en que realizaba sus registros. El nuevo cura propietario, Carlos Montoya y Sanabria, registró escuetamente el gasto de 17 pesos en chicha para "los indios que trabajaron", más algunos reales dados a las "indias que ayudaron".[636] El hecho de que un cura haya remunerado a los trabajadores locales con maíz y coca y el otro con chicha, puede atribuirse a las distintas etapas de la obra, privilegiándose la chicha para la finalización del trabajo, coincidiendo también con las grandes festividades de noviembre y diciembre (Finados, Santa Bárbara y Concepción). Destaca la breve mención a la labor de las mujeres, que pueden haber participado siguiendo patrones de complementariedad andinos, según se observa en prácticas contemporáneas (Sendón 2004).

6.3. Figuras del capítulo 6



Fig. 6.1. *La Virgen traza la planta de la Capilla de Monte Alberna, en compañía de san Juan Bautista y san Juan Evangelista.*
Anónimo cuzqueño, s. XVII. Museo Colonial de San Francisco, Chile.



Fig. 6.2. Iglesia de San Juan de Corque, parte de atrás y campanario, vista desde el cerro.

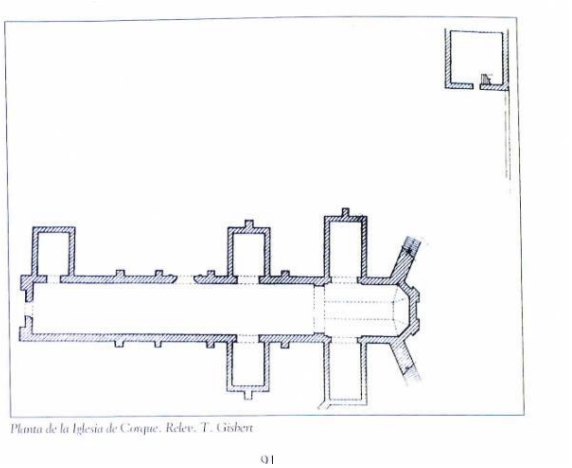


Fig. 6.3. Planta de la iglesia de San Juan de Corque (De Mesa y Gisbert 1997, 91).

[636] AOO, LFC1, f. 96v.



Fig. 6.4. Portadas de ladrillo de San Juan de Corque, s. XVI. Puertas de cedro, entre 1728-1735
a) Puerta lateral y principal. b) Puerta secundaria a los pies del templo.



Fig. 6.5. Portada Santiago de Andamarca, c. 1723.



Fig. 6.6. Portada Santiago de Belén, s. XVIII.



Fig. 6.7. Imágenes vinculadas con los rayos en la pintura mural de Santiago de Curahuara de Carangas, c. 1777. a) Virgen Soterrana de la Nieva, b) Santiago Matamoros, c) Diluvio universal.

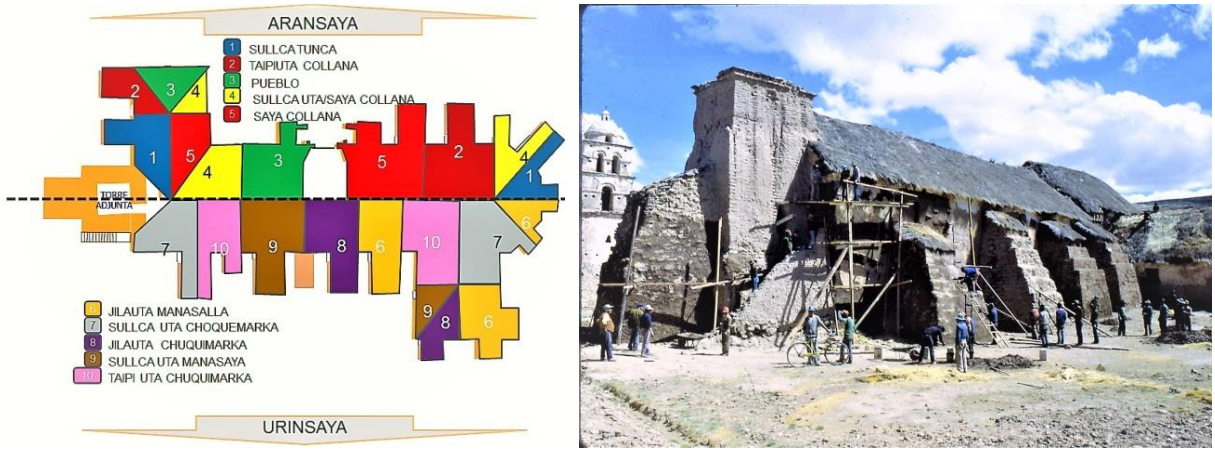


Fig. 6.8. Plano de Santiago de Curahuara de Carangas: distribución del espacio eclesial entre parcialidades y ayllus en la restauración de 1984. A la derecha, fotografía de las obras de restauración: Ambas imágenes son cortesía de Carlos Rúa Landa.

7. El templo exterior e interior: expansión y representación del espacio sagrado

7.1. Expansión del espacio sagrado

La división simbólica del espacio sagrado entre las parcialidades de Corque, hallada en las fuentes, se repite en su distribución urbana. La iglesia de San Juan constituye el centro común que divide geográficamente al pueblo: desde la plaza hacia el norte, se ubican los ayllus de Samancha (Aransaya), mientras que hacia el sur, los de Urabi (Urinsaya) (fig. 7.1).[637] Los dos calvarios del pueblo remarcan la división territorial de las parcialidades (fig. 7.2), esquema que se reproduce también en el cementerio, como microcosmos del espacio poblado: el centro en común sigue una línea desde la iglesia y la plaza, pasando por la Capilla de Santiago, hoy en ruinas, hasta el camposanto, cuyas tumbas también se distribuyen entre la zona de Samancha y la de Urabi (fig. 7.3). Ambas parcialidades constituían unidades poblacionales distintas en tiempos prehispánicos, según se aprecia en las cédulas de encomienda (Medinacelli 2010, 125-127), conservando cada una su propio cacique a lo largo del periodo hispano. A semejanza de otros pueblos de reducción, en Corque se fusionaron dos comunidades étnicas diferenciadas en un proceso que conllevó la creación de una nueva identidad colonial.[638] Si bien la etimología de *collque* asocia al pueblo con "plata",[639] la última acepción dada por Bertonio sugiere también otra perspectiva: "*Collque*: Señal que queda después de sanada la llaga." (1612, II, 51). Esta connotación del término no es la comúnmente aceptada, pero resulta reminiscente de las tensiones que deben haber formado parte del proceso de unificación de estos dos grupos. En el siglo XVIII perduraban algunas tensiones, como se observa en los numerosos litigios por tierras entre ambas parcialidades.[640]

El caso de Corque presenta con claridad la convergencia del modelo hispano de reducciones con las estructuras sociales andinas, a partir del espacio definido como sagrado por la evangelización. Basándose en modelos de la devoción popular peninsular, la iglesia católica tuvo claro desde su llegada a América que debía adaptarse a ciertas formas de la religiosidad local. Lo sagrado no podía limitarse al espacio clausurado con llave del recinto parroquial, sino que extendía su sacralidad a las inmediaciones amuralladas de los atrios y cementerios, con campanarios y capillas posas, capillas abiertas, capillas absidales y/o de la misericordia, alcanzando los cerros venerados desde tiempos prehispánicos con capillas perimetrales o periféricas, calvarios y cruces que buscaron cristianizar el paisaje.[641] Gutiérrez et. al señalan que "la sacralización del medio urbano exigía la proyección del centro sagrado del templo hacia el exterior" abarcando "un complejo de acciones externas propias del culto de los muertos, de la liturgia procesional o de la participación de la comunidad" (1978, 71). Es decir, la expansión arquitectónica y urbanística se consolidaba en la performatividad ritual y las prácticas sociales.

Los conjuntos de atrios amurallados con capillas posas constituyen una forma arquitectónica destacada en el altiplano por su gran difusión y versatilidad de funciones, configurando una

---

[637] La parcialidad de Samancha registraba seis ayllus tanto a finales del s. XVII como a principios del s. XIX. La de Urabi registraba ocho ayllus en la numeración del Virrey de La Palata (1685) y nueve en la del Subdelegado Garrón (1804). El anexo de Coro, pueblo de Urus, se dividía en parcialidades homónimas.

[638] Vincent Nicolas observa este proceso en el caso de Tinguipaya, Provincia de Potosí. Señala al respecto que "más allá de sus intenciones declaradas, la política de reducción tuvo efectos de muy largo plazo en las sociedades andinas. El principal de ellos fue la construcción de nuevas identidades colectivas en torno a los pueblos de reducción. Tinguipaya constituye quizás el caso más claro de etnogénesis por el hecho que se congregó en un solo pueblo a dos grupos claramente distintos hasta entonces, los cuales forjaron una identidad común sobre la base de su encuentro (*Tinki-paya* o *Tinku-paya*: encuentro de dos) pero está lejos de ser un caso aislado; en cada región, los pueblos originarios respondieron de manera creativa a la imposición de un nuevo modelo territorial: en algunos casos, se puede hablar de etnogénesis; en otros, se debe hablar de procesos de resistencia y adaptación." (2015, 41). Indica también que la plaza de Tinguipaya era el "mojón primordial" que separaba ambas parcialidades (2015, 56).

[639] Ver capítulo 6, nota al pie n° 10.

[640] Varios fragmentos de estas causas judiciales se conservan en el Archivo Histórico Judicial de Corque, algunas de las cuales analizo en el capítulo 3.

[641] "A lo largo del siglo XVII, la cruz se instaló como un signo inequívoco de la conquista espiritual y material española que sufrió continuos avances y retrocesos en la construcción de un paisaje cristianizado, es decir que su presencia fue inestable. (…) la cruz constituyó un elemento de alto impacto visual en el paisaje que funcionó como bisagra móvil y dinámica entre territorio cristiano y pagano." (Lanza y López 2019, 212).

"prolongación del espacio interior de la iglesia y, por lo tanto, también lugar de liturgia, de práctica religiosa y de catequesis." (Windus 2016, 25). Los atrios son un terreno alrededor de la iglesia circundado por una muralla y las posas pequeñas construcciones techadas en sus esquinas. Muchas veces una quinta capilla, frente a la puerta del templo o al centro del atrio, se usaba para velar a los difuntos, que eran enterrados en una parte del atrio que fungía de campo santo. Esta estructura completa se encuentra especialmente conservada en el actual Departamento de Oruro, con ejemplares que van desde el siglo XVI hasta el siglo XX (Mesa y Gisbert 2002, 98). Una amplia mayoría de las iglesias y capillas de Carangas aquí investigadas aún conservan su atrio y más de un tercio de ellas, también sus capillas posas. En los Altos de Arica, dos iglesias conservan el conjunto completo del atrio amurallado, capillas posas, capilla miserere, campanario exento y calvarios en los cerros: San Andrés de Pachama y Natividad de Parinacota (Pereira 2019, 541). Varias iglesias cuyo atrio no se encuentra amurallado en la actualidad, parecen haberlo estado hasta bien entrado el siglo XX, como las de Belén, Socoroma y Codpa (Ibid., 426, 509-510). En Carangas, algunos de los conjuntos eclesiásticos conservan también sus capillas de la misericordia, aunque la mayoría tiene en su lugar más bien un monumento o una versión de capilla miserere a menor escala (referidos también como "templetes", "calvarios" o "altares"). Independientemente de sus formas específicas, estas construcciones cumplen funciones rituales esenciales a la religiosidad andina actual, siendo el escenario de sacrificios animales (*wilancha*), mesas rituales y challas en ofrenda a la *Pachamama* y otras divinidades (Ibid., 228). El espacio sagrado se proyecta también fuera del atrio, tanto hacia el espacio urbanizado, como hacia los cerros, en construcciones llamadas capillas perimetrales, periféricas o calvarios.

Los atrios cumplieron en un principio el propósito de catequizar al aire libre a grandes cantidades de personas, alineándose a la vez con una religiosidad indígena que tendía "a hacer indivisible el plano de lo sacro de lo secular" (Gutiérrez et. al 1978, 71).[642] Los usos rituales que se le asignaron más allá del adoctrinamiento, y su funcionamiento como panteones hasta principios del siglo XIX, hicieron de los atrios un espacio de transición entre el templo "como centro vital de lo sagrado" y la urbe, unificando "el mundo de los vivos (pueblo) y el de los muertos (atrio) en su proyección a la casa de Dios (templo)." (Ibid., 75; Gutiérrez 2019, 19). Para Gisbert y Mesa, los atrios fueron "una concesión a las tradiciones indígenas"(1997, 156), destacando que con el tiempo se fue transformando su uso desde el atrio doctrinal a uno más bien penitencial, en el que sus capillas posas rememoraban la pasión de Cristo durante las procesiones (1997, 162).[643] Un inventario de 1749 de San Agustín de Toledo, describe que había doce pinturas de "la Pasión del Señor con marcos dorados que están en las capillas del cementerio", "una vía sacra de colores que está en los ángulos del cementerio" y "en la capilla de la Misericordia están patentes sus adornos de pinturas, láminas y dorados."[644] La descripción es excepcional y no es seguro que otros atrios/panteones hayan contado con ornamentación tan elaborada (dada su exposición al aire libre), pero permite apreciar con claridad la función penitencial de este espacio arquitectónico. Las procesiones por los atrios se realizaban para las grandes fiestas religiosas (Corpus Christi, Domingo de Resurrección y fiestas patronales), para las visitas eclesiásticas,[645] y en los funerales de quienes las solicitaban. Las procesiones se detenían en cada capilla posa, que eran por lo general cuatro.[646] En cada una se apoyaba el anda con la custodia o la imagen sagrada y se brindaba "un tiempo de oraciones, música, cánticos y sahumerios a la sagrada imagen, para en breve

[642] Gutiérrez et. al registran varias citas al respecto, de las cuales reproduzco una nota de unos doctrineros de 1614: "damos enseñanza y doctrina a los indios en unas capillas guarecidas de los vientos y humedades, en los atrios de las parroquias e iglesias grandes, en donde se celebra el culto con toda decencia y protegidos de las inclemencias." (1978, 72). La cita es de Jorge Bernales Ballesteros, "Capillas abiertas de las parroquias andinas del Perú en los siglos XVI-XVII", *Arte y arqueología* Nro. 2-4, La Paz, 1975.

[643] Los autores señalan la influencia de la arquitectura de Jerusalén, caracterizada por profusión de capillas, además de prácticas procesionales y del Vía Crucis, según difundió el popular libro de Antonio del Castillo, *El devoto peregrino y viaje a Tierra Santa*, impreso en Madrid en 1654 (Mesa y Gisbert 1997, 162).

[644] AOO, LFT, fs. 12 y 24v.

[645] Brochhagen señala que la procesión de difuntos o de las ánimas, que contemplaba al atrio/cementerio en la supervisión del espacio religioso durante las visitas eclesiásticas, no estaba en las normativas de la iglesia. Se realizaba de todos modos de forma constante, sacralizando con el rito el espacio exterior, integrándolo "en la representación espacial del orden católico-colonial." (Brochhagen 2017, 176).

[646] Con excepciones, como Santiago de Curahuara de Carangas que sólo tenía dos, según las fuentes.

continuar con el recorrido acompañados por música y cantos." (Negro 2019, 102). En los entierros, los indígenas podían pedir hasta un máximo de tres capillas posas, como parte de un servicio adicional que pagaban a dos pesos la primera posa y a uno cada posa adicional (Argandoña 1771, 48). En estricto rigor, su inclusión en los entierros era voluntaria, y debía ser expresado así por el difunto, por medio de testamento o de testigos. Los entierros de niños nunca llevaban procesión con posas.

En las capillas posas también se debía dictar la doctrina, a diario para los niños y dos veces por semana a los adultos. Los atrios cumplían también otras funciones sacramentales, como la ceremonia de casamiento, que se llevaba a cabo frente a la puerta principal de las iglesias, para luego ingresar al templo, adonde se realizaba el rito de la velación (Negro 2019, 101-2). Negro señala que rituales como este, o los velorios en las capillas misereres, buscaban controlar prácticas idolátricas o indígenas, tales como el culto a los ancestros o la convivencia extramarital (2019). Windus destaca la relevancia de la topografía andina como escenario de los rituales en los atrios, pues los hitos sagrados ejercían su influjo en la gente que los veneraba (2016, 25). Las implicancias locales que tenían los rituales son señaladas también por Guzmán et al., quienes describen el sacramento bautismal según el *Ritual Romano*: la ceremonia comenzaba en el atrio, frente a la puerta del templo, donde se reunían los participantes e intercambiaban un diálogo ritual antes de ingresar a la iglesia y al baptisterio. El portal de la iglesia, que en su análisis remite específicamente al de Santiago de Curahuara de Carangas con su pintura fitomórfica (fig. 7.4), se vinculaba con los arcos de flores efímeros usados en contextos rituales andinos (Guzmán et al. 2019, 87). Estos arcos ornamentales siguen vigentes en la actualidad y contribuyen con la expansión del espacio sagrado hacia las plazas durante las fiestas civiles y religiosas, aunque suelen adornarse con platería, textiles y otros objetos simbólicos, como instrumentos musicales, verduras y animales (fig. 7.5).[647] En algunos casos, este esquema festivo se construyó con materiales sólidos, erigiéndose capillas posas tanto en el espacio atrial, como en las esquinas de la plaza (Negro 2019, 102). Conjuntos así, con ocho capillas posas, se conservan en Callapa (Provincia de Pacajes), doctrina colindante con la de Curahuara de Carangas, y en Chipaya, anexo de Huachacalla. La iglesia de la Natividad de Parinacota no tiene capillas posas dentro del atrio, pero conserva cuatro capillas posas externas, "ubicadas en las esquinas de la trama urbana que rodea a la iglesia" (Pereira 2019, 226). En Corque no hay capillas posas en la actualidad, pero sabemos que en 1737 Zárate y Valdés mandó a hacer capillas para la plaza: "en cada esquina cuatro arcos cárcel y cabildo para el adorno del pueblo", por noventa pesos.[648] Aunque éstas no se conservan, no parecen haber sido construcciones festivas efímeras, dado el alto gasto y su falta de asociación con alguna fiesta. El registro no es del todo claro, pero la intención del cura de "adornar el pueblo" y la referencia a la cárcel y el cabildo, situados probablemente en las otras esquinas de la plaza, establece el vínculo de la arquitectura eclesiástica con el proyecto civilizador hispano.

Prácticas funerarias en los atrios

Dentro del espacio atrial, destacan la capilla de la misericordia (o miserere), el panteón y los campanarios. Una descripción muy clara de un atrio, de 1799, se encuentra en la relación de méritos del cura Alberto Illanes Caamaño, de la parroquia de Chulchucani (Provincia de Potosí). Dice tener la iglesia "asegurada para su permanencia con estribos de cal y piedra, como asimismo cinco Capillas, las cuatro que sirven para las Procesiones, y la otra de la Misericordia, para poner en ella los cadáveres de los que mueren, bien enmaderadas, y con techumbre de Tejas, y el cimiento de cal y ladrillo, que la hermoseaba".[649] Estas capillas parecen haber sido inicialmente un recurso con el cual controlar las prácticas fúnebres de los indígenas (Negro 2019, 100). En ellas se velaba al difunto amortajado durante un día, práctica que sigue vigente en el siglo XX, colocando al difunto sobre una mesa al pie de la capilla (Monast 1972, 36). Las honras fúnebres podían ser en la misma capilla o dentro de la iglesia, según el

[647] Pereira indica que en Putre y Codpa se conserva la tradición de construir capillas efímeras en la plaza para semana santa y las fiestas marianas (2019, 283 y 512).

[648] LFC1, f. 79v.

[649] AGI, LIMA 1570, *Consultas de materias y providencias eclesiásticas*, pliego suelto. La misma cita se encuentra en Mesa y Gisbert, remitiendo a un documento en AGI, CHARCAS, Leg. 736 (1997, 158).

lugar a ser enterrado y el monto pagado al cura en obvenciones.[650] El cadáver era enterrado, ya sea dentro de la iglesia o en el panteón (atrio), que también quedaba cerrado con llave. Así, todo el ritual fúnebre se realizaba a la luz pública, bajo el control de las autoridades eclesiásticas, buscando evitar el desentierro de cadáveres que fue una práctica habitual durante el primer siglo de dominio español y uno de los mayores obstáculos a la evangelización.[651] El Arancel eclesiástico del Cuzco, de 1782, señala:

> *En consideración, que los cadáveres conducidos a las parroquias, de los pueblos, y estancias; mayormente por parte de noche, entre tanto se hace hora proporcionada para sepultarlos, son visiblemente expuestos a un destrozo y carnicería, de cerdos y perros, como no pocas veces lo ha mostrado la experiencia: para precaver este inconveniente, en donde no haya Capilla con título de Misericordia, o Caridad, deberán los respectivos curas, sin pérdida de tiempo, construir cada cual la tal Capilla, situándola en un canto o esquina del cementerio de su iglesia, en tal forma que sea cómoda, y a propósito, para la seguridad y custodia de los expresados cadáveres.* (Moscoso 1782, 33-34)

En la zona de estudio, las capillas de misericordia son escasas, siendo las de Copacabana de Andamarca[652] y Rosapata de Andamarca más bien una excepción. Frente a esta pequeña capilla, se encuentra un templete de piedra y adobe con cúpula y remate en forma de ave, mientras que por la parte de atrás del templo se conserva una capilla de la misericordia de elaborada confección, ambas construcciones fuera del espacio atrial (fig. 7.6). Es más habitual en la zona encontrarse con una versión reducida de estas capillas, como los templetes de Parinacota, en cuyo interior se conserva una cruz de alabastro (Pereira 2019, 222) y Belén de Huachacalla, con una cruz de madera (fig. 7.7). Templos que tal vez tuvieron capilla de misericordia, hoy tienen un altar que marca el lugar, como lo hacen las cruces atriales en los conjuntos eclesiásticos de Nueva España. Santiago de Curahuara de Carangas, una de las iglesias más antiguas estudiadas, parece no haber tenido capilla miserere: una referencia documental de 1856 constata que tenía un "panteón proporcionado y adecuado a su población, con sus dos capillas a los extremos: la una que sirve para celebrar el santo sacrificio de la misa y la otra para depositar los cuerpos."[653] No se conservan dichas capillas en la actualidad. La iglesia de Sajama, del siglo XVIII, tampoco tiene capillas posas, aunque sí templete de la misericordia (fig. 7.8), mientras que varias de las capillas decimonónicas conservan el conjunto completo de atrio con capillas posas, como Rosapata de Carangas y la Virgen de los Remedios de Lagunas (fig. 7.9). Se constata, así, que este modelo arquitectónico, más que representar la antigüedad de las construcciones, como se suele plantear, fue tomando fuerza con el tiempo, consolidándose como estructura local de la arquitectura eclesiástica más bien en los siglos XVIII y XIX.

Como señalé, una de las funciones primordiales de los atrios era justamente servir de cementerio, ya desde los primeros ejemplares arquitectónicos del virreinato (Gutierrez et. al 1978, 144).[654] Para que las iglesias pudiesen constituirse como anexos oficiales de sus doctrinas era requisito que tuviesen panteón (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012, 680), aunque a muchas capillas se les otorgó licencia para operar antes de tener concluidas su torre y cementerio.[655] Durante las visitas eclesiásticas, el estado material del cementerio era motivo de indagación (Brochhagen 2017, 44), como también su uso adecuado para las procesiones y la doctrina, o inadecuado para prácticas "profanas" o

[650] La inclusión voluntaria de otros elementos rituales, como cruz alta o cruz baja, ceremonia cantada o rezada, capillas posas, vestimentas ceremoniales específicas, podían aumentar más los costos. Profundizo en este tema en el capítulo 5, poniendo en cuestionamiento su carácter voluntario.

[651] Los testimonios son múltiples. Polo de Ondegardo dice: "es cosa común entre indios desenterrar secretamente los difuntos de las iglesias, o cementerios, para enterrarlos en las huacas, o cerros, o pampas, o en sepulturas antiguas, o en su casa, o en las del mismo difunto, para dalles de comer y beber en sus tiempos y entonces beben ellos, y bailan y cantan juntando sus deudos y allegados para esto." (1916[1567], 194). Bartolomé Álvarez, refiriéndose justamente a la zona de estudio, dice que "cada vez que pueden, sacan de las iglesias y cementerios a los muertos, principalmente a los curacas" (1998[1588], 114).

[652] Ver figura 7.10.

[653] ABAS, AA, Leg. 37 Parroquias, Carpeta 46. *Informe estadístico…*, 22 de octubre de 1856.

[654] Mesa y Gisbert dicen que para el siglo XVII atrio y cementerio eran sinónimos (1997, 158).

[655] Ver capítulo 4.1.

"deshonestas", como comidas, danzas o juegos (Ibid., 51 y 145). Bartolomé Álvarez atestiguaba en 1588 que los indígenas enterraban huacas "en el pie de la cruz que ponen en la plaza, o en el cementerio junto a la iglesia (…) para mocharla antes que entren en la iglesia, cuando se juntan a la doctrina" (1998[1588], 81). Para el siglo XVIII, se observa mayor preocupación eclesiástica por los mercados que se instalaban en los atrios, como la prohibición de venta de comida en los cementerios especificada en las regulaciones del Sínodo de La Paz (Rodríguez Delgado 1739, 115). Éstas señalan que como todo lugar destinado al culto, los atrios y cementerios exigían veneración y reverencia. En las celebraciones actuales de Todos Santos en Corque, la venta de comida y bebestibles está delimitada al espacio exterior del cementerio. Las autoridades de turno también tienen prohibido ingresar al campo santo durante su posesión del cargo, para no atraer malas energías a las comunidades que representan.

Los registros documentales acerca del espacio exterior de las iglesias con escasos, pero algunas fuentes ofrecen datos valiosos sobre los atrios y cementerios de las iglesias andinas. En 1760 el cura interino Agustín de Quevedo Ruidías hizo inventarios de las iglesias en los asientos mineros de Carangas (Huachacalla). Sólo en la iglesia principal, del Asiento del Espíritu Santo de Carangas, registró un panteón: "Un tercio de dicha iglesia de puerta a puerta tiene cementerio de piedra y adobe sin blanquear, dentro del cual se halla una torre pequeña de adobes y corta latitud."[656] Un plano de la iglesia de San Juan de Cochas, al norte de Lima, es extraordinariamente claro en consignar los distintos espacios fúnebres del templo.[657] Un espacio rotulado "cementerio" se ubica frente a las puertas del templo, amurallado y con un portal de acceso. Es decir, cumple el rol del atrio y no parece consignar una función funeraria. Detrás de la iglesia, entre las huertas del templo, se encuentran otros dos espacios amurallados, rotulados "campo santo" y "osario" [*hozario*], con dos pequeñas calaveras que identifican con claridad su función. El diccionario de Autoridades define *cimenterio* como "Lugar sagrado, que hay en todas las Parrochias, y otros Templos, fuera de las puertas de la Iglesia, en que se enterraban antiguamente todos los Fieles; pero hoy solo se entierran en él los pobres de limosna, y los que por su devoción, y humildad eligen esta sepultura." Como segunda acepción, señala: "Por extensión se suele llamar así el lugar, o sitio donde hay, o ha habido muchos cadáveres." (*Aut*. 1729).

En la mayoría de las iglesias de los Altos de Arica, el cementerio era equivalente al atrio y rodeaba el templo (muchos con sus muros actualmente derribados, como señala Pereira 2019). En su visita de 1793, el intendente de Arequipa registró que tanto la iglesia de Codpa como las de sus siete anexos, tenían un cementerio que "rodea", "circula" o "abraza" el templo (Barriga 1948, 100-103). Únicamente una capilla en el mismo pueblo de Codpa, dedicada a Santa Rosa de Santa María, no contaba con panteón (Ibid., 100). Se deduce de ello que, o bien no tenía muro atrial, o bien el cementerio en uso era sólo el de la iglesia de San Martín. En un inventario de Belén de 1850,[658] el cura Juan Manuel Montesinos registró que tanto la iglesia principal de Santiago, como las capillas del Milagro[659] y de Santa Bárbara,[660] contaban con un "cementerio que circunda la iglesia", con una puerta desde aquel a sus respectivas sacristías. Ya para entonces Belén contaba con un cementerio independiente de las iglesias, por lo que se puede deducir que el término "cementerio" es usado aquí como sinónimo de "atrio", sin consignar una función funeraria.

Un inventario Andamarca, de 1842, brinda detalles sobre el espacio exterior de sus siete iglesias.[661] En cuatro casos especifica que el cementerio "circula" la iglesia, mientras que en seis casos

[656] ABAS, Inventario, 1760, f. 3. Las iglesias del Asiento de Todos Santos y de San Juan de la Ribera con un campanario con dos campanitas pequeñas y la iglesia de la Santísima Trinidad de Negrillos sólo con una campana mediana (ABAS, Inventario, 1760, fs. 5v, 7 y 8v). Si es que estas otras iglesias estuvieron rodeadas por atrios, no deben haber sido de materiales macizos considerados por el cura dignos de su registro.

[657] Ver la imagen en Pereira (2019, 178), figura n° 15.

[658] AAA, Arica – Belén, *Inventario de Belén*, 15 de enero de 1850. Transcrito por Sanfuentes y Ossa 2013.

[659] Iglesia de Nuestra Señora de Belén, o de la Candelaria, que actualmente funciona como un museo de piezas religiosas instalado por la Fundación Altiplano.

[660] Actualmente en ruinas (Sanfuentes y Ossa 2013, 284), al parecer tras haber sido tapiada por su profanación durante la gran rebelión indígena de 1780-81 (Inostroza Ponce 2018, 48-49).

[661] AOO, LFA, Inventario concluido en Santiago de Andamarca, 25 de julio de 1842, fs. 64-70. Las iglesias inventariadas son las de Santiago de Andamarca, Orinoca, Belén, Copacabana, Rosaspata, Antapata y Chullunquiani, sin referencia a la Capilla de Santa Bárbara que se encontraba en la cabecera.

éste tiene "cuatro capillitas en las esquinas".[662] Las descripciones especifican si los cementerios estaban "bien aseados", "decentes" y bien o mal revocados. Del cementerio del Santuario de Copacabana de Andamarca dice que está "bien aseado con sus cuatro capillitas", pero no menciona que rodea a la iglesia, por lo que es fácil identificarlo con el atrio doble que ha sido descrito como una gran plaza procesional (De Mesa y Gisbert 2002, 111) (fig. 7.10). Sus muros de piedra, de casi un metro ochenta de altura, tienen elaborados remates decorativos, nichos y ventanas, dos arcos decorados que comunican ambos espacios, y otros seis vanos que abren el espacio religioso hacia el exterior: tres por los lados del atrio y otros tres por el del panteón. Construido en los primeros años del siglo XIX, el cura descargó tan solo seis pesos y seis reales de fábrica en coca para su construcción,[663] lo que evidencia que estuvo a cargo de la comunidad. Las piedras deben haber sido llevadas desde canteras locales. Ni los registros de su edificación, ni el inventario de 1842 mencionan su hermosa capilla de la misericordia de piedra y adobe con cúpula y remates, al centro del panteón. El uso procesional del cementerio del Santuario de Copacabana de Andamarca está atestiguado, de todos modos, por su relación con el conjunto eclesiástico completo: sus cuatro capillas posas (todas con cúpulas bien conservadas), sus capillas perimetrales frente a dos de los accesos del atrio, la capilla del calvario en el cerro frente al templo y las otras capillas más distantes que conforman el recorrido ritual con el que cada 25 de enero se celebra allí a la Virgen de Copacabana. El tamaño de su "plaza procesional", como también del propio templo, que excede con creces las proporciones de otras iglesias de la zona, sugieren que en su origen el santuario puede haber convocado a muchos feligreses para la fiesta anual. Actualmente, la fiesta congrega a un grupo reducido, constituido principalmente por las familias locales.[664]

Si para el siglo XVI el muro atrial podía obstaculizar el desentierro de cadáveres, para el XVIII parece haber una creciente preocupación por los robos puesto que los cementerios eran la entrada al recinto eclesial. Para la refacción del cementerio de San Agustín de Toledo se incluyó "un farol grande de a media vara que he mandado poner en la Puerta de la Misericordia para que de luz al cementerio" y "cuatro chapas que mandé poner en las cuatro rejas del cementerio, por haber estado sin ellas y por ese motivo expuesta la Iglesia a padecer robo."[665] Los arreglos del cementerio incluyeron asimismo una chapa para la torre con su llave de madera, la compostura de las chapas de las tres capillas posas y el costo de cien adobes "para tapar una comunicación al cementerio", confirmando la preocupación del párroco por el ingreso de ladrones.[666] Destaca al respecto su interés en iluminar el espacio.

Las cercas y puertas para el resguardo de los campos santos fueron también una preocupación en la construcción de nuevos cementerios a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Estas iniciativas seguían la Real Ordenanza de Carlos III de que "se formen cementerios en los poblados y se prohíba en los templos enterramientos" (Gutiérrez et. al. 1978, 144). Esta ordenanza fue expedida en 1787, pero aplicada en América más bien hacia 1799 (Ibídem). La orden tardó especialmente en llegar a algunas parroquias rurales, como a los Altos de Arica donde arribó recién en 1813. Inostroza dice al respecto que el cura Mariano Pacheco fue adelantado para su época puesto que solicitó permisos para la construcción de cementerios en los poblados a su cargo en julio de 1805, señalando los "efectos funestos de 'la corrupción de los cadáveres' en las Iglesias" y de "la peste de la erisipela que transcendió del Obispado de la Paz" (Inostroza 2019, 258).[667] Tales medidas sanitarias, que cobran fuerza en el siglo XIX, buscaban trasladar los cementerios desde los centros urbanos hacia la periferia de los poblados. Si

[662] La excepción es San Francisco de Orinoca, para la cual se registra el cementerio que circula la iglesia, pero ninguna "capillita". Cabe señalar que las "cuatro capillitas en las esquinas" descritas para la iglesia de Santiago de Andamarca no se encuentran conservadas en la actualidad.

[663] AOO, LFA, Descargos 1805-1806, f. 39v.

[664] Carlos Rúa Landa, comunicación personal.

[665] AOO, LFT, f. 38v-39v. La refacción del cementerio de Toledo ofrece otros datos interesantes: registra que ocho indios trabajaron durante doce días "en calzar los cimientos de todos los ángulos del cementerio con cal y piedras", invirtiéndose en materiales y raciones 27 pesos con 6 y ½ reales. Otros cinco pesos se pagaron por las raciones y trabajo de quienes acarrearon "el yeso para el blanqueo de todo el cementerio, así interior como exterior." (AOO, LFT, fs. 38v-39). Los gastos y tiempos parecen semejantes a los del registro de Jofré en Andamarca, aunque se privilegió el material de piedras por sobre la confección de adobes.

[666] AOO, LFT, fs. 38v-39.

[667] Inostroza cita un documento parroquial del Archivo Nacional de Chile: PB Vol. V, f 157, 1805.

bien en 1856 el párroco de Curahuara de Carangas Manuel Mariano Alcocer informaba que "tiene la parroquia un panteón proporcionado y adecuado a su población", tres años después solicitaba una licencia y fondos para construir un nuevo cementerio porque "el panteón donde se sepultan los cadáveres de dicha parroquia es sumamente reducido y de poco ámbito, estando a más su situación muy inmediata a la población con peligro del contagio de sus habitantes".[668] En algunos lugares se continuaron usando los atrios para los entierros, en paralelo con los nuevos cementerios, como se observa en la iglesia decimonónica de la Virgen de los Remedios de Lagunas, anexo de Curahuara de Carangas. La capilla cuenta con todo el conjunto de cuatro capillas posas, capilla miserere, torre exenta y cementerio dentro del atrio, mientras que hacia las afueras del poblado se distribuyen capillas perimetrales y un pequeño cementerio más moderno (fig. 7.11).

Tabla 7.1. Gastos en el nuevo panteón de Andamarca, 1820-1834.

	Pedro José Funes Década de 1820	**Damián Jofré Ca. 1830-1834**
Raciones para los maestros	16 pesos, 6 reales	4 pesos
Coca y raciones para los trabajadores	30 pesos	
Adobes y cantarillas[669]	3 pesos, 4 reales	18 pesos
Puertas (cardones, clavos, chapa y mano de obra)	-	7 pesos, 4 reales
Total	50 pesos, 2 reales	29 pesos, 4 reales

Fuente: AOO, LFA, fs. 54-55.

El libro de fábrica de Andamarca ofrece información interesante sobre el nuevo panteón de la cabecera (Tabla 7.1). El cura Pedro José Funes gastó cincuenta pesos en su construcción, en la década de 1820, destinándose los gastos principalmente a la coca y raciones de maestros y trabajadores.[670] Al no recibir salario monetario, es posible suponer que los maestros albañiles eran también habitantes de la localidad. Diez años después, el cura Damián Jofré evaluó la obra de su antecesor diciendo que el panteón "no era más que un ridículo canchón de cerco de piedras que no levantaba media vara".[671] Entonces mandó a hacer uno nuevo por cerca de treinta pesos, esta vez con el gasto centrado en los materiales: en la confección de las puertas y de los adobes que mandó hacer "por mano de los caciques". Gastó en coca, chicha y raciones para los maestros, coca y raciones por diez días de trabajo, más una "comida que un día di a la comunidad".[672]

La comparación de ambos registros permite destacar una serie de aspectos. Primero, la considerable disminución en la compensación de los maestros y trabajadores, versus el aumento del gasto en materiales. Si bien la obra de Jofré fue ejecutada en tan solo diez días, lo que puede explicar la baja inversión en coca y raciones, el gasto en materiales fue significativamente mayor, destacándose la confección de adobes por sobre la piedra como materia prima. Segundo, la comida ofrecida por un día a la comunidad insinúa una celebración, la cual, junto con la chicha, puede haber marcado el último día de trabajo y/o la inauguración de la obra. Tercero, la participación de los caciques como intermediarios para la mano de obra en la confección de los adobes. Por último, la relevancia asignada, una vez más, a las puertas, marcando la preocupación por la seguridad de los bienes materiales, como también por la delimitación simbólica del terreno sagrado con chapa y llave. Un par de años después, la misma

[668] ABAS, AA, Leg. 37, 46, Curahuara de Carangas. *Carta de Manuel Mariano Alcócer*, 30 de noviembre, 1859.
[669] *Cantarillas* puede referir a pequeñas piedras desprendidas o cortados de las canteras (*Aut*, 1729).
[670] AOO, LFA, fs. 54-54v.
[671] La cita completa dice: "Habiéndome hecho cargo como cura de esta Doctrina de Andamarca del manejo económico de las rentas de la Iglesia, cuidado y refacción de ella, la he encontrado desmantelada absolutamente sin paramentos ni altares no habiendo más colaterales que un arpa, sillas de barro cubierta con trapos y sus santos acomodados en unos malos bujeros de la pared; sin panteón para dar en el según la ley sepulcro a los cadáveres, y aunque se hace cargo por el Dr. Funes de gastos hechos en construir panteón, este no era más que un ridículo canchón de cerco de piedras que no levantaba media vara como consta de certificado. Y no siendo sufrible ver en adelante tan fatal desaliño en la casa santa, apenas de escasísima su fábrica, he resuelto construir altares de estuco, el panteón, poner ventanas con vidrios y demás paramentos…" (AOO, LFA, f. 55).
[672] AOO, LFA, f. 55v.

preocupación por las puertas "para seguridad" motivaría la refacción del cementerio de Orinoca por el monto de veinte pesos.[673]

Los nuevos cementerios decimonónicos respondían al aumento demográfico de las localidades y a una mentalidad ilustrada que fue incorporada a la iglesia católica. Éstos conservaron, de todas maneras, dinámicas relacionadas tanto con las prácticas religiosas de la iglesia virreinal, como con la organización simbólica del territorio propiamente andina. Nuevas capillas fueron requeridas para los servicios fúnebres de estos panteones decimonónicos, muchas de las cuales se encuentran actualmente en ruinas, como la Capilla de Santiago en Corque que hace tan solo cuarenta años dejó de usarse, de la cual queda sólo la torre arruinada y el muro absidal.[674] Esta capilla, al igual que la iglesia principal, es territorio común a todos los ayllus, pero el cementerio está dividido por parcialidades, reproduciendo la organización territorial del pueblo. La descripción de Monast sobre los cementerios de Carangas muestra la confluencia de las creencias populares con los espacios construidos en el siglo XIX:

> *Cada pueblo de alguna consideración tiene un terreno, habitualmente cerrado, reservado a los muertos. Es un recinto exiguo, en relación con las necesidades de la localidad. Todos los espacios están ocupados, sin lugar disponible: los cadáveres se apretujan unos contra los otros y a veces están apilados. Y nuevos entierro siguen aumentando esta promiscuidad. ¿Por qué tanta mezquindad en una pampa de horizontes tan vastos? Porque precisamente tiene que ser así. Debe haber una multitud en el cementerio, pues un cadáver no puede quedarse solo. Si por ventura se lo enterrara en soledad, suplicaría al cielo y a otras almas que le procuren compañía… de entre los vivos. Igualmente, si el cementerio es demasiado grande, los cadáveres no harán más que tratar de llenar los espacios vacíos. Además, por esta misma razón resulta siempre peligroso circular en un cementerio de noche.* (Monast 1972, 36).

Campanarios y paisajes

Los campanarios eclesiásticos son la primera extensión arquitectónica del templo y lo visibilizan verticalmente en el paisaje. Pereira sintetiza la historia europea de este elemento arquitectónico:

> *Las primeras torres cristianas eran construcciones simples con función de centinela, y luego se asociaron a la campana. En el Románico la torre se convierte en elemento imprescindible del templo cristiano; en Italia se desarrolla el campanile, una torre separada de la iglesia. Con el surgimiento del estilo Gótico, las torres se hicieron más altas e incorporaron los capiteles.* (2019, 225)

En la zona de estudio, las iglesias tendieron a usar la estructura de torre exenta al templo, incluida dentro del atrio, como se observa especialmente en las parroquias de Belén y de Curahuara de Carangas (fig. 7.12). La iglesia de Santiago de Curahuara de Carangas tiene además una pequeña torre absidial adosada a los pies del templo.[675] En algunos casos, la torre se sitúa en una esquina del atrio y cumple las funciones de una capilla posa, como ocurre en el Santuario de Sabaya. En otros, conforma una estructura independiente al interior del atrio, como en Santiago de Andamarca. Estos dos campanarios sobresalen por su monumentalidad: el de Sabaya con cuatro enormes estribos de adobe que representan sus cuatro ayllus, y el de Andamarca, reconocido popularmente como la torre más alta del altiplano boliviano (fig. 7.13). Un inventario de 1798 la describe: "en el centro del cementerio una torre de cuatro rostros tres cuerpos y su media naranja toda ella de adobe con ocho campanas cuatro de ellas quebradas y dos sin badajos",[676] aunque la actual terminación en forma de pirámide de la torre,

[673] AOO, LFA, f. 58v.
[674] Otro ejemplo es la capilla junto al cementerio de Callapa. Al mencionarle algunos casos al historiador boliviano Pedro Querejazu, me dijo que muchas de ellas han sido víctimas de vandalismo en las últimas décadas, arruinadas por incendios provocados más que por el paso del tiempo.
[675] Ver figura 6.8.
[676] AOO, LFA, Inventario de 27 de enero de 1798, inserto con paginación propia, p. 7.

sugiere que en algún momento del siglo XIX se cambió esa "media naranja". La gran mayoría de las torres aquí estudiadas tienen terminación en cúpula, varias de ellas con linterna en la punta y balaustres ornamentales con los que se buscó embellecer la construcción. En un inventario de 1842, la misma torre de Andamarca es descrita como "bien revocada" por fuera "y por lo interior maltratada y rajada por algunas partes con cinco campanas, todas rajadas y otra imposibilitada."[677] Las otras torres de la doctrina inventariadas ese año no presentan un panorama muy optimista del estado general de los campanarios, situación atestiguada por las múltiples refacciones documentadas, en particular las debidas a la caída de rayos.[678]

En los siglos XVIII y XIX se tendió a construir torres adjuntas o adosadas al edificio eclesial, aunque muchas construcciones de esa época reprodujeron también el modelo de torre exenta. Un porcentaje menor de las iglesias estudiadas tienen sus campanarios adosados o incorporados al edificio pero su tipología es variable, con una o dos torres, de dos o tres cuerpos, con cuatro lados o de espadaña. Sólo dos ejemplares estudiados tienen torres con forma de espadaña: Santiago de Huachacalla con una sola y Belén de Huachacalla con dos.[679] La iglesia de Huchusuma tiene dos torres incorporadas curiosamente asimétricas, único caso encontrado con esta característica.[680]

Los campanarios visibilizaron la cristianización del paisaje andino y el repicar de las campanas conformó el sonido cotidiano del llamado a la doctrina. Su sonido fue incorporado a mitos locales, como las campanadas que anunciaban la llegada del curaca Martín Capurata a Sabaya (Medinacelli 2012, 167) o la campana de oro que en la ciudad encantada de Pumiri (cerca de Turco) transforma en piedra a quienes la escuchan sonar. En la ontología indígena, las campanas pueden estar malditas o encantadas, y se rocían con agua bendita o sangre de llama para aplacar su espíritu maligno, que en algunos lugares se vincula a una memoria de la violencia colonial reproducida en su repicar (Behoteguy Chávez y Álvarez Butrón 2023, 99). Saignes sostiene que los campanarios encarnaron el poder que antiguamente tenían las momias de los ancestros junto con las cimas de las montañas y los fardos de textiles sagrados pertenecientes a los mismos (1999, 118). Suelen ser comprendidos como *wak'as*, recibiendo el nombre de *turri mallku* (o *turi achachila*, o *torre mayku*) y constituyéndose como "un guardián, una fuerza protectora masculina", en contraste con la aglutinación simbólica de lo femenino en las plazas en las que se encuentran (*plasa t'alla*) (Van den Berg 1989, 151; Choque Canqui 2003, 146). Las prácticas rituales materializan el vínculo sexual entre ambos elementos arquitectónicos. En Sabaya, para carnaval, la torre es decorada con pan, frutas y serpentinas, que son luego lanzados por las autoridades de los ayllus desde arriba a la multitud que se reúne en la plaza. Rivière explicita esta práctica como un ritual de fecundación, que "tiene por objeto garantizar una buena cosecha en un momento decisivo del ciclo agrícola." (1982, 189). Para Platt, esta relación entre el campanario y la plaza "concentra la fertilidad cósmica, vital para el bienestar de toda la parroquia." (1996, 25).

Las torres cumplen a su vez con un rol fundamental en los Andes de poner en conexión el mundo de arriba (*janajpacha*) con el mundo de abajo (*ukhupacha*) y su visibilidad establece, en el paisaje altiplánico, un entramado de los elementos que forman la arquitectura religiosa: "se elevan sobre la iglesia parroquial y sus anexos, condensando en un símbolo central las múltiples cruces (*tata wilakrus*) dispersas en los calvarios que circundan cada pueblo." (Platt 1996, 24). Monast atestigua las ofrendas brindadas a los campanarios, considerados como "intercesor ante Dios": "la torre tiene así un alma, es un ser viviente que aparece como jefe ante la comunidad que la rodea." (1972, 92). Asimismo relata, con escepticismo ("¿será verdad?"), la leyenda común en la zona de haberse construido las torres sobre seres humanos, quienes eran enterrados borrachos antes de comenzar la edificación. Monast dice que "se pretende que las almas de las víctimas de ese modo sepultadas sostienen la torre por toda la eternidad", pero que en el presente la sangre de llamas sacrificadas habría sido suficiente (Ibídem). Indica que la torre de Curahuara de Carangas habría sido fundada sobre dos personas, mientras que la

[677] AOO, LFA, Inventario concluido en Santiago de Andamarca, 25 de julio de 1842, fs. 64-70.
[678] Ver el capítulo 6.2.
[679] Ver figura 7.7.
[680] Schauer sugiere que esta capilla, anexa de Curahuara de Carangas, fue construida en el siglo XVII (2013, 129), pero no aparece en los registros documentales hasta el siglo XIX.

de Corque sobre "cuatro seres humanos y una vaca" (Ibídem), relato que circula actualmente entre los habitantes de la localidad.[681] Lo mismo se dice del campanario de Sabaya, con una persona sacrificada bajo cada uno de sus estribos,[682] mientras que en los relatos orales de Jesús de Machaca se especifica que los sacrificados eran Urus, dos hombres y dos mujeres que fueron robados, alimentados y emborrachados antes de ser enterrados vivos en las cuatro esquinas de la torre.[683]

Desde la ontología cristiana, cruces, capillas perimetrales y calvarios expandían la sacralidad concentrada de las iglesias y sus atrios hacia el paisaje, el cual estaba impregnado del valor sagrado asignado por mitos, creencias y costumbres de origen prehispánico, valor transmitido por la memoria colectiva. El conjunto eclesiástico de Socoroma, por ejemplo, consiste en la iglesia con su torre exenta, dos capillas posas al poniente del templo, dos posas efímeras al lado oriente que se construyen sólo para las fiestas, dos calvarios en el cerro Calvario, uno en la parte baja (*Munaypata*) y otro en la cima (*Calvario*), además de dos cruces ubicadas en cumbres más distantes (*Yapabelina* y *Milagro*) (Pereira 2019, 334). Conjuntos como éste se encuentran en la mayoría de los pueblos de la zona, con la arquitectura eclesiástica distribuida en el paisaje. Un plano de la ciudad de La Plata, de 1777, conservado en el Archivo General de Indias, permite apreciar iglesias con atrios (como la del Convento de la Recoleta, a la izquierda del plano), numerosas capillas perimetrales dispersas en la urbe y cruces tipo calvarios en las cimas no sólo de los dos cerros más venerados (Churuquella y Sicasica), sino también en otros de menor escala alrededor de la ciudad.[684]

Gisbert y Mesa indican que las capillas perimetrales pueden haber representado a distintos ayllus, siguiendo líneas de territorio sagrado a la manera de los *ceques* incaicos (1997, 158). La distribución de capillas calvarios o cruces en el paisaje rural, tal como en la ciudad de La Plata que fungía de capital eclesiástica para la provincia de Carangas y por ende ofrecía un modelo institucionalizado del espacio sagrado, refleja formas locales de organización social. Los calvarios en los cerros son una práctica arquitectónica y ritual que procede de Europa, en donde se pueden encontrar conjuntos del *vía crucis*, que con sus catorce estaciones representa la pasión de Cristo. Las capillas coronan estos recorridos, como en el caso de Curahuara de Carangas.[685] En los calvarios andinos se suelen omitir las estaciones, sólo con la capilla de la cima u otras capillas por las que se recorre el entorno. Copacabana de Andamarca es un buen ejemplo de esto: la capilla *Calvario* está en la cima del cerro situado directamente al frente del santuario, mientras que en los alrededores se encuentran las capillas *Thaqho* (arbusto que nunca seca), *Khunu Qollu* (loma nevada) y *Niño Pukara* (niño de la virgen) (Rúa Landa 2013). Monast, en la década de 1960, da cuenta de que en las localidades de Carangas las capillas posas eran veneradas como *achachilas* o huacas (1972, 91). Van den Berg señala que las posas de los atrios y plazas se les considera como protectores de la comunidad (*achachilas* o *samiris*), mientras el calvario constituye un espíritu protector especial (*marka qullu*), al cual las comunidades hacen constantemente ofrendas, en particular para pedir protección contra las heladas y el granizo (1989, 152).[686] Sostiene que los esfuerzos por cristianizar el paisaje por medio de cruces, calvarios y capillas, no consiguieron sustituir

[681] Don Roberto Layme, autoridad originaria de la comunidad Villanueva, ayllu Quita Quita, parcialidad Uravi, comunicación personal (Corque, 2017). Doña Juana Laura dice que es porque antiguamente la iglesia era el cementerio, comunicación personal (Corque, 2017).

[682] Gobierno Autónomo Municipal de Sabaya, http://sabayabolivia.com/index.php/atractivo/leyenda-del-tatasabaya.

[683] El relato recopilado por Vellard en 1954 especifica que "Hasta hoy los niños deben evitar el pasar cerca de la torre porque podrían enfermarse y morir, atraídos por los Urus sacrificados." (Choque Canqui 2003, 146). Escobari de Querejazu también refiere a la iglesia de Jesús de Machaca, "cuya construcción se hizo mezclando creencias cristianas y paganas porque se sacrificaron indios urus para que no se cayesen los muros del templo, siguiendo prácticas prehispánicas a sabiendas de los religiosos." (2012, 263). Las personas así sacrificadas son consideradas s*ullu* (feto) humano (Gabriela Behoteguy, comunicación personal).

[684] Ver Castro Flores 2021, 9 y ss.

[685] Ver capítulo 3.2.

[686] Van den Berg señala asimismo que el vocablo *calvario* denomina actualmente distintos puntos del espacio sagrado aymara, como los altares de piedra construidos en las chacras después de las cosechas, las tumbas comunes de los cementerios, o incluso los propios cerros (1989, 152-3). Pereira denomina *calvario* a las capillas perimetrales y de la misericordia (2019).

la cosmovisión local, sino que fueron integrados a ella, llegando a “formar parte de la propia visión y experiencia del paisaje de los aymaras.” (Ibid., 153).

7.2. Figuras del capítulo 7.1

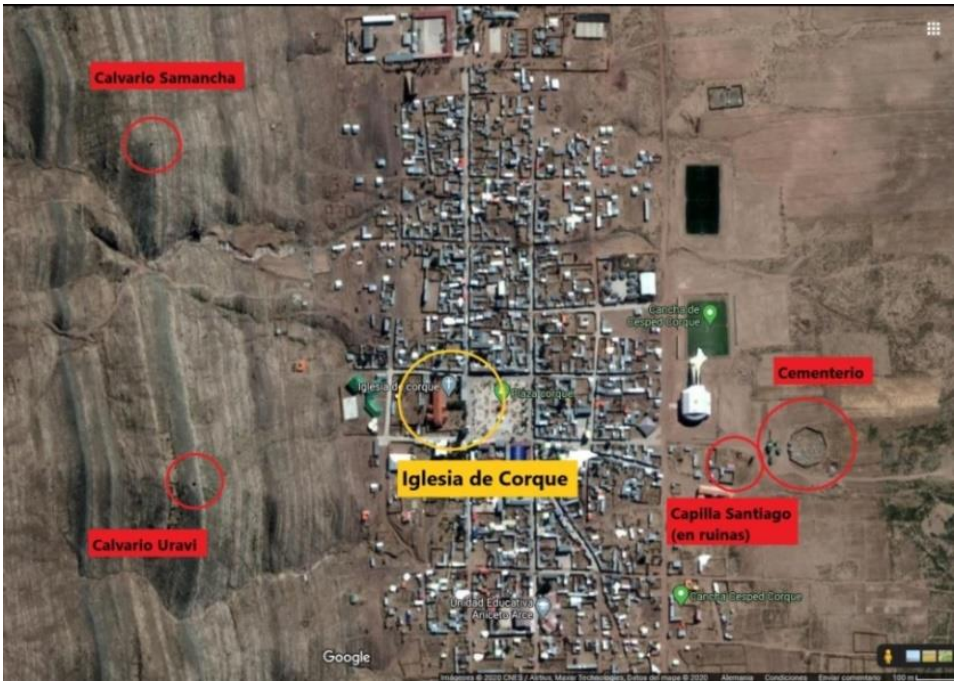


Fig. 7.1. Mapa de Corque: calvarios, iglesias y cementerio.


Fig. 7.2. a y b) Calvario de Samancha. c) Vista del pueblo y del calvario de Urabi, desde el calvario de Samancha. d) Calvario de Urabi.



Fig. 7.3. a) Portada nueva del Cementerio General de Corque y torre en ruinas de la Capilla de Santiago. b) Portada interior cementerio. c) Centro del cementerio: hacia la derecha de la fotografía, las tumbas de Urabi; hacia la izquierda, las de Samancha. Fiesta de Todos Santos, 2017



Fig. 7.4. Portada de Santiago de Curahuara de Carangas, con pintura mural.




Fig. 7.5. Arcos efímeros en Santiago en Andamarca, fiesta patronal el 25 de julio de 2013, y en Rosapata de Carangas, inauguración de los trabajos de restauración de las capillas de Curahuara de Carangas, 2010 (Foto de Josefina Matas).

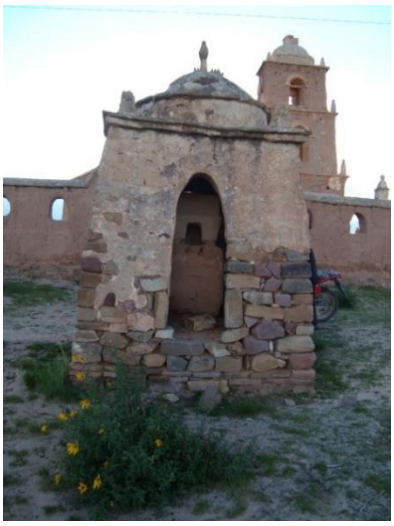



Fig. 7.6. Rosapata de Andamarca: templete frente al templo y capilla de la misericordia por detrás.




Fig. 7.7. Templetes de las iglesias de Parinacota y Belén de Huachacalla.



Fig. 7.8. Portada y templete de la iglesia de la Natividad de Sajama.



7.9. Capilla de la misericordia y torre lateral exenta de la Virgen de los Remedios de Lagunas.





Fig. 7.10. Santuario de Copacabana de Andamarca con atrio doble, capilla miserere y capillas posas. Vistas desde el calvario y desde el panteón.







Fig. 7.11. Iglesia Virgen de los Remedios de Lagunas, con muro atrial, capillas posas, capilla miserere, torre, cementerio y plaza. Al fondo, el volcán Sajama y las Payachatas. Vista detallada del cementerio en el atrio y capilla posa tejada en la esquina. Capilla perimetral y cementerio actual, sin cerco.



Fig. 7.12. Campanarios exentos: Santiago de Curahuara de Carangas, Natividad de Sajama, Remedios de Lagunas, Natividad de Parinacota, Natividad de Belén y San Andrés de Pachama.



Fig. 7.13. Torres monumentales: San Salvador de Sabaya y Santiago de Andamarca

7.3. El "cuerpo de la iglesia": pintura mural en las parroquias

Registros y arquitectura: la pintura mural como componente estructural del espacio sagrado

Este capítulo está dedicado al espacio interior, donde lo sagrado se encuentra, desde la perspectiva católica, protegido del mundo profano por círculos concéntricos que lo contienen: el atrio con sus muros, el templo con puerta y candado, el presbiterio (separado de la nave por arco toral, escalón y/o rejilla[687]), el sagrario o tabernáculo, situado al centro del retablo mayor y también cerrado con llave, y finalmente la custodia u ostensorio, objeto de oro, plata u otro metal finamente confeccionado, que en su viril de vidrio cobija la hostia consagrada. El edificio eclesial se configura como una fortaleza con distintos niveles arquitectónicos y simbólicos que protegen el cuerpo místico de Dios. Considerado como *hierotopía*, el espacio sagrado manifiesta también un alto grado de creatividad, determinado por relaciones intermediales que conjugan espacio, imágenes, objetos litúrgicos, luz, fragancias, gestos, palabras y narraciones, con la activa participación de los espectadores (Lidov 2014, 62). En los Andes, la *hierotopía* de las iglesias crea un espacio heterogéneo más que programático, debido a las distintas fases de construcción y ornamentación de las iglesias y a la confluencia de distintos actores en su formación.

El "cuerpo" de las iglesias[688] se puede analizar desde distintos temas: la distribución de sus espacios (presbiterio, sacristía, baptisterio, coro, capillas), sus elementos arquitectónicos internos (arcos, ventanas, hornacinas, techos, entre otros), o los implementos muebles que lo configuraron (lienzos, imágenes de bulto, retablos, mesas de altar, confesionarios, bancas, etc.). Centro el capítulo, no obstante, en las pinturas murales. Las entonces llamadas "pinturas de pared" figuran en algunos inventarios como un componente estructural de la arquitectura eclesial, en la categoría "cuerpo de la iglesia" (Cohen Suarez 2016, 11 y 47; Rey Márquez 2021). Es probable que la mayoría de las iglesias hayan contado con programas murales completos, aunque sean pocos los ejemplares conservados al día de hoy (Pereira 2019, 394). Los conjuntos preservados ofrecen perspectivas claves para el estudio de las parroquias, pues fueron "una de las expresiones artísticas más importantes del período" y "uno de los instrumentos para el traslape cultural." (Gisbert 1992, 109). Tal como señala Teresa Gisbert, fue un medio que no sólo sirvió una finalidad didáctica sino que brindó un espacio clave a la expresión popular (1992; Mardones Bravo 2019, 120). La variedad formal es una de las características del arte popular, que exhibe su resistencia frente a la homogeneización establecida por el orden institucional (Escobar 2008, 130), y es justamente lo que se aprecia en la diversidad estilística de los murales andinos. Aunque las pinturas murales de fines del siglo XVIII hicieron eco de políticas eclesiásticas promulgadas por el vaticano y los arzobispados americanos (Guzmán, Corti y Pereira 2017), es fundamental analizar cada caso desde sus propias circunstancias microhistóricas, constatando la diversidad de comitentes, funciones y etapas en las que se realizaron, incluso aquellos cercanos en el espacio y el tiempo. Su variedad no implica que no estén relacionados unos con otros: desde una "movilidad estática", según consigna Cohen Suarez, los murales conforman verdaderas "redes visuales" entre sí y con otros medios, tanto de origen europeo, como andino (2016, 13). Guzmán et al describen la "tradición a la que pertenecían los pintores" de los murales:

> *Su vinculación con la tradición visual del barroco europeo era más débil que la que poseían los pintores de renombre de Potosí o Cuzco. Con mucha probabilidad los autores de estas pinturas fueron pequeñas compañías itinerantes que conocían esos lenguajes alternativos contenidos en keros, textiles y pinturas rupestres. Conocimiento que convivía con su dominio de la iconografía cristiana y ciertas prácticas artísticas de origen europeo. Por tanto, se trató de pintores que compartían saberes indígenas y europeos. Dualidad que les*

[687] Como la "reja nueva dorada y embarnizada" que dividía el presbiterio de la iglesia de Santiago de Belén (AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 10).

[688] Cuerpo de la iglesia: "Se llama el espacio de ella, sin incluir la Capilla mayor, ni las Capillas particulares, que están a los lados." Nave: "Parte principal del cuerpo de la Iglesia o Templo: y es aquella en que ora el Pueblo." (*Aut*. 1729 y 1734). Aquí resultan términos equivalentes, ya que las iglesias son de una sola nave.

permitió satisfacer adecuadamente las necesidades de las comunidades de pueblos periféricos. (2021, 11)

Antes de entrar en los tres casos que aquí analizaré, correspondientes a las parroquias de Curahuara de Carangas, Belén (Altos de Arica) y Andamarca, caracterizo algunos elementos de la pintura mural como medio. A diferencia de la platería, los textiles y las imágenes de bulto que pueblan los inventarios eclesiásticos, denotando su valor tanto religioso como monetario, la pintura mural es apenas mencionada en los registros. Por una parte, los contratos de trabajo como tales son excepcionales, pues la creciente popularidad del formato mural en el siglo XVIII parece haber motivado acuerdos más informales entre comitentes y pintores (Cohen Suarez 2016, 48).[689] Por otra, su registro detallado era poco relevante para el propósito contable de los libros de fábrica (Ibid., 45) y su escaso valor monetario a menudo pasado por alto por las autoridades (Romero Sánchez 2010, 144). Cohen Suarez reúne datos de los bajos salarios recibidos por los pintores de los murales: desde siete pesos por obras comisionadas para espacios específicos (presbiterio, capillas), hasta treintaicinco pesos por renovaciones pictóricas de la iglesia completa (2016, 46). El libro de fábrica del Santuario de Quillacas registra la remuneración de un pintor por las siguientes obras, realizadas entre 1732 y 1736: veinticinco pesos por pintar con colores y pan de oro un púlpito de madera con imágenes talladas; seis pesos por pintar las puertas de la iglesia; doce pesos por pintar el arco toral; y trece pesos por "pintar las paredes del altar mayor en colores".[690] El libro de fábrica de Andamarca también registra pagos a pintores, que van desde los nueve a los treintainueve pesos, con un pago más bien excepcional de ciento veinte pesos a un maestro pintor en la década de 1830, registros que detallo más adelante.

Para confeccionar los murales, primero se recubrían los muros de adobe con una capa blanca de cal. Los libros de fábrica suelen registrar su compra, aunque a menudo sin pagos por la mano de obra, proveída por los habitantes como parte de sus aportes de fábrica.[691] Durante la reedificación de San Juan de Corque, arriba descrita, se registró la compra de un "atado de caliza (…) para pintura de la iglesia".[692] En 1737, una entrada escueta indica que se mandó a "pintar el presbiterio puerta de sacristía", por veinticinco pesos.[693] El presbiterio cuenta actualmente con algunos vestigios murales: unos con decoración en blanco y negro detrás del retablo que parecen datar del siglo XVII, hallados recientemente por Carlos Rúa y Gabriela Siracusano; un recuadro con tenue decoración floral en uno de sus muros, recuperado bajo la actual capa de cal; y el cielo raso con una magnífica coronación de la virgen por una Trinidad isomórfica, con los doctores de la iglesia en las esquinas (fig. 7.14). ¿Son estas las pinturas de 1737, tras culminar la reedificación del templo y su blanqueamiento? Su estilo bien puede corresponder al período, y el pago, aunque bajo, concuerda con los montos de otros registros. ¿Fueron las pinturas vueltas a blanquear en la década de 1770, según un ambiguo registro de "cincuenta pesos por la compostura de la iglesia en retejo, cal y jornales"?[694] Aunque no se puede confirmar la fecha de su re-blanqueamiento, cabe hacer notar su carácter selectivo, que optó por conservar las imágenes del techo. No hay otras referencias a pintura mural en los libros de fábrica de Corque.[695]

[689] El único contrato hallado en esta investigación relativo específicamente a obras de pintura mural resulta un ejemplar excepcional. Al maestro escultor y dorador Blas Ortiz de Bocos, vecino de La Plata, se le encomendó el dorado del retablo mayor y "la pintura de todo el cuerpo de la iglesia, sus Cruceros Presbiterio Sacristía Bautisterio y Coro" de la iglesia de Tomahave, pueblo minero al sur de Potosí. Según el contrato, la obra completa debía ser ejecutada en seis meses, por la altísima suma de 3.000 pesos, contemplando en ello el gasto de los materiales (incluyendo el pan de oro). La significativa presencia del maestro Ortiz de Bocos en los expedientes notariales de su época sugiere que era un artesano connotado y no un representante común de los acuerdos laborales entre las parroquias rurales y los pintores indígenas, con menores salarios y por lo general anónimos en los registros.

[690] AOO, LFQ, fs. 11v, 12v y 13v.

[691] Para blanquear la torre de la capilla de Santa Bárbara en Andamarca, se le compró la cal al calero y se compraron "cuatro quintales de coca para hacer la cal". AOO, LFA, f. 38.

[692] AOO, LFC1, f. 19. Treinta y seis panes de caliza a medio real cada uno, es decir, sólo dos pesos y dos reales.

[693] AOO, LFC1, f. 79v.

[694] AOO, LFC1, f. 114v.

[695] Una forma de "blanquear" que se realiza en algunas iglesias bolivianas desde el s. XX, es pintar con calipso sobre los antiguos murales deteriorados, como se hizo en Santiago de Callapa, parroquia colindante con la de Curahuara de Carangas. Recorriendo

Aunque las imágenes en lienzo también suelen ser denominadas de manera genérica en la documentación parroquial,[696] se distinguen en ellos de la pintura mural: por su carácter mueble, que las incorpora en los inventarios; por ser confeccionadas en talleres urbanos y por ende adquiridas como objetos, pagando "mano de obra" sólo para sus refacciones; y su delimitación encuadrada en marcos, los cuales entran en los registros por la remuneración a carpinteros y doradores, pagos a menudo más altos que los dados por las pinturas. Cohen Suarez remarca la especialización técnica que debía distinguir al maestro muralista del pintor de lienzos, refiriendo al tratamiento del soporte (adobe versus tela), la preparación de los pigmentos y la aplicación de la pintura (2016, 42). La escasa evidencia documental, no obstante, sugiere que muchas pintores de murales eran diestros en el manejo de distintos medios, como el pintor de los murales de la iglesia de Tomahave, que era maestro escultor y dorador.[697] La consideración de los murales como decoración, y por ende, "arte menor" (Rey Márquez y Rodríguez Romero 2021, 89), no debe haber promovido una especialización en el medio. Por otro lado, los curas no habrían percibido la confección de pinturas murales como un mérito comparable con la adquisición de lienzos, por lo que no solían incluir su registro en sus hojas de méritos (Guzmán, Corti y Pereira 2017, 543).

Al igual que otros especialistas en artes religiosas, los pintores de los murales solían trasladarse desde las grandes villas para instalar talleres temporales *in situ* durante el tiempo que durasen las obras (Cohen Suarez 2016, 43).[698] Cohen Suarez destaca que la "existencia itinerante" de los pintores especialistas en murales puede dar cuenta de que "murals across far-flung regions often exhibit strikingly similar styles, color palettes, and motifs." (Ibídem). Pero las grandes superficies pintadas y la disparidad técnica al interior de los conjuntos murales, sugiere que eran obras de realización colectiva, con la inclusión de mano de obra local que "otorgaba a los miembros de la parroquia el orgullo de participar en la decoración de su propia casa de culto" (Cohen Suárez 2014, 18). El cura de la iglesia de Catca, Provincia de Cuzco, registró sólo los "diez pesos que costaron los colores para la pintura del cuerpo de la Iglesia y retoque del Cristo de la sacristía porque la hechura de dichas pinturas fueron entretenimientos míos en los ratos desocupados de mis tareas por lo que solo cuestan de dichas pinturas los colores." (Gisbert 1992, 137). El registro no deja claro si se refería a un mural del Bautizo de Cristo o uno que representa la gran plaga de 1720, en el baptisterio de esa iglesia (Cohen Suárez 2016, 128 y 153), pero ejemplo muestra la agencia del cura como artífice aficionado y descentra el objetivo en principio catequético de las pinturas eclesiásticas.

El silencio de las fuentes con respecto a las pinturas murales tiene, así, varias explicaciones, pero aquí quisiera destacar una en particular: su carácter inherentemente arquitectónico hizo que los murales fueran incluidos en descripciones más generalizadas del espacio eclesiástico, registrado como *decente*, *limpio*, *en ruinas*, o *maltratado*. Sus imágenes no se limitaron a cumplir funciones comunicativas con mensajes doctrinarios, teológicos y devocionales, sino que también estaban imbricadas en la *decencia* o *dignidad* del espacio sagrado.[699] Así, por ejemplo, a un año de la gran

el campo de Corque, constaté en flagrante la pintura calipso de la fachada y el interior de la iglesia de Chuchulaya. Los pintores, locales, estaban terminando el trabajo.

[696] En el inventario de Andamarca de 1779, por ejemplo, se registraron "tres lienzos de diversos santos", "dos lienzos pequeños", "dos lienzos de distintas efigias", "doce lienzos de diversas advocaciones de santos en los cuales haya dos marcos con sus perfiles de oro" (AOO, LFA). En pintura mural las descripciones son más escasas, siendo una notable excepción la de un inventario de 1636 de la iglesia de Samaca de la Corona Real (Boyacá, Colombia), que registra que "en el cuerpo de la yglesia están pintadas la Oración del Huerto, Santo Domingo, el Naçimiento de Nuestro Señor, San Joseph y otros santos" (Romero Sánchez 2010, 146).

[697] ABNB, EP 368, *Concierto de Obra*, 5 de mayo de 1728. Una referencia documental acerca de Tadeo Escalante, creador de los murales más emblemáticos de la iglesia de Huaro, lo nombra como "maestro pintor", pero se le encarga también la reparación de dos confesionarios (Cohen Suarez 2016, 159).

[698] Blas Ortiz de Bocos, pintor de los murales de Tomahave, era vecino de La Plata; el maestro dorador Diego de Rosas, que dirigió una renovación mural de la iglesia de Carabuco a principios del siglo XVIII, era habitante de Achocalla (Gisbert y Mesa 1977, 292); la capilla de la Virgen de los Remedios de Lagunas fue pintada en 1876 "por manos de Ciriaco Acuña, escultor y pintor edad de 56 años, vecino del pueblo de San Benito, del cantón de la ciudad de Cochabamba", según indican una cartela pintada en su arco toral.

[699] Este enfoque lo desarrollan también Rey Márquez y Rodríguez Romero: "A diferencia del mobiliario del templo, es imposible separar las pinturas de los muros para analizarlas independientemente pues ellas los modulan, acentúan o modifican. Por ello

renovación pictórica de Santiago de Curahuara de Carangas, que repletó los muros de imágenes, el visitador eclesiástico se limitó a registrar que "reconoció estar con todo aseo limpieza y decencia correspondiente."[700]

Había, de todas maneras, criterios estéticos con los que se evaluaban las imágenes. La institución eclesiástica, por ejemplo, advierte a los curas contra las imágenes "indecentes y defectuosas" "que en vez de promover a devoción y reverencia incitan por el contrario, al desprecio e irrisión, y particularmente se suelen encontrar en algunas de sus doctrinas de indios" (Argandoña 1854, 143). El criterio de la imagen adecuada a la ortodoxia se imbricaba con una percepción estética que privilegiaba las formas del arte europeo y de aquel desarrollado en las grandes villas virreinales. Este criterio era compartido por las élites locales, educadas en los códigos culturales europeos (Okada 2014, 431), como se aprecia en un comentario de los *principales* de Huachacalla de 1810. Entre sus quejas, las autoridades locales dicen que el párroco no invierte la renta anual de la parroquia en sus capillas, de modo que están "sumamente indecentes", sin aseo ni nuevas adquisiciones, y "que ha hecho pintar la Capilla de Chipaia [sic] con colores ordinarios y con Pintor nada diestro de Puna."[701] La acusación remite a la avaricia del cura en la adquisición de materiales de baja calidad y pago de un especialista local, sin la experticia atribuible a los pintores urbanos. Las pinturas de Chipaya no se conservan al día de hoy, por lo que no podemos cotejar el juicio con las imágenes. Por esas mismas fechas, entre 1809 y 1811, se renovó la pintura mural de la capilla de Tica Belén, vinculada también con la doctrina de Huachacalla, aunque sin el estatuto de anexo formal. ¿Habrá sido considerada una capilla "sumamente indecente" por parte de la élite local? Más abajo describo algunas de sus pinturas, las cuales hipotéticamente pueden haber recibido dicha apreciación crítica. La iglesia de la cabecera, Santiago de Huachacalla, conserva también vestigios selectivos de pintura mural del siglo XVII, estilísticamente más cercanas al arte europeo, en el arco toral y el sotocoro. Su conservación tal vez también da cuenta de la apreciación estética de las autoridades locales.[702]

Cohen Suarez ha remarcado, también, que la integración de los murales en la estructura arquitectónica exige una apreciación kinésica ("understanding an image through bodily movement") (2016, 11-12). El carácter "solidario" de las pinturas murales con la arquitectura (Gisbert 1992, 109), se aprecia en que el edificio encuadra las imágenes, que a menudo se desbordan entre sus distintos elementos arquitectónicos, como arcos y hornacinas. Junto con esto, la pintura mural de la zona utiliza con habitualidad el recurso formal del "fingimiento", buscando una simulación de otros objetos o materiales, tales como retablos, cortinajes, columnas, marcos de madera tallada, techos artesonados, azulejos, almohadillados, mármoles, entre otros (Rey Márquez y Rodríguez Romero 2021, 84). El remedo pictórico de distintas materialidades, junto con el carácter ubicuo de la aplicación decorativa de lo pictórico, por medio de patrones geométricos, repeticiones de motivos y coloración en todo el espacio mural disponible (a veces incluso en lo que queda fuera de la vista, tuvieron entre sus efectos visuales el plasmar las iglesias con rasgos escenográficos. Las imágenes se exhiben por medio de elementos visuales propios del teatro, tales como las líneas horizontales que sugieren tarimas sobre las que se ubican las figuras, o telones y cortinajes que abren el espectáculo a los feligreses. Estos recursos, utilizados ampliamente en la pintura barroca y virreinal, contribuyen a la efectividad de los trampantojos y fingimientos, apoyados por la tenue iluminación de ventanas de alabastro y velas que creó "una clara distinción entre espacio interior y espacio exterior, entre espacio sagrado y espacio profano" (Flores, Kuon y Samanez 1993, 38). Pereira, haciendo referencia a la pequeña nave de San Andrés de Pachama, señala que una luz apropiada "permite obtener mayor profundidad en recintos de áreas abreviadas, facilitando una mejor integración espacial con el entorno."(2019, 394).

proponemos ver la pintura mural como un recurso especial del dispositivo ornamental en el templo hispanoamericano" (2021, 82).

[700] Family Search, Libro de bautizos de Santiago de Curahuara de Carangas (1766-1789), f. 77v. Las visitas eclesiásticas seguían protocolos de registro estandarizados que no necesariamente reflejaban la realidad ritual y material de las doctrinas (Brochhagen 2017, 180).

[701] ABAS, AA Parroquias, Carpeta 55, Huachacalla, 1810, f. 7.

[702] Reviso algunas de estas imágenes en el capítulo 9.

Dos otros rasgos concernientes al contenido de las imágenes se suman a la descripción arquitectónica de los murales desarrollada hasta aquí (i.e. escasa presencia en los registros, imbricación con el espacio sagrado y apreciación kinésica). Por un lado, las investigaciones sobre pintura eclesiástica han demostrado la tendencia de las imágenes a interrelacionarse, dialogando unas con otras (Windus 2019 y 2022; Querejazu Escobari 2021). Teniendo como únicos límites de los murales las formas de la propia arquitectura, la mirada recorre naturalmente el recinto articulando las imágenes entre sí. Particularmente elocuente resulta la relación entre aquellas que se ubican en muros contrarios (Mardones Bravo 2014 y 2020). Se aprecia, al respecto, el diseño y programa de parte de un maestro u oficial pintor que dirige las obras, así como también la familiaridad de los feligreses con la lectura de imágenes dialógicas en sus iglesias.

Por otro lado, la tendencia a la autorreferencialidad, con imágenes que expresan el espacio sagrado local con énfasis en los aspectos estructurales de los recintos eclesiásticos (principalmente portadas y campanarios). Una vinculación conceptual del espacio arquitectónico con la Gloria eterna, de origen medieval (Sebastián 1988, 168; Gisbert 2012, 196), alude al camino sacramental que debe seguir el buen cristiano para acceder al paraíso, lo que se materializó en los Andes en las iglesias de las propias comunidades (Cohen Suarez 2016, 73). La autorrepresentación de las iglesias en sus murales se observa como un proceso iconográfico heterogéneo que tendió a desprender la imagen de la *Jerusalén celestial* desde las representaciones del *Juicio final*, hacia una mayor independencia del motivo pictórico de las iglesias (Mardones Bravo 2019).

Remito sucintamente a dos ejemplos de cómo se desarrolló el motivo de la iglesia en las pinturas murales de finales del periodo colonial. En San Andrés de Pachama las imágenes pintadas en el muro de los pies del templo, visibles al salir del templo, apuntan a prácticas religiosas realizadas en la iglesia (confesiones y música sacra) y prácticas festivas en la plaza (corridas de toros), recalcando la función social de la *civitas* (Mardones Bravo 2019, 115-117) (fig. 7.15).[703] La exaltación del espacio poblado se expresa en la representación de actividades y de una arquitectura hiperbólica de la iglesia local, de mayor tamaño y complejidad constructiva que el edificio real – como el campanario de tres cuerpos, cúpula, linterna, balaustres y numerosas campanas. Es factible identificar la imagen con la iglesia de Belén, cabecera de doctrina, con su portada tallada con columnas salomónicas, su campanario exento y sus corridas de toros documentadas.[704] En los murales de Tica Belén, por el contrario, el espacio arquitectónico se recalca en desmedro de las prácticas festivas y rituales, a lo largo de una ancha franja por el lado de la epístola (fig. 7.16). Las formas geométricas de rectángulos y triángulos con las que se representa esquemáticamente al pueblo, junto con la muralla del atrio, capillas posas, portada y torre, contribuyen a la perspectiva de la urbe católica. La imagen es una autorrepresentación del pueblo y su templo (fig. 7.17), aunque con una diferencia singular: la iglesia es representado con una sola torre (en vez de las dos del edificio), pero se repite su imagen casi de forma especular, con la torre ubicada al lado contrario. El muro atrial circunda ambas imágenes eclesiales, con el portal de acceso al atrio situado entre ambas. Los edificios del pueblo están al centro, como si también estuviesen dentro del atrio, y dos estructuras que remedan la capilla miserere parecen acompañar cada reproducción de la imagen arquitectónica. Cada una de ellas tiene, además, alrededor de seis capillas posas, aunque los faltantes en la pintura no permiten definir su número. Lo claro es que la duplicación especular de la representación de la iglesia, junto con la urbanidad arquitectónica de la *civitas*, reflejan una perspectiva local del espacio sagrado vinculada con las estructuras sociales locales. Esta tendencia de las pinturas murales hacia una autorreferencialidad forma parte de los procesos de popularización del arte

[703] Sanfuentes interpreta esta imagen como exposición de las preocupaciones eclesiásticas ante los vicios ligados a las corridas de toro, señalando que se le vincula con el demonio representado por un dragón de siete cabezas desdibujado en la parte baja de la escena (2019, 49). La imagen contribuiría a suprimir su práctica inadecuada y reflexionar en torno al "buen cristiano".

[704] AAA, Arica – Belén. *Disputa por la mayordomía de las cofradías de Belén*, 1845-1846. Sanfuentes sugiere que en Pachama mismo pueden haber habido también corridas de toro (2019, 55). Pero considerando que era en la cabecera donde se celebraba la fiesta de Santiago (ocasión en la que tradicionalmente se corrían toros, junto con carnestolendas), que ésta tenía el doble de habitantes y que la representación de la iglesia se asemeja a la de Belén, opto por vincular las imágenes con la cabecera, situada a tan solo diez kilómetros por la carretera y de cuyas festividades deben haber participado los pachameños.

eclesiástico que el medio mural facilitó en los pueblos andinos, llegando a conformar una parte estructural de las iglesias.

La representación arquitectónica en Santiago de Curahuara de Carangas

La iglesia principal de Curahuara de Carangas fue declarada Monumento Nacional de Bolivia en 1960 por sus bien conservadas pinturas murales, las más importantes de la zona. El conjunto mural es colosal, con gran parte de sus muros cubiertos en pinturas (fig. 7.18). Esto es, cerca de 976 m2 pintados, con unas 32 imágenes bíblicas y devocionales, a las que se suma una profusa ornamentación con motivos geométricos, arquitectónicos y decorativos, algunos de los cuales remiten a los grotescos y colofones propios de la *marginalia* de libros impresos. Evito un análisis pormenorizado del conjunto, pues hay trabajos dedicados a ello y su complejidad exige mayor espacio que el que puedo brindarle en estas páginas.[705] Aquí propongo dos análisis específicos centrados en la perspectiva espacial arriba descrita, ambos correspondientes a distintas fases de la confección de las pinturas. Las investigaciones remarcan al menos dos etapas pictóricas, aunque pocas veces distinguiéndolas con claridad (Mesa y Gisbert 1977, 282; Gisbert 2008, 44).[706] Por ejemplo, se suele identificar el año de 1608 con una primera etapa de las pinturas, debido a la cartela pintada en la imagen de la crucifixión (ver figura 3.6). Sin embargo, ésta fue pintada con la renovación pictórica de finales del siglo XVIII, y su información parece estar basada en un antiguo libro de fábrica que ya para el siglo XIX se encontraba extraviado.[707]

Las primeras pinturas se deben haber efectuado en el siglo XVII, poco después de concluida la iglesia. Una imagen que destaca por su calidad es la *Circuncisión de Jesús*, pintada en el antiguo retablo mayor empotrado en el muro, tapado por el actual retablo probablemente desde el siglo XVIII. Fue hallada durante una restauración, en la que se optó por separar el retablo del muro para preservar mejor dicha pintura, al parecer la de mayor antigüedad del conjunto. Otra imagen temprana es la del cielo del presbiterio, con un apostolado completo en unos arcos con fondo estrellado y un borde de grutescos decorativos que portan las *Arma Christi* (fig. 7.19). Asimismo tres imágenes en las faldetas del techo: san Martín de Tours y Santiago en la nave, y el *Bautismo de Cristo en el Río Jordán*, ubicado curiosamente en el presbiterio, de modo que permanece oculto a los asistentes a los servicios eclesiásticos.[708] El imponente *Juicio final* de la nave ha sido adscrito a la primera etapa de las pinturas debido al marco pictórico que encuadra la imagen, semejante a las cenefas con grutescos del presbiterio (ver figura 7.18). Sin embargo, la confección de sus figuras se corresponde más bien con el estilo de las imágenes dieciochescas: bien delineadas, de rasgos sencillos y sombras gruesas que aportan dinamismo a los cuerpos sin desarrollar su volumen. Okada sugiere que fue repintado en el siglo XVIII (2014). Lo cierto es que su pintura es más densa y de mejor calidad que otras de las imágenes pintadas en esa fase dieciochesca, varias de las cuales traslucen actualmente la decoración pictórica anterior: una representación de almohadillado de sillar que recubría prácticamente la totalidad de los muros. En el

[705] Gisbert 2008, *La iglesia de Curahuara de Carangas: la capilla sixtina del altiplano*. Antequera 2013, *Capilla sixtina del altiplano boliviano, 1608-2013*. Acerca del baptisterio, es importante el artículo de Corti, Guzmán y Pereira, "Imágenes que evangelizan en la Ruta de la Plata: el programa iconográfico del baptisterio de la iglesia de Curahuara de Carangas" (2016), al cual remito a lo largo de este apartado.

[706] Destaca el trabajo reciente de Guzmán et al. 2021. Cohen Suarez escribe con respecto a las distintas etapas de confección de los murales coloniales: "The task of periodizing the messy palimpsest of colonial mural paintings into a kind of systematic sequence hovers at the precipice of impossibility." (2016, 19).

[707] El cura Diego José Córdova dice en una carta de 1853 no haber en la parroquia libro de fábrica, pero el ayudante le asegura que está aún en manos del cura anterior. Pide a las autoridades que encomienden al párroco la restitución de los libros a Curahuara "para que no continúe el desorden que ha habido hasta aquí por su falta." En su informe de posesión del curato, el cura Eulagio Jemio escribe en 1889 que sólo hay libro de fábrica desde la administración del cura Manuel Mariano Alcóser (sucesor de Córdova) y que éste se encuentra en muy mal estado. En 1893, el cura Ladislao Aldunate Espinosa dice en una carta que "causa notable extrañeza, como profunda tristeza que no se encuentre un solo libro de fábrica, desde 1608 año de su fundación, ni menos un inventario y que hasta la fecha no ha tenido contrato. Causa profunda tristeza que no haya libro de fabrico siendo que fue fundada en 1608". Estos documentos se encuentran en ABAS, AA, Leg. 37 Parroquias, Carpeta 46, Curahuara de Carangas.

[708] Una hipótesis difícil de cotejar es que en un principio los bautizos hayan sido efectuados en el presbiterio, quedando visible la imagen a quienes participaban del ritual.

cielo de la nave esta decoración remeda casetones sencillos, con unos esquemáticos motivos florales en rojo y negro. El almizate de la nave y la portada del templo se conservan tal cual, pero el resto de esa decoración fue cubierta en el siglo XVIII; sus vestigios son visibles, no obstante, en los intersticios de las imágenes, en los espacios con faltantes, detrás del altar mayor y por detrás de varias de las pinturas (fig. 7.20). Sólo algunas imágenes dieciochescas no traslucen esas pinturas, tal vez por una mayor densidad de sus pigmentos, o su ubicación en lugares con menor humedad y deterioro, entre ellas el mencionado *Juicio final* y la Virgen Soterraña de la Nieva.

Este sillar fingido es el motivo en el que me quiero detener. Se encuentran sus rastros en todo el recinto: nave, presbiterio, coro, sacristía, baptisterio y portada. Se ha llamado escasamente la atención sobre esta representación, pues las publicaciones destacan análisis iconográficos con reproducciones fotográficas que privilegian una representación pulcra de las pinturas (promoviendo, a su vez, el rótulo turístico de la "Capilla Sixtina del altiplano"). A modo de testimonio personal, la fascinación que me ocasionó la iglesia la primera vez que la visité fue por su impresionante *horror vacui*, pero también por estos atisbos de una historia pictórica anterior exhibida en forma fragmentaria y deteriorada. Extraigo varias conclusiones de esta representación arquitectónica. Por una parte, la decoración, por muy sencilla que fuese, cumple con dos aspectos claves de la pintura mural: su espacialidad y su ilusionismo. En lo primero, la pintura consigue darle unidad al templo, resaltando la *decencia* que debía tener el espacio eclesiástico. Guzmán, Corti, Pereira y Rodríguez han asociado esta etapa pictórica con las preceptivas del II Concilio Limense (1551-52), con su énfasis en la *dignidad* del espacio, destacando que la influencia tridentina en América con el III Concilio Limense (1582-83) impulsó un posterior énfasis en las imágenes narrativas y didácticas (2021). En lo segundo, la pintura mural fue un recurso económico con el que las iglesias rápidamente pudieron ser decoradas, teniendo cierto carácter provisional, razón que explica en parte los materiales y objetos fingidos por la pintura (Rey Márquez y Rodríguez Romero 2021). La pintura mural, en este caso, remeda un almohadillado de piedra, que en estricto rigor habría sido usado para las fachadas de los edificios y no en los interiores. En la localidad rural, la ilusión cumplía una función arquitectónica de exaltar la edificación parroquial, lo que recuerda las jerarquías de materiales referidas unas páginas atrás, con la preeminencia de la piedra (en este caso pictórica) por sobre el adobe. Como la mayoría de las iglesias de la zona, los fundamentos de Curahuara de Carangas son de piedra, pero sus muros de adobe. La representación de sillar combinado con flores parece haber sido una moda renacentista introducida en los virreinatos en el siglo XVI, según se aprecia en un plano novohispano que muestra la casa de Hernán Cortés en la Plaza Mayor de la Ciudad de México (fig. 7.21).[709] La moda llegó, así, a la localidad rural mediante la pintura mural, cuya ductilidad facilitó la representación.

Esta decoración pictórico-arquitectónica, actualmente velada, parece haber acompañado los servicios eclesiásticos durante al menos un siglo, configurando la costumbre visual de sus feligreses por largo tiempo. A finales del siglo XVIII, una completa renovación pictórica del templo tomó lugar, pintándose entonces la mayoría de las imágenes y motivos decorativos que actualmente caracterizan al templo. De acuerdo con una cartela pintada, el conjunto fue pintado (o terminado de pintar) en 1777,[710] "SIENDO CURA DON FRANCISCO IGNACIO MARTINEZ DE LA CIUDAD DE LIMA" (ver figura 6.7). El párroco Martínez de Querejazu asumió la doctrina en febrero de 1773, manteniéndose activo allí hasta 1778, según se constata en los libros parroquiales.[711] Dos circunstancias históricas me parecen claves para comprender el conjunto pictórico, las cuales no han sido referidas por investigaciones anteriores. Por un lado, el cura arribó a la doctrina tras una década de descontento y agitación social en los pueblos de Carangas, principalmente en las localidades del norte de la provincia. Aunque la información

[709] Agradezco a José Manuel Almansa Moreno el acceso a esta imagen y la sugerencia para este análisis.

[710] El contrato arriba mencionado para la pintura de la iglesia de San Miguel de Tomahave, Potosí, exigía al pintor cumplir en un plazo máximo de seis meses el encargo: pintura de nave, crucero, presbiterio, sacristía, baptisterio y coro, junto con el dorado del retablo mayor (ABNB, EP 368, *Concierto de Obra*, 1728). Las pinturas de la capilla de la Virgen de los Remedios de Lagunas, de finales del siglo XIX, fueron realizadas en cinco meses, según señalan sus cartelas. Dada la complejidad del conjunto de Santiago de Curahuara de Carangas y la ausencia de datos certeros, es factible considerar que hayan sido comenzadas poco antes de 1777, aunque no antes de 1773, año en que arribó Martínez a la doctrina.

[711] Family Search, Bautismos de Curahuara de Carangas, 1766-1789.

documental sobre estos acontecimientos es escueta, se aprecia que el principal motivo fueron los abusos y excesivos cobros de los corregidores en los repartos de mercancías. Los caciques de la provincia, entre ellos el de Curahuara de Carangas, Diego Ventura Mamani, presentaron denuncias en contra del corregidor Joaquín de Areizaga en 1762.[712] No es clara la participación del cacique, que seguía en el cargo, en la revuelta contra el corregidor Antonio de Zorrilla, en 1771, pero parece haber sido presionado para informar sobre los sublevados. Las diligencias de las autoridades regionales consiguieron arrestar a ocho dirigentes de las revueltas en el pueblo de Curahuara.[713] En otro lugar, he sugerido que los murales de la iglesia se vinculan a estas revueltas, como estrategias de pacificación y de reducción de la gente de las estancias al pueblo principal (Mardones Bravo 2019b). Aunque esto no pasa aún de ser una hipótesis tentativa, se puede conjeturar cierto efecto que pudieron tener las imágenes, pues la participación de los curahuareños en la gran sublevación de 1781 parece haber sido baja en relación con la de otros pueblos de la provincia.[714] Así lo declara la segunda persona del cacique, Sebastián Molina y Pérez, en las denuncias presentadas contra el cura Miguel de Vera en 1782, diciendo que "aún en la fuerza de la rebelión, es notoria la fidelidad con que nos hemos manejado los del pueblo de Curahuara".[715] El juez Antolín Chavarri respalda esta aseveración señalando que "los Indios de Curahuara no ejecutaron alzamiento formal a excepción de uno u otro que pasó al alto de La Paz."[716]

Si el cura Martínez tuvo intención de apaciguar los ánimos con la renovación pictórica del templo, también quiso presentarse como un doctrinero comprometido y competente frente a las autoridades arzobispales. Formado en Lima en el seno de la expulsada Compañía de Jesús, Martínez debió solicitar permiso real para continuar ejerciendo como párroco secular, arguyendo que hab ía pedido licencia para salirse de la orden en 1766 para cuidar a sus hermanas.[717] Es decir, no era jesuita expulso, y en su defensa agregaba que le faltaba el último voto para ser profesado solemne de la compañía. En 1772, se le permitió por cédula real participar en los concursos de curatos del Arzobispado de Charcas. El programa mural que comisionó puede haber respondido a una estrategia personal de autorrepresentación en las dinámicas arzobispales, como también un posible "intercambio simbólico entre el cura y el poder eclesiástico centralizado en la Ciudad de La Plata" (Mardones Bravo 2021, 88). La inclusión destacada del escudo de la orden de los Dominicos en la imagen de la Virgen Soterraña de la Nieva refleja no sólo la reproducción detallada de las estampas milagrosas emitidas por el Monasterio de Nieva, sino también una coartada visual para la formación jesuítica de Martínez. La imagen de san Francisco Xavier bautizando indígenas, en el baptisterio, y la de san Juan Nepomuceno, patrono de la Compañía de Jesús, en el presbiterio, son algunas huellas de esa misma pertenencia renegada.

Las distintas etapas pictóricas conviven aún, sobre todo en el presbiterio, donde se agregaron a fines del siglo XVIII las imágenes de varios santos (entre ellos otro Santiago), un par de alegorías marianas y la resurrección y ascensión de Cristo. Menciono sucintamente las representaciones pictóricas de la nave. En el muro del evangelio (mismo del acceso al templo) destacan una *Eucaristía con los cuatro doctores de la iglesia*, la Virgen Soterraña de la Nieva (ver figura 6.7), el *Nacimiento de Cristo* y san Cristóbal. Una escena de la *Anunciación* se encuentra sobre la puerta. En el muro de la epístola, destacan la *Crucifixión*, el *Sueño de san José*, el *Juicio final*, que es la imagen más grande del conjunto, la *Última cena*, y san Sebastián. Cuatro pequeñas representaciones de santos ermitaños (santa Magdalena, san Antonio Abad, san Simón Estilita y san Jerónimo) se distribuyen en ambos muros. En el muro de los pies del templo, sobre el coro, hay ángeles músicos.[718] Las características arriba definidas para el medio mural son reproducidas en las pinturas dieciochescas: marcos pictóricos encuadran casi todas las imágenes, hornacinas pintadas con floreros, columnas salomónicas en la

[712] AGI, Charcas 592, *Testimonio de Autos…* 1763.
[713] AHJC, Carpeta n° 1, Doc. n° 23. Ver capítulo 5.3.
[714] No se conserva, por ejemplo, ninguna capitulación de la gente de Curahuara de Carangas con respecto a las revueltas en la Villa de Oruro, documentación que sí se encuentra para Corque, Huayllamarca, Andamarca y Orinoca, y otras localidades cercanas, como Toledo (Provincia de Paria), Curahuara de Pacajas y Callapa (Provincia de Pacajes) (AGI CHARCAS 601, n° 5).
[715] ABNB, SGI-256, Carta del 11 de septiembre de 1782, f. 6.
[716] ABNB, SGI-256, f. 32v.
[717] AGI, Charcas 500, N.º 35.
[718] Ver capítulo 9.

sacristía, diseños geométricos de los zócalos y flecos que, como telón teatral, rodean todo el recinto. Estos flecos, que escenifican las figuras y narraciones, otorgan unidad al espacio, junto con los floreros y fruteros que ornamentan el zócalo.

Al fondo de la iglesia, frente a la escalera que da acceso al coro, un vano de baja altura da acceso al baptisterio. Sobre él un medallón con el *Bautismo de Cristo* anticipa la función del lugar. Corti, Guzmán y Pereira (2016) y Guzmán, Barros, Corti y Pereira (2019) han estudiado en profundidad este habitáculo, articulando sus 17 imágenes con base en alegorías y prefiguraciones del sacramento bautismal, y en conjunto con las prácticas rituales según establecía el *Ritual Romano*. El conjunto consiste en dos registros visuales (fig. 7.22): uno en los muros y otro en las faldetas del techo, además de una representación del Espíritu Santo como paloma en el cielo, sobre la pila bautismal. En las faldetas, las cuatro escenas representan episodios del Génesis (la *Expulsión del paraíso* y tres momentos del *Diluvio universal*). En los muros se aprecian otras dos escenas veterotestamentarias (*El sacrificio de Isaac* y *El retorno de Caleb y Josué de Canaán*), tres momentos de la pasión de Cristo (de menor tamaño), una *Matanza de los inocentes* (la imagen más grande del conjunto), san Francisco Javier bautizando indígenas, los cuatro evangelistas y una escena muy deteriorada para ser identificada con claridad, aunque es posible que reitere el motivo del *Bautismo de Cristo* (Corti, Guzmán y Pereira 2016, 236). Un rectángulo vertical enmarcado por la decoración pictórica fue dejado intencionalmente en blanco, pudiendo haberse usado para pegar los listados de los bautizados, según sugiere el párroco Gabriel Antequera.[719] Según constatan Corti, Guzmán y Pereira, la mayoría de estas imágenes son figuraciones tipológicas del rito bautismal, alegorizando la salvación eterna brindada por el sacramento.[720] La temática del diluvio, por un lado, es una alegoría central en este programa bautismal, acentuando "el contraste entre elegidos (habitantes del arca) y condenados (ahogados), entre pecado (Adán y Eva / ahogados) y salvación (entrada / salida del arca)." (Ibid., 232). El conjunto exhibe, además, una identificación entre el agua bautismal y "la sangre del sacrificio y el martirio presente en la matanza de los Inocentes y en las alegorías y escenas de la Pasión" (Ibid., 233).

Las pinturas murales del baptisterio tienen, así, una lógica visual y teológica que no busca facilitar la comprensión del ritual por parte de los habitantes, sino que son más bien un "dispositivo simbólico que opera por presencia, por contacto con el rito, y que, una vez percibido situaría al destinatario en una dimensión sobrenatural. (…) de modo que, sin entender los vínculos teológicos de cada escena pictórica con el rito, era posible ser consciente de su capacidad para hacer presente lo invisible." (Guzmán et. al 2019, 84).[721] Tomando en cuenta esta perspectiva, concentro la atención en la dimensión espacial de las pinturas. Los mismos flecos que recorren el techo de la nave delimitan aquí los dos registros de imágenes por su parte superior, reforzando la impronta teatral con la que el arte barroco suele exhibir las imágenes. En las pinturas más deterioradas por la humedad se visibiliza la representación del almohadillado que ornamentaba el recinto con anterioridad. Es decir, el baptisterio estaba en uso cuando se repintó la iglesia.

Las cuatro representaciones de las faldetas construyen una narrativa, recorriendo a contrarreloj el Génesis bíblico, desde la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, al *Diluvio universal*: el ingreso al arca, el diluvio propiamente tal (ver figura 6.7), y la salida del arca. Aunque no es una iconografía común a otros baptisterios, la representación conjunta del *Diluvio* con el relato del Edén conformaba una narración veterotestamentaria conocida, plasmada en textos y en otros conjuntos murales, como el del Molino de Acomayo, en la zona del Cuzco (Gisbert 2012[1999], 203).[722] En los muros, se narran episodios

[719] Comunicación personal, febrero de 2013.

[720] El sacramento bautismal constituía la liberación de todos los pecados, debiendo ser renovado mediante el sacramento de la confesión. El décimo sermón de los publicados por el III Concilio Limense, dice: "Y sabed, hijos míos, que al bautismo dio Jesucristo tanto poder y virtud, que limpia y lava de todas las manchas de los pecados, aunque sean más que arenas y mayores que montes. Y de tal suerte las limpia, que queda libre de culpa y pena." *Tercero catecismo y exposición…* 1773, 126.

[721] Los autores citan a Palazzo, É. 2016, *Les cinq sens au Moyen Âge*, Paris: Les Éditions du Cef, 45-48.

[722] Antonio León Pinelo (1595-1660) asevera que el *Diluvio universal* fue el suceso que borró las huellas del paraíso en la tierra. Éste había quedado intacto tras la expulsión de Adán y Eva y visible para su deleite gracias a la misericordia de Dios, hasta que nuevos pecados de los hombres motivaron el diluvio que eliminó sus vestigios (Pinelo 1943, 142). Aunque el texto de Pinelo permaneció inédito hasta el siglo XX, muchas de las ideas que plasma circulaban entre los intelectuales de la época.

de la vida de Jesús, aunque sin una organización cronológica: la *Masacre de los inocentes* y su bautismo en el Río Jordán, en muros opuestos, mientras que su Pasión está articulada por los episodios de la llegada de los soldados al Huerto de los Olivos (imagen rodeada por los evangelistas), la flagelación en la columna (con la negación de Pedro) y una caída con la cruz en su ascenso al Gólgota. El sacrificio de Isaac y el *Retorno de Canaán* aluden tipológicamente al bautismo (Corti, Guzmán y Pereira 2016), pero no establecen un vínculo narrativo entre sí.[723]

El paisaje de las imágenes también brinda un elemento articulador. La planicie árida y cordillera en el horizonte distante en la imagen del *Retorno de Canaán* transforma el desierto del Sinaí en el altiplano carangueño (Mardones Bravo 2019b, 166). San Francisco Javier bautizando a los indígenas se inserta en un terreno árido y pedregoso que hace contrastar la masa de indígenas a la espera de su bautismo con el elemento pétreo, posible alusión a idolatrías andinas (Ibid., 169). En la *Matanza de los inocentes*, el paisaje también parece el de la vasta planicie de Carangas, con la cordillera occidental al fondo. Del suelo brotan florecillas, tal como en el desierto altiplánico en temporada de lluvias. La imagen es cruenta, como todas las representaciones de este episodio. En este caso, soldados con cascos hispanos cortan las cabezas de los bebés, mientras mujeres descalzas intentan detenerlos. Cuerpos infantiles se distribuyen en la parte inferior de la escena, dos mujeres lloran a su bebé muerto. El contraste con el paisaje florido es evidente, remarcado por la inscripción "BAPTISMO DE SANGRE". Este era parte de la doctrina cristiana divulgada por el III Concilio Limense, la cual sostenía que quienes muriesen defendiendo a la fe eran bautizados en su propia sangre aun sin haber recibido el sacramento.[724] Algunas interpretaciones de esta escena han aludido a los sacrificios de niños que hacían los incas (*Capac Hucha*) o los sacrificios de llamas que se continúan practicando al día de hoy (*Wilancha*).[725] Sin descartar que el pintor pueda haber tenido en mente esta asociación,[726] o que sus receptores la hayan establecido, creo poco factible que la imagen haya sido motivada por el cura con la finalidad de extirpar prácticas idolátricas. Pese a su apariencia brutal, la imagen tiene el signo positivo del sacramento y del martirio y, por ende, de la salvación eterna. Incluso la asociación con los sacrificios rituales andinos haría de la violencia un rito agrícola, verificable en el florecimiento de la tierra.

Me detengo en esta imagen y en el muro en que se encuentra, motivada por la constatación de que rara vez se analiza o se publica la escena completa (fig. 7.23).[727] El sector izquierdo de la imagen (desde la perspectiva de la imagen, derecho desde la del receptor) está gravemente deteriorado, pero se alcanza a apreciar un espacio arquitectónico interior separado del altiplano por un arco. A través del umbral una parte de la masacre de infantes se visibiliza, con tres cabezas apiladas en la tierra y al fondo una ciudad. Adentro, se vislumbra un elegante trono con columnas y dosel, en el que posiblemente estaba sentado el rey Herodes, tras encomendar la matanza. El umbral parece distinguir el espacio simbólicamente positivo de la masacre (agricultura, flores, sacrificio, salvación), del palacio de Herodes (urbano, cerrado, pecado, infanticidio). Directamente arriba de esta escena se encuentra la *Expulsión del paraíso*, en la que también un umbral divide (y relaciona) dos espacios pictóricos. El arco floreado, reminiscente de los arcos efímeros usados en las festividades andinas (Corti, Guzmán y Pereira 2016, 228), separa el paraíso terrenal del mundo exterior. El Jardín del Edén está representado por un espacio

[723] En los murales del Molino de Acomayo, pintados por Tadeo Escalante a finales del siglo XVIII o principios del XIX, también se encuentra una escena del Sacrificio de Isaac (Gisbert 2012[1999], 200).

[724] "P. ¿Sin baptismo puede alguno ser salvo? R. Nadie puede ser salvo sin recibir el sancto baptismo por obra, cuando puede, o, a lo menos, por deseo, cuando no pudiese por la obra, como el que recibe muerte por la fe católica, que se dice ser bautizado, en su sangre." *Doctrina christiana y catecismo…* 1584, 47v.

[725] La "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad", que formó parte del *Confesionario para curas de indios*, indica:

> *En algunas partes, especialmente entre los Andes, usan sacrificar a las guacas, o cerros, o al trueno y rayo, algún hombre o niño, matándole y derramando la sangre, o haciendo otras ceremonias. También suelen sacrificar su propia sangre, o la de otro, adorando las guacas e ídolos para aplacarles con este sacrificio. Adviértase que así como antiguamente el sacrificar niños u hombres era para cosas de grande importancia, como pestilencia grande o mortandad, u otros trabajos grandes, así también se usa algunas veces por este mismo fin en las partes donde aún todavía dura este género de sacrificio cruel.* (1585, 2v).

[726] Quien posiblemente era de la zona dado su conocimiento de la topografía local plasmada en el *Juicio final*. Ver al respecto el capítulo 3.2.

[727] Cabe señalar, además de su deterioro, la dificultad de fotografiarla completa por la estrechez del recinto.

florido como el de la matanza, con unos árboles y animales, entre ellos un unicornio, un león, un ibis y el demonio en forma de serpiente enrollada en el tronco del árbol del conocimiento. El mundo exterior, lejos de los "espinos y cardos" que dice la Biblia representan el mundo del dolor, el pecado y el trabajo, es tan floreado como el Edén, con dos bueyes con los que arar la tierra y árboles frutales que cultivar. Adán y Eva desnudos avanzan hacia el mundo, ella con sus brazos abiertos y mirando hacia adelante, él mirando hacia atrás con el mismo gesto suplicante y defensivo de las mujeres que intentan salvar a sus bebés de la matanza que transcurre en la escena inferior. El ángel con la espada flamígera alzada para proteger el árbol de la vida reproduce el gesto de los soldados que en la escena de abajo siguen las órdenes del rey Herodes.

La correlación estructural entre ambas imágenes es clara. En ambos casos, hay mayor concentración simbólica de lo sagrado al lado derecho (desde la perspectiva de la imagen) y de lo profano al izquierdo, sin perder de vista la complejidad de ambas escenas. Este es un lenguaje visual que el feligrés podía reconocer en el gran *Juicio final* de la nave, con el Cielo a la derecha de Dios y el Infierno a su izquierda.[728] En el muro del baptisterio, una mirada focalizada en estas dos escenas podía conducir a una lectura circular de las imágenes guiada por la posición de las figuras: el ángel, Eva y Adán caminando hacia la izquierda de la imagen (nuestra derecha) y el rey Herodes, de quien sólo se conservan los pies, dirigiendo sus órdenes y mirada hacia la ventana a su derecha. De este modo, la lectura queda como sigue: 1) la creación del mundo en el Paraíso terrenal como epicentro; 2) la expulsión de la primera pareja humana por comer el fruto prohibido (representado en la boca de la serpiente); 3) su inserción en el mundo de trabajo y dolor; 4) el desarrollo de la civilización en el "mundo", enseñado en la *Doctrina christiana* como uno de los tres enemigos del alma, con Herodes como su representante; 5) la matanza de los inocentes como efecto de sus órdenes; y 6) el sacramento bautismal de los niños en su propia sangre. Éstos entran como mártires en el Paraíso celestial, asociado con el Jardín del Edén desde los escritos de Agustín de Hipona, pues ambos lugares, o momentos de la teleología cristiana, aludían a la bienaventuranza.[729] Así se cierra una lectura circular que no debe haber sido tan ajena a un espectador bien formado en la doctrina cristiana, guiado tal vez por el párroco en un ejercicio de meditación con base en la imagen. Pero la escena de la matanza tiene también una narrativa propia. Considerando la profundidad visual de la imagen, se pueden observar cuatro planos: la cordillera al fondo, con sus picos irregulares sugiriendo a los *Apus* andinos; los soldados en plena acción de quitarle a las mujeres sus hijos y degollarlos; dos mujeres al centro que lamentan a su niño muerto, arrodilladas entre las flores y los cuerpos, puestas en cierta posición especular; y, en un primer plano, cuatro bebés degollados cuya sangre riega las flores que crecen en el campo. La lectura va desde arriba hacia abajo, o desde el fondo hacia el primer plano, con una perspectiva pictórica no lineal que requiere la acción causal para ser comprendida: al fondo cuatro soldados de mayor tamaño se aprestan a matar a los niños que "luego" se observan degollados en el primer plano. Pero las almas de los santos inocentes suben al cielo y se integran al frondoso Edén, esta vez como la Gloria celestial, descrita en la doctrina cristiana como "prados floridos" (Gisbert 2012[1999], 173). El observador avezado, que bien se podía encontrar en los miembros de la comunidad con mayor formación doctrinaria, habrá seguido esta lógica visual y simbólica.

Programas murales divergentes en la parroquia de Belén

Tal como el caso arriba citado de Chipaya, muchas iglesias tuvieron murales que no se conservan en la actualidad. La antigua iglesia de San Francisco de Socoroma estaba "toda ella pintada a expensas del común" y "toda pintada de colores finos", según inventarios de 1778 y 1789, respectivamente.[730] Es de suponer, por ende, que sus murales se encontraban allí antes de la división del curato de Codpa en

[728] En el "Catecismo mayor", se lee: "P. Pues, ¿Dios Padre es hombre que tiene diestra y siniestra? R. Dios no es cuerpo, sino espíritu, pero entendemos por la diestra de Dios Padre los mayores bienes y honra que Dios tiene." *Doctrina christiana y catecismo…* 1584, 40-40v.

[729] Particularmente su *Del génesis a la letra*, escrito entre los años 401 y 415 (1957, Libro VIII, 947).

[730] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, fs. 30 y 33v (Pereira 2019, 761 y 774); y AAA. Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, fs. 18 y 26.

1777, pero sus muros fueron blanqueados como parte de las obras de reedificación de 1797, descritas en el capítulo anterior.[731] La iglesia de Santiago Apóstol de Belén también estaba cubierta con pintura mural: en la toma de posesión de la doctrina, Pacheco la describe como "toda pintada de nuevo" (Pereira 2019, 413), mientras que un inventario de 1793 la valoraba como "toda finamente pintada" (Ibid., 395). Un inventario de la parroquia de Codpa, el año anterior, describía las iglesias de la cabecera y de seis de sus anexos como "pintadas de colores ordinarios" (Guzmán, Corti y Pereira 2017, 543-544).[732] Sólo se exceptuó la iglesia de San Bartolomé de Livílcar descrita como "blanqueada", pese a que en sus muros se hallan fragmentos de pintura mural correspondientes al siglo XVIII (Pereira 2019, 466).[733] Las escuetas referencias sugieren una apreciación estética de parte de los curas que registraron estos inventarios, relacionada tal vez con el estado de las pinturas, pero quizás también aludiendo a los materiales con los que se confeccionaron, describiendo como *colores finos* los materiales pictóricos elaborados en talleres urbanos y *colores ordinarios*, los pigmentos locales (Guzmán, Corti y Pereira 2017, 543). La inclusión de referencias a las pinturas murales en los inventarios, pese a su carácter inmueble, sugiere que los conjuntos se conservaban en relativamente buen estado, pudiendo haber sido confeccionados poco antes de dichos registros (Ibid., 544).

Pereira sugiere que a finales del siglo XVIII hubo en la zona una campaña eclesiástica "destinada a dotar de imágenes murales a todos o la mayoría de los templos de la zona" (2019, 395), lo que Guzmán, Corti y Pereira han vinculado con políticas eclesiásticas originadas en el vaticano y reproducidas en los arzobispados americanos (2017). Considerando tanto la datación de los murales de Pachama y Parinacota alrededor de la década de 1780 (Guzmán 2013, 87),[734] como también los varios méritos de Pacheco en su gestión como primer párroco de Belén, Inostroza señala como altamente probable que fuese el cura quien "incentivara y dirigiera las obras de pinturas murales en las iglesias de la doctrina" (2019, 203). Concuerdo con este posicionamiento de la figura de Pacheco en las edificaciones eclesiásticas del curato (apreciación compartida por Pereira 2019), pero quisiera complejizar su rol de mediador entre las iglesias y las comunidades, enfatizando que su impronta doctrinera se basaba en las necesidades específicas de cada comunidad. En algunos casos, se aprecia el apoyo del párroco a proyectos locales, como la reedificación de la iglesia de San Francisco de Socoroma, propulsada por el fabriquero y otras autoridades locales. Durante las obras, los murales que tenía antes de 1778 fueron blanqueados, pero cabe destacar la descripción arriba citada de que habían sido pintadas "a expensas del común". Es decir, la promoción de obras de la fábrica parroquial por parte de la feligresía local parece haber sido una costumbre, puesta en práctica en ocasiones anteriores.

En otros casos, fue Pacheco quien motivó la construcción de nuevas iglesias, como la de San Ildefonso de Putre y, posiblemente, la de San Cristóbal de Sora, ninguna de las cuales conserva murales en la actualidad. Los dos conjuntos murales mejor conservados de la zona parecen haber sido realizados durante su gestión, aunque las iglesias habían sido edificadas antes de su llegada. Los conjuntos murales de la Natividad de Parinacota, iglesia construida probablemente en el siglo XVII (Pereira 2019, 202), y

[731] Los "feligreses del pueblo" que la blanquearon recibieron un peso cada uno por su trabajo. La descripción de inventario de las obras culminadas, arriba citada en extenso, no hace mención alguna a nuevas pinturas.

[732] Los autores hacen referencia al documento AAA. Curia diocesana, concursos de curatos, Leg. 4.

[733] Pereira ha estudiado la iglesia de San Bartolomé de Livílcar, cuyo poblado está actualmente abandonado, pero allí se continúa celebrando anualmente la fiesta patronal entre el 23 y 25 de agosto (2019, 451). Su portada tallada es un digno ejemplar del barroco andino, con similitudes con respecto a la de Santiago de Belén, mientras que sus vestigios murales, con representaciones fitomórficas, zoomórficas, geométricas y de querubines, vinculan al templo con la estética mural de la época. No es posible datar con precisión los dos momentos pictóricos de los murales, tan solo describirlos con base en sus colores (Pereira 2019, 466).

[734] El análisis iconográfico y de pigmentos ha permitido a las investigaciones fechar con cierta precisión estos murales. En el caso de Parinacota, la presencia de azul de Prusia, pigmento sintético creado en 1704 pero que comenzó a circular en los Andes recién en el último tercio del siglo, y de blanco de plomo, que dejó de usarse en el siglo XIX, permiten datar las obras entre las décadas de 1770 y 1790 (Corti, Guzmán y Pereira 2013, 28). En el caso de Pachama, la levita que lleva puesta san Isidro se corresponde con la moda borbona de finales del reinado de Carlos III." (Mebold 1983, 64; Guzmán et al 2016, 250). Mebold describe el atuendo con "tricornio, chaqueta, calzones hasta la rodilla, calzas sujetas con cintas y zapatos con tacón y orejillas hebilladas", presentándose el santo "como un agricultor acomodado criollo o mestizo" (1983, 64). Guzmán et al señalan que probablemente fueron realizadas a mediados de la década de 1780, "a pocos años de haber sido controladas las sublevaciones de mayor envergadura." (2016, 256).

de San Andrés de Pachama, cuentan con similitudes estilísticas, pero sus programas iconográficos reflejan objetivos divergentes. Sin analizar de forma pormenorizada cada conjunto,[735] observo aquí sus semejanzas y diferencias.

Juan Chacama vinculó en una primera instancia los murales de ambas iglesias con la doctrina cristiana según se impulsó con el III Concilio Limense (2009, 21). Cabe recordar que los documentos producidos por el concilio fueron fuentes cruciales para los sínodos de Lima y de La Plata realizados en la década de 1770, y su sermonario fue vuelto a publicar en 1773, constatando la vigencia de esos textos en el siglo XVIII. La observación de Chacama se aplica con precisión a los murales de Parinacota, cuyas imágenes siguen de cerca algunas de las temáticas doctrinales y sacramentales del *Tercero catecismo por sermones*. Las ideas expresadas en el sermonario eran teológicamente complejas, y el uso de imágenes facilitó su comprensión y memorización (Corti, Guzmán y Pereira 2013, 81). La escasa presencia eclesiástica en el anexo altiplánico de Parinacota[736] explica la estrecha relación entre su programa iconográfico con aspectos doctrinales claves, como la vida eterna, la redención, la trinidad y los sacramentos: "Las imágenes operaban como verdaderos misioneros que recordaban, fiscalizaban, advertían y aconsejaban a una población iletrada y con una atención sacerdotal deficiente." (Corti, Guzmán y Pereira 2013, 105). Bautizos, casamientos y confesiones podían hallar un reflejo explícito en el Bautismo de Cristo, los Desposorios de la Virgen, o la escena de la Confesión, descrita en la introducción de esta tesis. Pero también tienen preeminencia iconográfica temas teológicos, como la Pasión de Cristo, narrada en cinco escenas que recorren ambos muros: *Oración en el Monte de los Olivos*, el *Prendimiento de Cristo*, *Cristo en la Columna*, una de las caídas de Cristo en el *Camino al Calvario* y la *Crucifixión*.[737] Dos aspectos en común deben haber contribuido a acercar las representaciones a los habitantes: la armadura española que la gente habría reconocido en los soldados romanos, y la mirada directa de Cristo hacia el receptor en casi todas las imágenes. Una imagen de la *Devoción eucarística* cierra la narración como el correlato simbólico que remite a la función ritual del templo en los días que el párroco ofrecía allí la misa.

Al igual que en Curahuara de Carangas, la representación de mayor escala es el *Juicio final*, que a la entrada del templo presentaba a los feligreses las consecuencias eternas de sus acciones en la tierra, ya fuese en el Infierno, representado por la boca del Leviatán, las llamas y la rueda de tormentos, o en la Gloria, representada como una gran iglesia andina, accesible por una empinada escalera hacia las nubes (fig. 7.24). Ambos espacios se encuentran diagonalmente opuestos, en la esquina inferior izquierda (desde la imagen), el Infierno se ubica a la mayor distancia posible del altar; en la esquina superior derecha, la Gloria como una Jerusalén celestial conduce al feligrés hacia el interior del templo y hacia su propia salvación. Aunque la parte superior de la escena está tapada por un coro de madera posterior a las pinturas, se alcanza a percibir a Cristo juez. Al centro, tres figuras curiosas, justo afuera de las fauces del Leviatán, se escapan de la iconografía tradicional: un hombre con vestimenta cacical (un gran sombrero de ala y un elaborado poncho) mira al espectador, pero también tiene dos rostros, o máscaras, que miran hacia sus lados, donde otros dos hombres, identificados como un mestizo y un español, parecen ofrecer al curaca un bastón de mando y una chuspa (morral andino usado para portar coca, monedas u otros bienes de consumo ritual). El curaca al centro ha sido interpretado como representación de Tupac Amaru II (Chacama 2009, 24), como una escena de tentación a la autoridad indígena (Corti, Guzmán y Pereira 2013, 120) y como una alusión a la muerte por caída de rayo (Inostroza 2019, 254), todas interpretaciones en las que la serpiente, que sale del infierno hasta tocar con su lengua el sombrero de la figura, juega un rol esencial: como *amaru*,[738] demonio y centella.

La serpiente, y sus parientes simbólicos los dragones, tienen un lugar especial en las dos iglesias que aquí trato. Al lado de la figura del curaca "trifronte", un Arcángel Miguel vence con su espada alzada al demonio en forma de dragón, cuya cola tiene la forma de una serpiente con su propio rostro.

[735] Ver Mebold 1983; Chacama 2009; Corti, Guzmán y Pereira 2013; Guzmán et al. 2016; y Pereira 2019.
[736] La presencia sacerdotal aumentó sin duda con la división de las doctrinas, aunque continuó siendo un tanto esporádica dada su distancia con respecto a la nueva cabecera de Belén.
[737] Un ciclo narrativo similar se encuentra también en el baptisterio de Curahuara de Carangas.
[738] Serpiente, en quechua.

Directamente frente al Juicio final, hay una imagen de san Jorge y el dragón. Tanto el arcángel como san Jorge parecen proceder de estampas grabadas, pues en los muros de Pachama hay representaciones similares, también situadas una frente a la otra en los muros contrarios (fig. 7.25). En ambos templos las imágenes de san Jorge están muy deterioradas como para compararlas en detalle, pero se diferencian sus arcángeles: el dragón del de Pachama posee siete cabezas, su cola por lo demás es normal, y en su mano no lleva la balanza característica que porta en Parinacota. En relación con lo primero, los autores han observado cierta convergencia de la representación con las leyendas locales "que identifican los siete peñascos verde azulados que enfrentan la iglesia con las transformaciones pétreas de esa serpiente de siete cabezas" (Mebold 1983, 63; Pereira 2019, 363). San Miguel y san Jorge pueden representar el éxito de las campañas de extirpación de idolatrías, según sugiere Chacama (2009, 20). Mebold los vincula también con el Ángel de la guarda, relacionando las imágenes con la danza folclórica y carnavalesca de la *diablada*, en la que los danzantes representan a ángeles y diablos en la lucha entre el bien y el mal (1983). Cabe recordar también la figura del dragón pisoteado por el toro en la escena costumbrista descrita arriba, como un tercer reptil en el conjunto pictórico de Pachama.

La ausencia de la balanza también remite a una particularidad local: en Parinacota, el arcángel está inserto en la iconografía del *Juicio final*, con función de *psicopompo*, conductor de las almas hacia el cielo (Reau 2001b, 68). El *Tercero catecismo por sermones*, de hecho, asume que cada iglesia tendría su *Juicio final*, describiendo a los feligreses que "por eso habéis visto pintado a San Miguel con un peso, que está pesando a las almas" (Corti, Guzmán y Pereira 2013, 81). Pero no en todas las iglesias se encontraba el *Juicio* representado, y la de Pachama es buen ejemplo de ello. Su representación fue constante en el arte de la evangelización, puesto que desde temprano se consideró una imagen muy efectiva para ese propósito.[739] Para el siglo XVIII, esta imagen constituía una tradición visual, de valor casi metonímico con respecto al espacio sagrado (Mardones 2020, 273), por lo que su ausencia en algunos programas murales es un hecho a destacar.[740] Interpreto su ausencia como una señal de la agencia local involucrada en la confección de estos murales. El caso de Tica Belén (Huachacalla) es claro gracias a las cartelas pintadas que indican los varios comitentes de sus obras, tema que trato en el capítulo 10. Para el caso de San Andrés de Pachama, la interpretación es más arriesgada por no contar con correlato escrito, pero profundizaré en algunas pistas. No quiero decir con esto que el programa no haya sido motivado por el párroco, ni que las pinturas de Parinacota hayan sido exclusivamente motivadas por la institucionalidad eclesiástica. En ambos casos hubo una imbricación entre la autoridad parroquial y las autoridades locales, como se aprecia en la gestión de Pacheco, quien se informó de las necesidades parroquiales de cada anexo, promoviendo lo que consideró adecuado a cada caso.

En la iglesia de Pachama se repiten, además de los santos mencionados y la escena del sacramento de la confesión, analizada en la introducción (ver fig. 1.3), algunos motivos ornamentales presentes en la de Parinacota, particularmente ciertas decoraciones florales, y unas cabezas de puma, que parecen estar estrechamente vinculadas con prácticas y creencias locales (Chacama 2009, 22; Pereira 2019, 215; Guzmán et al. 2021, 13) (fig. 7.26). Estas cabezas (intercaladas con otras cabezas angelicales en el caso de Parinacota), llevan flores colgando de sus bocas, reminiscentes de los keros con pumas de los cuales emergen arco iris (Pereira 2019, 362). Pereira señala que son imágenes vinculadas a la fertilidad y que hasta el día de hoy se usan garras disecadas de puma en el "floreo de los animales", ceremonia en la que se marca al ganado después del día de san Juan. La autora compara las flores, identificando las de Pachama con flora precordillerana, mientras las de Parinacota, con sus espinas, recuerdan las flores de los cardones altiplánicos (Ibídem). Cabe enfatizar que los motivos

[739] "Y ancí en las yglecias y tenplos de Dios ayga curiucidad y muchas pinturas de los santos. Y en cada yglecia ayga un juycio pintado. Allí muestre la uenida del señor al juycio, el cielo y el mundo y las penas del ynfierno, para que sea testigo del cristiano pecador." (Guamán Poma de Ayala c. 1615, f. 674[688]). Esta efectividad es también remarcada por el pintor jesuita Bernardo Bitti: "ha habido notables mudanzas y conversiones de indios con la consideración del juicio y la gloria y penas de los condenados, que está todo pintado por las paredes de esta iglesia y capilla" (Corti, Guzmán y Pereira 2014, 13, citando a Antonio de Vega, *Historia y narración de las cosas sucedidas en este Colegio de Cuzco desde su fundación hasta hoy*, 1 de noviembre día de Todos los Santos, año de 1600. Tomo VI, 1948, 42-43).

[740] Es el caso también de Belén de Huachacalla, que también tiene un san Miguel venciendo a un demonio-serpiente identificado por Bouysse-Cassagne (1997, 193) y Chacama (2009, 20) con el dios andino Tunupa.

florales son importantes en ambos conjuntos murales, no sólo como elementos ornamentales, sino también en la configuración del espacio religioso (fig. 7.27). En Parinacota, algunos muros reproducen la representación esquemática de sillar que se encuentra en Curahuara de Carangas, mientras que en Pachama la decoración fitomorfa conforma "verdaderos tapices pintados con formas vegetales que, en algunos casos, parecen representaciones de tierras de cultivo." (Guzmán et al 2016, 255).

¿Es posible que los mismos pintores hayan participado en ambos conjuntos pictóricos? Pereira sugiere que una misma mano puede haber realizado la figura de san Jorge (2019, 233). Las demás figuras y escenas, sin embargo, difieren en su estilización, por lo que se puede suponer que distintos maestros u oficiales pintores estuvieron a cargo de las obras, posiblemente con colaboradores en común. O viceversa, aunque no hay datos asertivos al respecto. Lo cierto es que ambos conjuntos se distinguen principalmente en sus propósitos: en Parinacota se desarrolló un programa iconográfico didáctico y catequético, mientras que en Pachama uno más bien devocional. La cercanía de Pachama con Belén, la nueva cabecera de doctrina explica, en parte, esta diferencia (Guzmán 2013, 93; Corti, Guzmán y Pereira 2014, 130; Pereira 2019, 396). A menos de diez kilómetros por tierra, Pachama probablemente contaba con atención eclesiástica regular. Por ende, allí "no fue prioridad el desarrollo de un programa doctrinal que resumiera el contenido del catecismo; los habitantes del poblado conocerían su contenido o, al menos, estarían en condiciones de ejercitarse en su memorización sin contar con el apoyo de imágenes." (Pereira 2019, 396). Pero quisiera enfatizar la agencia que cada comunidad parroquial tuvo con respecto a las decisiones materiales y conceptuales de sus iglesias, aunque estuviesen en diálogo con sus curas. Es posible vincular, por ejemplo, el *Juicio final* de Parinacota con el de Curahuara de Carangas, ejercicio que convincentemente han desarrollado Corti, Guzmán y Pereira (2013, 132-139),[741] y deducir de ello el rol fundamental del párroco en la promulgación del proyecto. En cambio, el programa de Pachama se asemeja más al de Tica Belén, con énfasis devocional en la representación de santos, milagros de la Virgen de Copacabana y la ornamentación urbana arriba descrita. Algunos de sus murales, sobre los cuales profundizo en el capítulo 10, fueron comisionados por los feligreses a principios del siglo XIX, expresando los intereses religiosos de la gente más que del párroco en ejercicio. Queda pendiente comparar en detalle ambos casos, paralelo sugerido de forma incipiente por Chacama (2009, 20). Pero aquí propongo como hipótesis que las pinturas de Parinacota hayan sido anteriores a las de Pachama, ofreciendo un modelo pictórico institucional que los habitantes de la sierra buscaron reproducir según sus propios intereses devocionales. Mi argumento es el paralelo observado entre Curahuara de Carangas, con su programa mural diseñado por el párroco, y conjuntos murales decimonónicos que siguieron un estilo más popular, como los de Tica Belén, o, en la misma parroquia de Curahuara, las pinturas de Lagunas, realizadas en 1876.

Dedico unos párrafos al programa de San Andrés de Pachama para recalcar las diferencias con respecto al de Parinacota. Guzmán et al. concluyen que el repertorio de santos representado en sus murales no exhibe tan sólo una intención devocional, sino que más bien "se trata de un conjunto de imágenes orientadas a desterrar o resignificar costumbres locales asociadas a la fertilidad de la tierra y, en general, a controlar prácticas que eran consideradas, desde una perspectiva cristiana, como superstición o idolatría." (2016, 261). Los patronazgos de la Virgen del Rosario y de san Andrés, marcarían las fechas de inicio y término de las faenas de la siembra de la papa, celebrada en la zona con la ceremonia del *Pachallampe* (Guzmán et al 2016, 255). Ambos patrones están representados en el dintel de entrada al templo, junto a san Pedro. Cinco figuras de mayor tamaño están representadas entre columnas salomónicas cerca del altar: san Cristóbal, san Jorge, el ángel de la guarda, san Isidro y san Miguel. Arriba señalé que los dos santos vencedores de dragones se encuentran en muros contrapuestos en ambas iglesias aquí tratadas. En Parinacota, ambos se ubican a la entrada del templo, distantes del altar. En Pachama, en cambio, se sitúan en las inmediaciones del presbiterio, lo que sugiere una función distinta de estos santos con respecto a sus demonios. Resulta claro que el arte mural exige ser leído poniendo en relación los muros.

[741] Entre otras semejanzas, los autores destacan las formas y colores del Leviatán, la relación compositiva entre cielo, infierno y purgatorio, la forma en que se representan la resurrección de los muertos, la rueda de los tormentos y la figura de San Miguel con balanza sobre el demonio.

También contrapuestas están las imágenes de San Isidro y San Cristóbal, que hagiográficamente se asocian con la fertilidad de los campos y el trabajo agrícola, el primero, y con los viajeros, los jardineros y el cultivo de árboles, el segundo (Guzmán et al. 2016, 255). Aunque ambos santos tienen cierta predilección dentro de las devociones virreinales, particularmente en el Cuzco y alrededores, su representación en Pachama adquiere connotaciones locales. San Isidro está situado en un paisaje agrícola con chacras delimitadas que alternan sus cultivos, semejante al modo en que éstas eran distribuidas en topos asignados por especie y tributario (fig. 7.28).[742] Detrás de las chacras, que bien podrían representar huertas de papas y habas, hay un fondo con montes terrosos que remite al entorno del pueblo. Con los atributos del azadón y el libro, el santo unifica las faenas del campo con la religión, unión que se materializaba en estos pueblos en las chacras pertenecientes a las cofradías y en fiestas como el Pachallampe. A finales del siglo XVIII había por lo menos dos mayordomos en Pachama que tenían tierras a su cargo, aunque solo de un topo y de topo y medio, más reducidas que las correspondientes a las cofradías de los poblados aledaños.[743] Aunque san Isidro no es festejado en Pachama, sí parece tener importancia actualmente en la cercana Socoroma, donde celebran su fiesta cada 15 de mayo con rituales destinados a *Watiacuri*, deidad de las cosechas (Choque Mariño 2015, 35).

La imagen de San Cristóbal concuerda con su tradición iconográfica, atravesando el río apoyado en la palmera que le sirve de vara y cargando al niño Jesús con el mundo (fig. 7.29). Un aspecto resalta sobre otros: el río que el santo vadea. Suficientemente denso como para ocultar sus pies, pero transparente a la fauna que lleva en sus aguas: nueve peces cuidadosamente delineados nadan acompañados de ocho aves que curiosamente también se encuentran dentro del agua. Un pequeño pájaro solitario, pintado en la esquina del arco de entrada de la iglesia, parece haberse escapado de la imagen, pues ninguna otra de las del conjunto tiene este tipo de decoración. Su posición liminal invita a ingresar al recinto, mientras que la presencia de aves y peces junto a San Cristóbal centran la mirada en el elemento hídrico y lo recargan de simbolismo cristiano: el agua es fuente de vida y purificación, las aves remiten al espíritu santo y los peces a Cristo. La ubicación contrapuesta de estas dos imágenes a uno y otro lado del pequeño templo hace dialogar los campos cultivados de San Isidro con el agua vital de San Cristóbal, pudiendo referir al ciclo agrícola local: siembra de la papa, temporada de lluvias, cosecha, tiempo de descanso.[744] Aunque el conjunto de imágenes puede haber tenido cierta intención de controlar prácticas heterodoxas, considero que también deben se comprendidas a la luz de la complementariedad ecológica y la optimización de los recursos naturales que se reconocen en la documentación histórica, según se ha visto en capítulos anteriores. Las economías locales tuvieron gran injerencia en las devociones que configuraron los cristianismos locales, y es posible que el conjunto mural de Pachama haya sido promulgado por la agencia de los propios feligreses del pueblo.

Florestas en la parroquia de Andamarca

Los murales del Santuario de Copacabana de Andamarca son excepcionales, pues en ellos se privilegia la representación a escala natural de coloridos árboles frutales y aves variadas, por sobre imágenes doctrinarias. Aunque algunas de las figuras remiten a las postrimerías y unos pocos santos pictóricos ornamentan las hornacinas de la nave, el conjunto configura más bien la ilusión de un jardín imaginario (fig. 7.30). Diecisiete árboles de cerca de tres metros de altura recorren la nave y el presbiterio a la altura de la mirada, mientras otros cuarenta y dos de menor escala se encuentran en los frisos, abarcando junto a los floreros que se intercalan, alrededor de un 70% del espacio mural pintado. Cada árbol contiene frutos, flores y aves diversas, remarcando el carácter fantasioso del paisaje, todo con contornos bien delineados que separan las figuras del fondo blanco. El diseño del conjunto es sofisticado, con una cuidadosa interrelación entre ambos muros y entre los elementos pictóricos y arquitectónicos del templo: sus cuatro cúpulas, arcos, coro, hornacinas, crucero y presbiterio (Mardones Bravo 2014). Estos murales han recibido cierta atención académica, interpretados como una expresión

[742] Ver al respecto capítulo 3.3.
[743] AAA, Arica – Belén. *Demarcación de la doctrina de Belén…*, f. 6.
[744] Ver capítulo 11.

andina de la doctrina cristiana: una visión del cielo como "prados floridos" (Gisbert 1992; Gisbert 2012[1999]), o un "paisaje espiritual (…) en el camino de la fe cristiana" (Pereira, Guzmán y Corti 2018, 512). Las imágenes escenifican la fiesta patronal de la virgen con una representación paradisiaca adecuada al ritual eclesiástico (Mardones Bravo 2020, 281), motivando a que el peregrino se "llevara consigo una experiencia religiosa más que un conjunto articulado de enseñanzas." (Corti, Guzmán y Pereira 2014, 131).

El Santuario de Copacabana de Andamarca, de gran tamaño en relación con las iglesias de la zona, se incorporó oficialmente a los registros parroquiales en 1791, con el cobro de limosnas a sus tres alféreces (de Nuestra Señora de la Purificación, su octava y de Nuestro Amo) y el pago de cinco pesos a los cantores por las fiestas allí realizadas cada enero.[745] Es factible que el edificio haya sido construido en las décadas anteriores, dada la ausencia de datos en el libro de fábrica y la inscripción hallada por el equipo de restauradores al costado de uno de los altares laterales que parece señalar 1754 como el año de su erección. El desfase entre construcción y formalización de las capillas anexas a las doctrinas no es fuera de lo común, la solicitud de licencia bien puede haber sido un proceso demoroso. Lo cierto es que el estudio de la fuente parroquial, de reciente recuperación por parte del Obispado de Oruro,[746] permite corregir la datación de las pinturas asignada a la primera mitad del siglo XVIII.[747] Los registros son escuetos, pero los considero suficientemente elocuentes para datar el conjunto más bien a finales del siglo o incluso a principios del siguiente. La presencia en los registros de esa época de cantores y sacristanes del ayllu Parcomarca, comunidad que impulsó la edificación del templo y su institucionalización como anexo, sugiere su capacidad de agencia para la erección del santuario.[748] La fábrica parroquial aportó, asimismo, ayudas monetarias y en obras específicas, como puertas, coro y reja del presbiterio, en los años posteriores a su formalización como anexo.

La finalización de la obra arquitectónica y la realización de sus murales interiores se contextualizan en un período de mucha actividad en la renovación de las iglesias de Andamarca. El cura Diego Apolinar de Ondarza, a cargo de la parroquia entre 1791 y 1797, adquirió un bulto de la Virgen con el niño, que luego daría pie a la construcción de la capilla de Rosapata, invirtió en altares para la iglesia de San Francisco de Orinoca y comisionó una gran refacción de la capilla de Santa Bárbara, ubicada en el pueblo de cabecera. Entre gastos asignados al repajo, revoque y blanqueo de la capilla, se financiaron también imágenes de bulto, altares, campanas y puerta con chapa, contemplando la alta suma de treinta y seis pesos para un pintor.[749] Aunque no se detalla qué trabajo se le encargó, un inventario de 1798 incluye el retablo "pintado de colores" en la detallada descripción de la capilla.[750] En el presbiterio de Copacabana, Ondarza mandó a poner "cinco piezas de papeles" que ya habían sido usadas en la iglesia de Santiago.[751] Este dato permite suponer que aún no se habían pintado los árboles que hacen destacar al santuario.

Durante el periodo a cargo del cura Pedro de la Borda e Iraoz (1798-1803) la fábrica parroquial financió las chapas de varias iglesias, entre ellas la del Santuario de Copacabana. Asimismo, un pintor recibió nueve pesos "por la refacción de los ángeles para el Anexo de Copacabana".[752] Sólo podemos especular sobre cuáles eran los ángeles aludidos, recordando que en la época fueron comunes las series de lienzos de arcángeles. ¿Habrá tenido el santuario de Copacabana una serie como la que se comisionó en Corque en 1728,[753] o como la de los famosos arcángeles arcabuceros de la cercana Calamarca,

[745] Ver al respecto el capítulo 4.1.

[746] El libro de fábrica de Andamarca aquí estudiado fue incorporado al archivo obispal el 1° de mayo del 2017.

[747] Gisbert señala que la doctrina estuvo a cargo de la Orden de San Agustín hasta 1759, fechando las pinturas antes de eso (1992). Sin embargo, la orden nunca estuvo a cargo de las doctrinas de Carangas, aunque su presencia en la colindante Provincia de Paria puede haber facilitado la difusión de imágenes de san Agustín o de la misma Virgen de Copacabana. En mi propia investigación de maestría, propuse que las pinturas fueron realizadas en la década de 1750 (Mardones Bravo 2014), pero aquí me rectifico.

[748] Ver capítulo 4.1.

[749] AOO, LFA, fs. 27-27v.

[750] AOO, LFA, 27 de enero de 1798, p. 7 (inventario inserto con paginación propia).

[751] AOO, LFA, f. 28.

[752] AOO, LFA, f. 34.

[753] Doce lienzos de ángeles, de dos varas cada uno para la nave de la iglesia (AOO, LFC1, f. 72v).

Provincia de Sicasica? La iconografía angelical es característica de la pintura virreinal de la zona y sus referencias documentales abundan, aunque los lienzos conservados son pocos en comparación. Es factible suponer que el santuario haya tenido en un inicio su propia serie angelical, dato que permitiría evaluar los cambios en las modas ornamentales que condujeron, primero, a las pinturas murales que hoy conocemos gracias a la restauración del 2005-2009, y luego, al blanqueo de sus muros que tapó gran parte de las imágenes durante al menos unas cuantas décadas, tal vez incluso un siglo.

Uno de los primeros registros del cura Pedro José de Funes, que estaría a cargo de la doctrina entre 1804 y 1829 (con unas pocas interrupciones), incluyó un pequeño gasto de tres reales para un andamio en el santuario y quince pesos al pintor "para los santos que están en Copacabana que son cuatro".[754] El andamio, por pequeño que fuese,[755] remite claramente a la técnica mural, pues no sería necesario para la pintura de lienzos y bultos. El salario del pintor no fue muy alto, según se constata al comparar otros registros de la misma fuente, por lo que no parece haber contemplado la pintura de toda la iglesia. ¿Cuáles fueron, entonces, esos cuatro santos? Tres de las cinco hornacinas del templo tienen vestigios murales, representando a san Agustín,[756] a san Bartolomé[757] y a un santo del cual sólo se conservan un ojo, su cuerpo y una vaca a sus pies, que podría ser el atributo del santo: ¿quizás el toro de san Lucas? (fig. 7.31). Otras dos hornacinas sólo figuran a la paloma del Espíritu Santo en el intradós y no parecen tener vestigios de haber sido pintadas. Además de estas figuras, cabe mencionar aquellas que en el sotocoro representan las postrimerías. En el muro del evangelio, el Leviatán y la iglesia representan respectivamente el Infierno y la Gloria, con las almas que intentan escapar de las fauces del monstruo en dirección al cielo. Es un *Juicio final* con rasgos muy particulares, como discutiré en otro capítulo. En el muro de la epístola, dos únicas pinturas enmarcadas (en cuadros pictóricos fingidos, característicos de los murales andinos, pero no de esta iglesia) figuran a la Virgen del Carmen con los penitentes del Purgatorio y a San Miguel Arcángel con la balanza de *psicopompo*. Por último, en el arco toral se reconoce a Dios Padre en la cúspide del arco de medio punto, los evangelistas deteriorados en medallones a su alrededor, dos ángeles que tañen una trompeta y un tambor, y san Pedro y san Pablo en la parte baja de las columnas (fig. 7.32). Retomaré en unos párrafos la pregunta: ¿qué santos realizó el pintor de 1805?

Al año siguiente, el libro de fábrica registra una cantidad significativa de limosnas (en dinero, carneros y corderos) destinadas principalmente a la restauración de la iglesia de Orinoca. Las obras contemplaron el trabajo especializado de carpinteros, plateros y albañiles y de un maestro pintor que recibió veintiocho pesos por su trabajo, que incluyó la pintura del arco toral y del púlpito. Se financiaron cuatro pellejos para el andamio y una "partida de colores para púlpito".[758] Sólo en la obra pictórica se invirtió la suma de cincuenta y un pesos con tres reales. Dada la contigüidad en el tiempo, ¿habrá sido el "maestro pintor" de Orinoca, cuyas obras no se conservan, el mismo que pintó los santos de Copacabana de Andamarca?

Entre las limosnas destinadas a esas obras, aparece también el registro de "treinta pesos que dio Domínguez en pagamento a la iglesia de Copacabana",[759] pero el único gasto específico para el santuario registrado ese año fueron seis pesos y seis reales en coca para la construcción de su cementerio.[760] ¿Quién era Domínguez y en qué se invirtió la limosna que aportó? Entre los testigos del inventario de Andamarca del 27 de enero de 1798 figura un "don Domínguez", junto a otros principales

[754] AOO, LFA, f. 38.

[755] Contrástese este andamio, de un solo cuero, con el de cuatro cueros que se compraría poco después para las refacciones de la viceparroquia Orinoca.

[756] Esta figura es uno de los argumentos dados por Gisbert (1992) para aludir a la presencia agustina en Andamarca. Sin embargo, en varias capillas rurales se encuentran representaciones similares del santo cartaginés hasta el siglo XIX, lo que sugiere que era una imagen con circulación local.

[757] También se le ha identificado con Santiago, pero es una iconografía poco habitual del santo y los habitantes actuales no lo identifican como tal, por no estar arriba de su caballo (Mardones Bravo 2014, 64). Siguiendo a Corti, Guzmán y Pereira, opto por identificarlo con san Bartolomé, que lleva como atributo el cuchillo con el que lo despellejaron.

[758] Por veintiún pesos y siete reales. AOO, LFA, f. 39.

[759] AOO, LFA, f. 38v.

[760] Ibídem. Ver el capítulo 7.1 para los detalles de esta obra.

de Andamarca, que aparecen constantemente como testigos de matrimonios y bautizos en los libros parroquiales.[761] Sin embargo, ningún Domínguez se encuentra en esas fuentes, como tampoco en las revisitas de tributarios de 1783 y 1803. Por los mismos años de la donación, en los libros parroquiales se reitera como testigo el sacristán Domingo Fernández, identificado en algunas entradas con el ayllu Parcomarca, registrado también como testigo en un inventario de 1808, junto con los mismos *principales* del inventario de 1798. Aunque no es posible ahondar en este sujeto con los datos disponibles, lo identifico tentativamente con "don Domínguez", señalando que la conjugación de nombre y apellido no es fuera de lo común en las fuentes de la época. De todos modos, la posición social e influencia del donante resulta evidente, tanto por la alta limosna, como porque la fuente lo nombra como sujeto localmente reconocido.

Ahora bien, para interpretar mejor el excepcional conjunto mural de Copacabana de Andamarca, el libro de fábrica ofrece otros dos registros sumamente interesantes. El primero es el gran detalle dado sobre la erección de la capilla de Rosapata, referido en el capítulo 4.1. En 1806, se institucionaliza el anexo con la celebración de la fiesta patronal de la Virgen del Rosario. Al año siguiente, se gastan en la capilla veinte pesos en pintura y treintainueve "dados al Pintor para su trabajo".[762] La suma es bastante superior que los quince pesos dados al pintor de Copacabana, que además no parecen haber incluido el costo de los materiales. La capilla de Rosapata es, por lo demás, considerablemente más pequeña que el santuario, aunque sus murales son los únicos de la zona comparables con los del santuario porque allí también el eje figurativo son árboles frutales a escala natural (fig. 7.33). Son doce los árboles que recorren su nave, intercalados con diez coronas florales cuyo centro puede haber sido ocupado por lienzos en forma de tondo, aunque no se conserva ninguno. También hay aves volando alrededor de sus ramas, aunque el conjunto mural es mucho más sencillo que el de Copacabana, sin decoración en los frisos ni en el presbiterio, ni tampoco con otras imágenes figurativas. La arboleda servía, muy probablemente, la función ornamental de acompañar los tondos. Pero además del tamaño de ambos templos, otro aspecto interesante diferencia sus conjuntos: al igual que en Copacabana, los árboles de Rosapata están cuidadosamente pareados, pero a diferencia, cada árbol contiene un único fruto, en un afán realista que no se encuentra en el santuario. La intención pictórica parece facilitar la identificación botánica por parte de los espectadores, tal vez capaces de distinguir en cada fruto una virtud cristiana: desde el presbiterio hacia la puerta se encuentran, en el mismo orden en cada muro, un árbol con frutos verdes, uno de frutos rojos, uno de duraznos, uno de higos, uno de granadas (fig. 7.34) y un último irreconocible por la construcción sobrepuesta del coro. Un inventario muy detallado de 1842 comenta una rajadura en el presbiterio (que no tiene decoración pictórica), pero que "las demás paredes [están] sanas blanqueadas y pintadas."[763]

El segundo registro por destacar es un poco posterior, correspondiente a los descargos dados por el cura Damián Jofré entre 1830 y 1834. Entre otras obras, el párroco detalla una gran refacción de la iglesia parroquial, Santiago de Andamarca, que incluyó cuatrocientos ladrillos para el enladrillado completo del piso, nuevas ventanas de vidrios hechas por un carpintero traído de Toledo y dos altares laterales. Además de los materiales (cal, cueros, raciones, yeso, coca y por el acarreo de piedras losas traídas de lejos), se pagaron quince días de trabajo a un maestro (cuarto reales diarios), a un contramaestro (dos reales diarios) y a seis peones (un real diario). Adicionalmente, un maestro pintor recibió la alta suma de 120 pesos

> *por estucar dos altares completamente con columnas y nichos, por una mesa de altar aparte, por las credencias, todo con grabados y perfiles de oro, por pintar al óleo un pedestal y poner arrimadora y floresta a todo el círculo de la iglesia y sacristía, baranda de comulgatorio y otras varias cosas que están de manifiesto y consta del documento número 9.*[764]

[761] Entre ellos el cantor Juan Ventura Caseres, y los sacristanes Lorenzo Capurata y Manuel Vilca. En el capítulo 9 indago en algunos de estos sujetos. FS, Libro de matrimonios de Andamarca, 1780-1805.
[762] AOO, LFA, f. 40v.
[763] AOO, LFA, f. 69. El inventario menciona también el coro "de tablazón y baranda de lo mismo".
[764] AOO, LFA, f. 56.

Los documentos numerados a los que refiere Jofré en sus descargos no se han conservado junto al libro de fábrica, por lo que desconocemos los detalles que pueden haber aportado. Sin embargo, el libro continúa informando que se gastaron trece pesos en los "materiales de pintura y pan de oro y en hacer traer al dicho pintor", además de "en materiales para la argamasa y en raciones a los que ayudaban al pintor". Los vestigios que perduran de la pintura mural que tuvo la iglesia son mínimos y no permiten identificar la "floresta" que parece haber representado (fig. 7.35). Inmediatamente después de estas obras, se mandaron a construir los altares laterales del crucero de Copacabana de Andamarca, con un aporte de fábrica de sólo tres pesos en coca.[765] Tal vez el yeso con que se estucaron fue el sobrante de los altares de la cabecera, o tal vez las obras en la cabecera motivaron al ayllu de Parcomarca a invertir en esos dos retablos. El inventario de 1842 describe estos altares, como también el magnífico retablo mayor, con sus "tres campos de madera tallada pintada y dorada" (ver figura 7.32).[766] El color de fondo del retablo es amarillo, resaltando con ello el brillo del pan de oro, aplicado en menor cantidad que en los otros retablos barrocos de la zona.[767] También tiene pintura azul en el nicho central, negra y roja en las columnas y decoraciones, y un poco de verde, en unas flores campaniformes que ornamentan los nichos. Éstas concuerdan en colores y formas con las flores de las pinturas murales. El libro de fábrica no hace mención alguna a los materiales y obra del retablo, pero dado que era una exigencia para aprobar las licencias de las capillas, puede haber amoblado el presbiterio antes de 1790.

Ahora bien, ¿cómo aporta esta sumatoria de datos documentales a la comprensión de los murales de Copacabana de Andamarca? Principalmente el abrir nuevas preguntas: ¿por qué la pintura mural y otras obras del santuario no fueron financiadas por la fábrica parroquial, que sí aportó grandes sumas para pintores y materiales en las capillas de Rosapata y Santa Bárbara, y en las iglesias de Orinoca y de la cabecera? ¿Contaba el ayllu de Parcomarca con mayor autonomía con respecto a la administración parroquial? ¿Qué rol cumplieron los *principales* de ese ayllu? Y sobre todo, ¿cuándo se realizó la "floresta" por la cual destaca este singular santuario? Aquí haré una apuesta diferente para interpretar el conjunto. Considero factible deducir que fue realizado en distintas etapas, aunque no tan claramente definidas como las de Curahuara de Carangas. Una etapa correspondería a la pintura de los santos de las hornacinas y del arco toral, junto a ciertos elementos ornamentales que concuerdan con los de las hornacinas, como la decoración con hojas de acanto que bordean los arcos del crucero. Esta parte de la obra puede haber sido la realizada por el pintor registrado en 1805. El rostro de san Agustín destaca entre estas pinturas, cuya confección es de una mano claramente especialista en su arte. Los más cualificados de la comunidad pueden haber colaborado con el pintor, tal vez con la realización de las demás representaciones figurativas que siguen su estilo pictórico. Esto permitiría explicar, por ejemplo, la ausencia de otras imágenes enmarcadas fuera de las dos mencionadas en el muro de la epístola, o la duplicación especular del santo arcángel en ambos muros (aunque en distintas escalas), como si el pintor de uno hubiese mirado el del frente. El diálogo entre ambos muros es, por lo demás, muy fluido, destacándose el vínculo entre las llamas del purgatorio y el infierno, entre la Virgen y la escalera al cielo (*Scala coeli* es un epíteto mariano), y entre los peregrinos que a un lado avanzan hacia el interior de la iglesia y la propia iglesia que a al otro lado representa al paraíso celestial. Este aspecto obliga a precisar que el conjunto fue diseñado con cuidadosa intención.

Y la floresta entonces, ¿ya estaba o se realizó después? ¿Formó parte de la decoración pictórica del retablo mayor o las flores del altar le sirvieron de modelo? ¿Inspiró al pintor de Rosapata, pintada en 1807, o, por el contrario, sirvió esa capillita como su modelo? ¿Motivó, a su vez, al cura a encomendar a un maestro pintor una floresta para la iglesia de la cabecera, entre 1830 y 1834? ¿O cabe elucubrar que, tal como sus altares laterales se hicieron justo después de los de Andamarca, en 1836, sus murales arbóreos hayan reproducido los de la iglesia parroquial que desaparecieron con el tiempo? El estudio químico de los murales sacó a luz el uso de un pigmento sintético sintetizado en el último tercio del siglo

[765] AOO, LFA, f. 58.

[766] AOO, LFA, f. 68v.

[767] Al menos en las cabeceras de las doctrinas de Carangas, los retablos mayores son cubiertos casi por completo con pan de oro. Así son los de Andamarca, Huachacalla, Corque y Curahuara de Carangas.

XIX, β-naphthol, que se presenta como amarillo en las flores del conjunto (Rúa et al. 2017, 128). Dicho estudio sugiere que las pinturas pueden haber sido intervenidas o restauradas en esa época, sosteniendo que las demás muestras dan cuenta de técnicas y materiales aplicados en la época colonial (Ibid., 129).[768] ¿Sería posible elucubrar que los árboles de Copacabana de Andamarca hayan sido pintados mucho después que las figuras, a finales del siglo XIX?

La propuesta de las distintas etapas de confección de los murales exige mayor investigación. Cierro el capítulo con un breve comentario semántico de los murales. Tomando en consideración la concepción del Paraíso cristiano como floresta en el cristianismo andino, de acuerdo con Gisbert (1992; 2012[1999]), he interpretado el programa del Santuario como una alegoría local de la fecundidad, reforzada por el patronazgo de la Virgen de Copacabana (Mardones Bravo 2014). En los libros de emblemática y otras fuentes ilustradas se encuentran representaciones de árboles asociados con valores cristianos que pueden haber ofrecido modelos iconográficos, mientras que otras fuentes como sermones, letanías y libros de historia natural ofrecían un acervo de símbolos vegetales a la imaginación de la época.[769] La vinculación de estas imágenes con las virtudes del buen cristiano ofrece la escenificación ideal para la procesión de la fiesta patronal, que cada 25 de enero conduce a los feligreses por las capillas perimetrales del santuario, culminando en el entorno paradisiaco del templo (Mardones Bravo 2020). Los murales, desde una perspectiva performativa, contrastan con la naturaleza altiplánica del exterior, pero también establecen continuidades y vínculos, tanto con el espacio cultivado de las chacras, como con la flora local de queñuas y cardones (Mardones Bravo 2014; 2020).

Aquí quisiera enriquecer estas interpretaciones con una perspectiva adicional: el conjunto refleja una moda estética influida por el arribo del neoclasicismo europeo, que tomaba distancia del *horror vacui* barroco, delineando con cuidado las figuras de santos, árboles, floreros y pájaros sobre el pulcro fondo blanqueado de las paredes del templo. El término "floresta" es bastante utilizado en el libro de fábrica para la descripción de los ornamentos textiles, aunque sólo en los registros decimonónicos, pareciendo ampliar su significado de bosques frondosos (proveniente etimológicamente del francés *forest* (Covarrubias 1611; Aut. 1732), al de las flores de los textiles litúrgicos. La trasposición de estos motivos textiles a los muros puede haber respondido a la creciente difusión ilustrada de obras de botánica y arqueología.[770] Sin pretender aquí definir y delimitar las posibles influencias en los murales del Santuario, el libro de fábrica sí permite aseverar una red visual interna de la parroquia de Andamarca, que abarcó a la cabecera y al menos dos de sus anexos, en un período de gran actividad en la refacción de sus templos. Varios de ellos fueron decorados con pintura mural, incluyendo la capilla de Santa Bárbara y la iglesia de San Francisco de Orinoca (que en la actualidad no las conservan), dando cuenta de un fenómeno similar de respuesta parroquial a las disposiciones eclesiásticas que lo que observan Guzmán, Corti y Pereira por el otro lado de la cordillera (2017). Maestros y oficiales pintores, materiales pictóricos y motivos iconográficos parecen haber circulado entre los pueblos de la parroquia, influyéndose mutuamente en sus programas murales. Estos nexos locales ofrecen una ventana para observar modas epocales en un contexto microhistórico, permitiendo, a su vez, remarcar las particularidades que en cada lugar expresan formas singulares de apropiación visual.

[768] Técnica mural al seco sobre una capa de yeso directamente aplicada sobre el adobe, mientras que entre los pigmentos se encuentra antlerita para el verde, hematita para el rojo, índigo para el azul y carbón para el negro (Rúa et al. 2017). El uso de brochantita parece representar la primera evidencia de su aplicación en el arte colonial, sostiene un estudio anterior (Tomasini et al. 2016, 179).

[769] Entre las fuentes visuales que he vinculado con los murales están la *Emblemata* de Alciato (1550), el *Paradisi in sole. Paradisus terrestres* de John Parkinson (1629), el *Evangelicae historiae imagines* de Jerónimo Nadal (1593), el Emblema XL del *Camino de el cielo* de Diego Suárez de Figueroa (1738), además de otros textos, como el *Symbolo Catholico Indiano* de Fray Luis Jerónimo de Oré (1598), el *Tractado das significacoes das plantas* de Isidoro de Barreira (1622) y el *El paraíso en el nuevo mundo* de Antonio de León Pinelo (1943[1656]), siguiendo en ello a Gisbert (2012[1999]) (Mardones Bravo 2014; 2017; 2020).

[770] Pienso, por ejemplo, en los ocho tomos que Carlos III mandó imprimir con imágenes de los recientes descubrimientos arqueológicos napolitanos: *Le Antichità di Ercolano Esposte* (1757-1792). En ellos se difundieron las pinturas murales de Herculano, algunas de las cuales representan jardines floridos. Éstos parecen haber llegado a América, pero hacen falta mayores investigaciones al respecto.

7.4. Figuras del capítulo 7.3





Fig. 7.14. Pintura mural en el cielo del presbiterio de San Juan de Corque: coronación de la Virgen por una trinidad isomórfica y doctores de la iglesia; recuadro recuperado en el muro con decoración de estilo textil.



Fig. 7.15. Pintura mural en San Andrés de Pachama, detalles a los pies del templo.



Fig. 7.16. Pintura mural en Tica Belén de Huachacalla, detalle en el muro de la epístola.



Fig. 7.17. Vista exterior de Belén de Huachacalla, con su muro atrial, capilla posa y dos torres de espadaña. Fotografía de Astrid Windus. Detalle de puerta, portada y torre.





Fig. 7.18. Pintura mural en Santiago de Curahuara de Carangas: vistas al altar mayor y al coro.

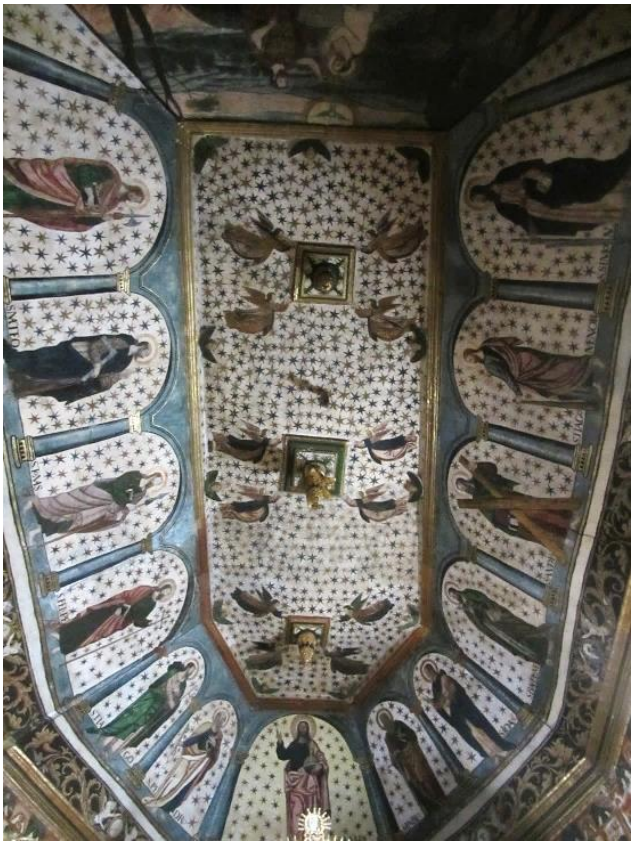


Fig. 7.19. Pintura mural en Santiago de Curahuara de Carangas: cielo del presbiterio con apostolado.



Fig. 7.20. Rastros de pintura mural anterior detrás del retablo mayor de Santiago de Curahuara de Carangas.

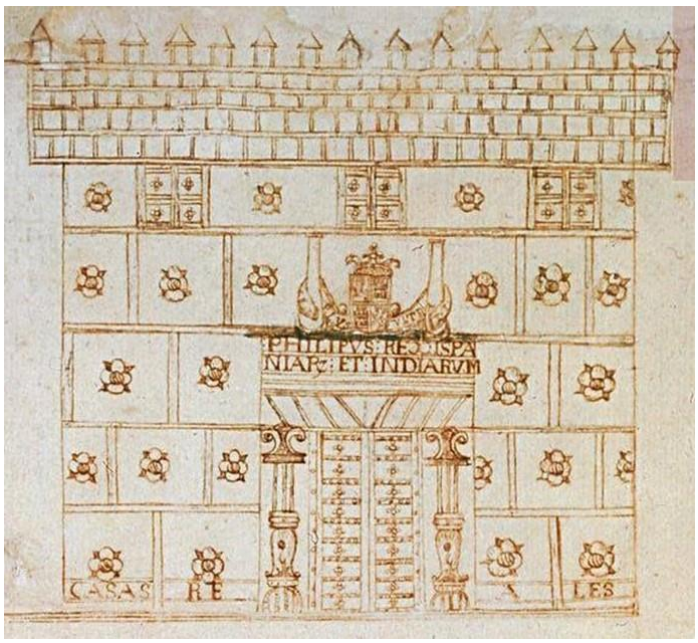


Fig. 7.21. Plano de las casas nuevas de Hernán Cortés, en Nueva España, 1528-1535 (AGI, 1562).



Fig. 7.22. Baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas.



Fig. 7.23. Baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas: *Expulsión del paraíso* y *Matanza de los inocentes*.

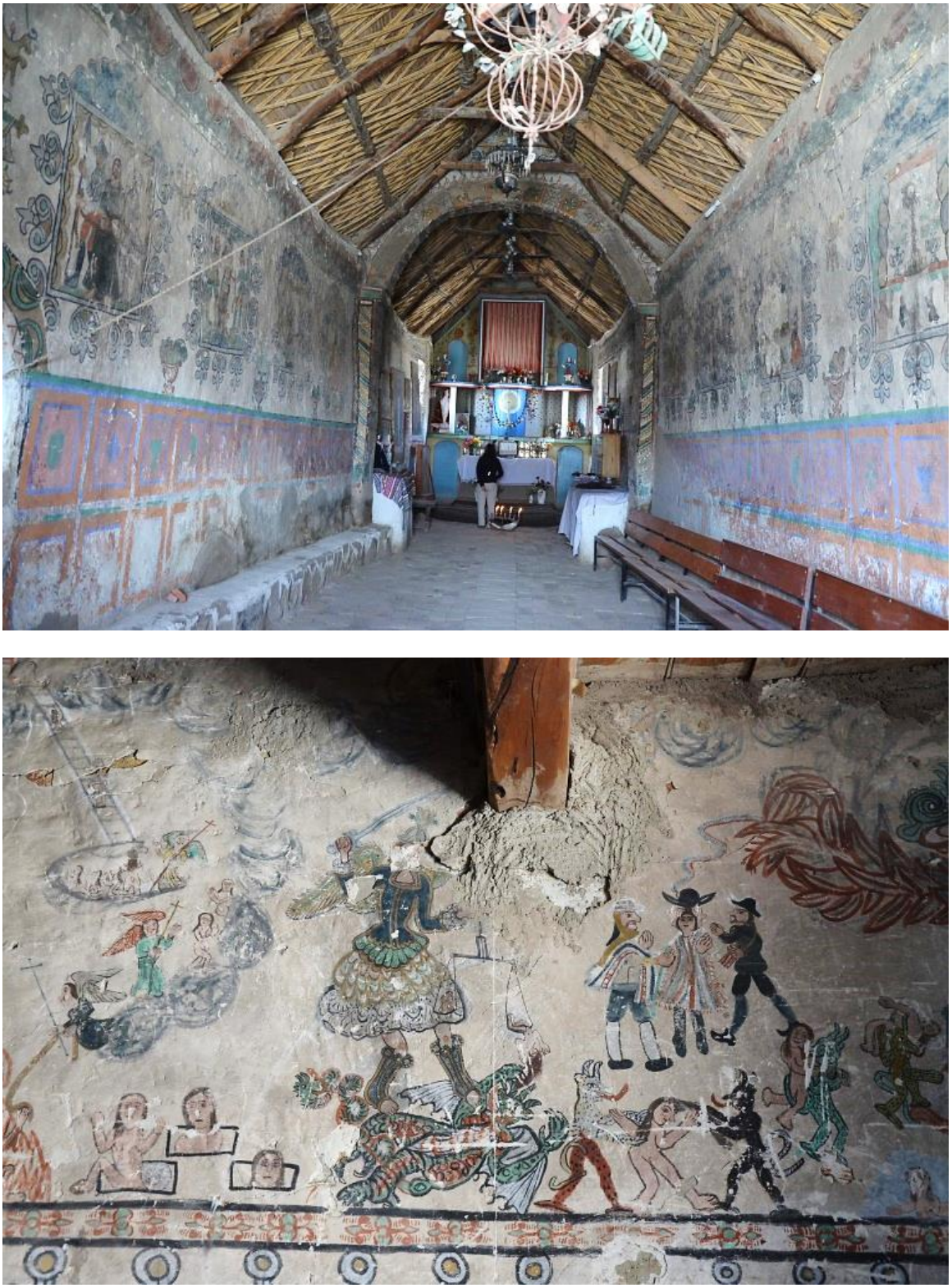


Fig. 7.24. Pintura mural en Parinacota. Detalle del *Juicio final*, con el Arcángel Miguel venciendo al demonio, el cacique "trifronte", la resurrección de los cuerpos y la escalera al cielo.



Fig. 7.25. Figuras deterioradas de San Jorge en los murales de Parinacota y Pachama. Arcángel Miguel en Pachama.



Fig. 7.26. Elementos decorativos de flores y cabezas de pumas en Parinacota (izquierda) y Pachama (derecha).




Fig. 7.27. Ornamentación fitomórfica en los murales de Parinacota (izquierda) y Pachama (derecha).




Fig. 7.28. San Isidro, pintura mural en San Andrés de Pachama. Una chacra de maíz en el pueblo de Pachama.




Fig. 7.29. San Cristóbal, pintura mural en San Andrés de Pachama. Detalle ornamental en la puerta del templo.



Fig. 7.30. Santuario de Copacabana de Andamarca. Fotografía de Fernando Guzmán.





Fig. 7.31. Pintura mural de Copacabana de Andamarca: san Bartolomé y san Agustín en el muro del evangelio y santo sin identificar en el muro de la epístola.



Fig. 7.32. Arco toral con pintura mural y retablo mayor de madera policromada del Santuario de Copacabana de Andamarca.



Fig. 7.33. Pintura mural en Rosapata de Andamarca.


Fig. 7.34. Pintura mural en Rosapata de Andamarca: detalles frutales de duraznos, higos y granadas.


Fig. 7.35. Vestigios de pintura mural en Santiago de Andamarca.

8. Cultura material y visual en el espacio religioso

8.1. Del ritual al gabinete híbrido

Vino, cera y aceite, bienes de consumo ritual

El registro de cargos y descargos (ingresos y egresos) en los libros de fábrica de las parroquias fue una práctica instituida en la Iglesia Católica y controlada, en el Virreinato del Perú, por las visitas eclesiásticas con las que las autoridades religiosas supervisaban el trabajo de los curas doctrineros (Brochhagen 2017). Los libros de fábrica tienen formas versátiles de registrar, con cierta estructura de base (a menudo siguiendo por modelo los registros de los curas anteriores), adaptada a los modos de cada párroco particular. Sus registros no son siempre un reflejo fiel de las realidades locales, sino que a menudo eran la forma con que los párrocos se representaban ante el sistema eclesiástico, pues sus destinatarios eran las autoridades de la iglesia. Su uso era obligatorio, como se le recuerda al cura de Codpa, Andrés Delgado, al ser acusado por sus feligreses de numerosas faltas, entre ellas vivir amancebado, ser negociante y usurero, maltratar a los indios e incumplir con sus responsabilidades doctrinarias.[771] Dentro de sus infracciones, y entrando en la materia del capítulo, Delgado usaba "vino vinagre o torcido" en la celebración de la misa (además del gasto excesivo en vino), administraba los sacramentos con aceite de lámpara, por no mandar a traer los Santos Óleos, y se excedía en el gasto en cera, siendo que eran los alféreces quienes financiaban la iluminación de las fiestas. Estos tres materiales de consumo (vino, aceite y cera) eran indispensables para el funcionamiento ritual de las parroquias y su registro constante en los descargos anuales es una puerta para entender ciertos aspectos de la cultura material en las iglesias andinas. Examino aquí estos tres materiales, extrayendo algunas conclusiones que guiarán el análisis de los objetos litúrgicos registrados en los libros de fábrica. Si bien se diferencian estos enseres de otros objetos por ser de consumo, la renovación anual del vino, el aceite y la cera los sitúa como parte constante de la materialidad ritual de los templos.

Estos tres "gastos precisos e indispensables" que constituían el vino, la cera y el aceite fueron olvidados por el cura Manuel Valenzuela de la doctrina de Andamarca, quien "por yerro de pluma" no asentó la información para el año 1783-84, registrando su gasto doble en los descargos del año 1784-85.[772] Su error da cuenta de la laxitud de muchos de estos registros, puesto que el interés de los curas solía estar más vinculado a quedar bien representados en los libros que se examinaban cada tres años durante la visita eclesiástica. Ya que el registro de estos bienes suele ser homogéneo a lo largo de los años, incluso con el paso de diferentes curas, las variaciones también ofrecen datos interesantes para su seguimiento microhistórico. Por ejemplo, en las alzas y bajas del precio del vino. En el descargo del año de 1780-81 Valenzuela había aumentado el gasto en vino, indicando que "en el año de la sublevación general" el cobro por cada botija fue de quince pesos.[773] La razón habría sido su difícil obtención con las revueltas indígenas que proliferaron en los pueblos, a menudo tomándose los caminos. Al año siguiente cada botija le costó trece pesos, dos años después se había recuperado el precio ordinario de doce pesos y en 1786 éste había descendido a diez pesos por botija. Con una mayor baja en 1787, a nueve pesos la botija, el nuevo cura Miguel de Arzadoni optó por comprar cuatro botijas de vino en vez de tres, aunque retomó al año siguiente el gasto habitual. En la visita eclesiástica llevada a cabo en Andamarca el 27 de agosto de 1793, el visitador consideró excesivo el gasto en vino registrado por los tres párrocos antecedentes, estableciendo que el nuevo cura, Diego Apolinar de Ondarza, redujese el consumo a dos botijas.[774] Sin embargo, Ondarza mantuvo el gasto de sus predecesores, arguyendo el aumento de los anexos de su doctrina, lo que concuerda con la realidad.[775]

Los registros de cera también ofrecen información histórica valiosa. En el capítulo anterior se observaron algunos de los vínculos interregionales y entre localidades que posibilitaban la construcción

[771] AAA. Arica – Codpa, *Cargos contra Andrés Delgado*, 1806, f.94v.
[772] AOO, LFA, f. 12. El gasto habitual registrado para estos ítemes en el Libro de Fábrica de Andamarca, era de 17 pesos por mandar traer los Santos Óleos y pagar su certificación, 24 pesos en tres botijas de vino y 33 pesos en cinco arrobas de cera, con su labrado y pabilo (AOO, LFA, f. 6v).
[773] AOO, LFA, f. 8.
[774] AOO, LFA, f. 24v.
[775] AOO, LFA, f. 26v. Ver el capítulo 4.1.

de las iglesias, tanto por la mano de obra especializada, con sus distintas procedencias, como por el traslado de materiales de construcción. La cera muestra también algunos de los itinerarios materiales que interconectaron el territorio virreinal, enlazando las tierras bajas con la puna, como lo hacía el control vertical de distintos pisos ecológicos hasta la consolidación de las reducciones toledanas. Los libros de fábrica de Corque y Andamarca, por ejemplo, especifican las proveniencias de la cera, desde Chiquitos, Santa Cruz, Tucumán e incluso desde tan lejos como Nicaragua, según un registro republicano.[776] Tal como el vino, que provenía principalmente de Moquegua, esta circulación de materiales señala un precedente que resulta habitual en los objetos religiosos de las iglesias andinas.

Los registros de la cera también aportan datos interesantes sobre las dimensiones prácticas de la cultura material. Las herramientas usadas para su labrado, por ejemplo, fueron enseres básicos de las parroquias, aunque los inventarios rara vez dejan constancia de ellos.[777] Su aparición inconstante en los libros de fábrica resalta que pese a su ausencia en los registros, son objetos de existencia indudable en cada iglesia. Lo mismo se observa en lo referido al utillaje para la construcción, como se señaló en el capítulo 6. Las herramientas remiten a prácticas para-rituales ejercidas por los feligreses como parte de la cotidianidad parroquial, como el hilado del algodón para el pabilo y el labrado de las velas, tareas remuneradas que realizaban los sacristanes. A diferencia del vino, cuya compra, y seguramente consumo, correspondía a los párrocos, eran los comunarios los responsables de obtener, trabajar y distribuir la cera. La primera ordenanza del acta de fundación de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Socoroma, señalaba la responsabilidad de los cófrades de proveer la cera y el incienso necesarios para celebrar la festividad del Corpus "con la mayor solemnidad que nuestras fuerzas alcanzasen".[778] En los Altos de Arica, la responsabilidad de proveer la cera recayó en los alféreces,[779] mientras que en Carangas la costumbre recaía en los mayordomos. En Corque, éstos estaban encargados de llevar la cera desde Oruro, recibiendo una remuneración de cuatro reales. Antes de 1755 los mismos mayordomos debían financiarla, pero luego fueron los curas quienes debía pagar por la cera, su conducción y labranza.[780] Los mayordomos continuaron como los responsables de transportarla y de todos modos debían contribuir con limosnas estables por las fiestas, con las cuales se financiaban estos enseres básicos. Para la celebración de Semana Santa, que no tenía cofradía ni cargos festivos asociados, eran los gobernadores de las dos parcialidades del pueblo (Samancha y Urabi) quienes debían financiar, por un monto de cincuenta pesos cada uno, la cera para el monumento.[781] Hacia 1773, fecha del III Sínodo de La Plata, el arzobispo Pedro Miguel de Argandoña se mostró asombrado ante la "loable costumbre de no pedir cosa alguna a los devotos para estos utensilios", refiriéndose justamente al vino, la cera y las hostias (Argandoña 1854, 461). Pese a que las constituciones sinodales buscaban conservar esta costumbre, también señalan que las cofradías debían hacerse cargo de estos gastos "mediante las limosnas correspondientes" (Ibid., 462).

Las mismas constituciones señalan también la importancia de que los Santos Óleos se consiguiesen con suficiente anticipación, siendo esta una de las normas incumplidas por el cura Andrés Delgado. Cada año los Santos Óleos eran consagrados en los arzobispados correspondientes a la jurisdicción de cada doctrina y aunque lo óptimo era que se usasen los del año, el sínodo declaraba lícito el uso de aquellos sacramentados en años antecedentes en caso de necesidad (Ibid., 119). Este privilegio se aplicaba en especial para las parroquias rurales, distantes más de 20 leguas del Arzobispado, pero si la causa de su no obtención era por negligencia del párroco, entonces era considerado pecado mortal (Ibídem.). Los registros parroquiales son constantes en apuntar este gasto, incluyendo el monto dado a los indios encargados de traerlos.[782] El cura Nicolás de Zárate y Valdés registraba en 1728 dos pesos

[776] AOO, LFC2, 1826, f. 22v

[777] En 1726, el cura Nicolás de Zárate y Valdés dejó guardados en la sacristía algunos implementos para el labrado de la cera: una tabla, un bruñidor y un arco (AOO, LFC1, f. 17).

[778] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f.10.

[779] AAA. Arica – Codpa. *Cargos contra D. Andrés Delgado*, 1806, fs. 1v y 5v.

[780] AOO, LFC1, f. 91v.

[781] Capilla o altar donde se reserva la hostia consagrada entre jueves santo y viernes santo.

[782] Comúnmente se indica que quienes son enviados en su búsqueda son indios, a quienes el libro de fábrica de Toledo (AOO, LFT) nombra como *cañaris* desde 1759 en adelante.

dados al indio enviado a Chuquisaca en busca del aceite sagrado y quince pesos por la certificación, pero luego obtuvo un permiso del Arzobispado para llevarlos desde la Villa de Oruro, reduciendo con ello su preocupación y sus gastos: un peso por la conducción y cinco por la certificación.[783] Esta costumbre se conservó por un largo periodo de tiempo,[784] instalando a Corque como una doctrina cercanamente vinculada al Obispado de Oruro, recibiendo las visitas eclesiásticas de la parroquia habitualmente en la Villa. Los curas de Andamarca los mandaban recoger desde Chuquisaca, pero en el año 1814 el cura Pedro Josef de Funes registró que no pudo traer los Santos Óleos debido a que la capital y los caminos estaban "ocupados por los insurgentes".[785] Ello muestra las injerencias a escala microhistórica del proceso de independencia, en este caso de las guerrillas de la Republiqueta de La Laguna que combatió el poder realista de la zona entre 1813 y 1817. El siguiente registro es de 1822, sintetizando los gastos de los últimos ocho años. Sin explicitar los acontecimientos de la guerra de independencia, la escasez de transacciones económicas[786] y la acumulación del registro son huellas del periodo turbulento. Llama asimismo la atención que dentro de los descargos, por escasos que sean, se siga atendiendo a los cuidados del espacio sagrado y a las necesidades básicas del ritual católico, dando cuenta de una cotidianidad parroquial continua en los pueblos rurales, en pleno cambio de régimen.

Resumo en dos grandes conclusiones el valor histórico de analizar los enseres de consumo ritual. Por un lado, la constancia y homogeneidad en el registro de sus gastos aporta una base desde la cual observar variaciones. Así, la huella de acontecimientos históricos de gran escala, como las sublevaciones indígenas de fines del siglo XVIII y las independencias republicanas, se cuelan en el registro de la microhistoria de las localidades. Son elocuentes, en este sentido, las ausencias en los registros. El cura Mariano Pacheco anota, por ejemplo, que en los años de 1780 y 1781 no hubo ningún aumento en los pueblos de los Altos de Arica. Tampoco hay informaciones sobre los aumentos de San Francisco de Socoroma entre los años de 1819 y 1823. Los registros dan cuenta, también, de continuidades y variaciones que conciernen la especificidad microhistórica, tales como movimientos demográficos o cambios en la economía local. En este sentido, posibilitan una comparación diacrónica de los gastos parroquiales de una doctrina, y, en algunos casos, también una comparación sincrónica entre parroquias.

Por otra parte, estos materiales dan cuenta de los agentes asociados a su circulación, preparación y consumo ritual, análisis que se puede proyectar hacia otros objetos de la ritualidad material de las parroquias. Así, la cera estaba más vinculada a los indígenas, en particular aquellos en ejercicio de cargos eclesiásticos, siendo responsables de su obtención y de la confección de las velas. Quienes trasladaban la cera desde las tierras bajas, o los Santos Óleos desde las ciudades, eran remunerados por sus servicios, pero también estaban más sujetos al control por parte de los curas. Esto se extrapola a la agencia de los curas en la obtención y administración del vino y la de la institución eclesiástica en el aceite ritual: la certificación de los Santos Óleos era tan valiosa como la propia materia que certificaba. Las visitas eclesiásticas ejercían control sobre estos gastos, observando los excesos o ausencias. Ahora bien, no siempre había correlato entre la norma y la práctica, como lo prueba el gasto en vino de Ondarza o la continuidad de los gastos parroquiales de Zárate y Valdés que se observó en el capítulo 6.

[783] AOO, LFC1, f. 73v. Recordemos que la familia de Zárate y Valdés parece haber sido influyente en la zona.

[784] En 1755 el cura Manuel de Góngora y Vélez registra tres años de conducción y certificación de los Santos Óleos, uno desde la Villa de Oruro y los otros dos desde Chuquisaca. Él seguirá trayéndolos desde la capital hasta el fin de su periodo en 1761. El cura interino Joseph Dorado de Herrera y luego el cura Carlos de Montoya y Sanabria los mandaron traer desde el Obispado de Oruro, mientras los siguientes curas Miguel de Ochoa y Murillo (1764-1766) y Félix Paredes (1766-1786) volvieron a recurrir al arzobispado metropolitano. Sospecho que estas decisiones tuvieron que ver con las vinculaciones personales que los curas intentaron forjar con la institucionalidad eclesiástica.

[785] AOO, LFC1 f. 49.

[786] En esos ocho años se gastaron 240 pesos en el cantor Bentura Caseres, 288 pesos en tres botijas de vino por año, 88 pesos en los Santos Óleos (once por año), un peso en un paño de manos, 4 pesos y cuatro reales en adobes, coca y totora para hacer la cocina de la parroquia de Rosaspata, un peso en coca para los adobes de la casa parroquial de Belén, 8 pesos en la composición del misal, y un peso con cuatro reales en coca para hacer dos cuartos en los anexos de Chullunquiani y Antapata (AOO, LFA, fs. 50v-51).

Los objetos: sacralidad y familiaridad

Los tres enseres analizados son materialidades sagradas de consumo ritual, que forman parte del aparataje de objetos relativos a las prácticas religiosas del catolicismo. Estos son: alhajas como cálices, copones, incensarios, custodias, crismeras, etc.; ornamentos litúrgicos, definidos como las "vestiduras sagradas" usadas por los sacerdotes y los "adornos del altar" de lino y seda;[787] y otros objetos que cumplen funciones catequéticas, rituales y devocionales, como misales, relicarios, instrumentos musicales, pinturas e imágenes de bulto, entre otros. En el marco de la evangelización, estos objetos eran comprendidos como tecnologías para transmitir la doctrina y facilitar la conversión de los indígenas. Una ley de Felipe II, de 1573, indicaba que para que los indígenas atendiesen la doctrina "con más veneración y admiración, estén [los curas] revestidos a lo menos con albas o sobrepellices y estolas, y con la santa cruz en las manos, y los cristianos la oigan con grandísimo acatamiento y veneración, porque a su imitación los infieles se aficionen a ser enseñados."[788] La misma apreciación fue realizada por párrocos como el franciscano Jerónimo de Oré, quien, haciendo referencia al espacio eclesial, los púlpitos y altares, señala que "en estas cosas exteriores ponen los indios los ojos y hacen mayor reflexión. Y estando con la decencia que conviene, les causara mayor aprovechamiento, edificación y devoción." (Oré, 1598, 51v). La fastuosidad de los ornamentos litúrgicos formó parte sustancial de la performatividad y retórica visual con que la iglesia católica se insertó en las doctrinas indígenas, pues los "ojos del cuerpo" y "los ojos del alma" eran parte de una "misma operación simbólica en la que las imágenes religiosas desplegaban todos los recursos disponibles para lograr el efecto deseado: 'mover el ánimo de los fieles'." (Siracusano 2008, 281).

El sumario del II Concilio Limense (1567) indicaba los bienes mínimos que los encomenderos debían proporcionar a los doctrineros,[789] agregando que los ornamentos y alhajas debían correr por costa del encomendero y de los indios de manera conjunta (Vargas Ugarte 1951, 250). El III Concilio Limense (1582-1583) agregó que tales ornamentos debían hallarse en cada pueblo de indios y ante el caso de localidades que no tuviesen los propios, se pudiesen traer desde otras parroquias siempre cuando fuese bajo llave (Vargas Ugarte 1951, 333). Dos siglos después, el Sínodo de La Plata (1772-1773) destacaba la obligación de mantener decente el espacio eclesiástico, implicando con ello la limpieza y buen estado del recinto pero también que hubiese en su propiedad los ornamentos necesarios al ritual, adecuadamente conservados (Argandoña 1854, 407). En otras palabras, el espacio sagrado abarca los objetos rituales que contiene, reglamentando mediante preceptivas y prohibiciones sus usos y cuidados. Así, los "ornamentos ricos y decentes que tienen algunas iglesias" debían ser guardados separadamente de otros y servir exclusivamente "en las fiestas y funciones clásicas de la misma Iglesia"; los vasos sagrados debían ser guardados en alacenas aseguradas con llave y sólo tratados por el cura o sus ayudantes, quien la "abrirá por la mañana, a tiempo de celebrarse las misas: y acabadas las guardará y cerrará sin permitir en manera alguna el manejo de ello y de la dicha llave a los indios sacristanes";[790] la platería debía ser limpiada por la "gente de servicio que tenga la misma iglesia" al interior del recinto y nunca llevarse a las casas de los plateros; no estaba permitido guardar nada fuera de la iglesia, ni siquiera en las casas de los mayordomos responsables de las festividades o de los donantes de las piezas[791] (Argandoña 1854, 408). En otras palabras, los objetos sagrados, fuesen perecibles o permanentes, contribuían a conformar la decencia del espacio sagrado. La reglamentación relativa a

[787] Esto es, las vestiduras sagradas: casullas, roquetes, sobrepellices, estolas, albas, cíngulos, manípulos, capas y dalmáticas, aunque esta última escasamente mencionada en los registros parroquiales; y los adornos del altar: paño para el cáliz, bolsa de los corporales y palias o hijuelas, además de colgaduras, alfombras y manteles con los cuales adornar los altares, frontales y muros del templo.

[788] *Recopilación*, Lib. 1, Tít. 1, Ley 4.

[789] "… un ornamento entero para celebrar, libros para escribir los que se baptizan y los que se casan, las cabalgaduras necesarias para camino, las cuales sean propias y pertenezcan a la parroquia y para ellas veinticuatro herraduras cada año con los clavos que fueren menester, yten el paño necesario para un vestido cada año y quince varas de lienzo, seis arrobas de vino de castilla para decir misa y una arroba de cera, otra de aceite, otra de vinagre y media de jabón, una arroba de conserva para los enfermos." (Vargas Ugarte 1951, 250).

[790] Con "pena de cincuenta pesos aplicados en la forma ordinaria." (Argandoña 1854,408).

[791] "…aunque lo haya dado de limosna, sino que forzosamente ha de correr su custodia de cargo y cuenta del cura, sobre que tendremos especial cuidado en las visitas." (Argandoña 1854, 408).

ellos ensalzaba su valoración religiosa distinguiéndolos según su calidad material (por lo general reflejada en su precio de mercado), su valor ritual (enfatizando siempre el sacrificio de la misa como centro del ritual católico) y los sujetos que hacían uso de ellos (jerarquizados en la figura del cura y sus ayudantes, y luego las autoridades locales vinculadas al templo o en ejercicio de los cargos rotativos). El templo, como se verá a lo largo del capítulo, era un gabinete contenedor de todos estos objetos sagrados.

Esta revisión sucinta de las normativas conciliares es clave para el análisis, pues la calidad de lo sagrado se vincula no sólo con los usos rituales de objetos y espacios, sino también en su interrelación con los sujetos y las instituciones. La reglamentación y las prácticas los distinguía de otros objetos de uso común. Como especifica Windus, los objetos sagrados son materiales excepcionales porque el trato reverencial que se les otorga, los cuidados especiales, la aplicación de tabúes y su utilización para ofrendas los carga de significados (2013, 244).[792] El carácter normado de los objetos religiosos también se vincula con mecanismos de control, lo que se observa de forma particular para el caso de los textiles. La Iglesia Católica daba detalladas instrucciones para el correcto revestimiento de los curas, normando gestos y oraciones específicas para cada prenda (Olalla y Aragón 1695, 49-53). Además del uso de los atuendos y colores adecuados a cada festividad, las preceptivas eclesiásticas regulaban que la vestimenta de los curas fuese "decente sin muestra de profanidad y ambición (…) no ha de ser de color ni de seda, ni demasiado corto y pulido, ni más largo e hinchado, sino como conviene a la gravedad eclesiástica…" (Vargas Ugarte 1951, 351). Asimismo, se prohibía decir misa con peluquín y con anillos (Argandoña 1854, 432-433). Su regulación formó parte de las visitas eclesiásticas (Brochhagen 2017, 126), instancias aprovechadas por los feligreses para denunciar su mal uso, aplicándose sanciones monetarias a los curas que incumplían estas normas (Ibid., 135 y 142).

Parte fundamental de la sacralidad de los objetos litúrgicos se debe a su participación como conjunto de objetos en los ritos religiosos. Tomados por separado, los objetos podrían parecer ordinarios, ya que responden a cierta uniformidad ritual dada por el marco del catolicismo. Esto concuerda con la concepción de lo híbrido de Dean y Leibsohn, que critican la predilección de la investigación académica por estudiar las mezclas que conservan huellas de los conflictos coloniales, más que las formas más invisibles del contacto cultural que formaban parte de prácticas más rutinarias (2003, 13). Así lo indica Windus a la hora de estudiar inventarios parroquiales señalando que la riqueza simbólica de sus objetos está dada porque materializan "el campo abstracto de lo ritual" en la "esfera concreta de la existencia humana" (2013, 258). Señala que los objetos litúrgicos en las parroquias indígenas son fuentes idóneas para el estudio de los Andes como zona de contacto, enfatizando que 1) ofrecen una manifestación de lo inmaterial, y 2) forman parte de una epistemología común a la religiosidad católico y andina, facilitando procesos de conversión, pero también de adaptación y apropiación local (Ibid., 243). Una yuxtaposición de objetos se acumuló en las iglesias por la agencia de curas, cofradías y devotos que sucesivamente fueron contribuyendo con donaciones, obras y limosnas, sin seguir un programa específico que las aunara, más allá de formar parte del ritual católico). Así, pese a las estrictas normativas del Vaticano, es productivo pensar en las iglesias andinas como *gabinetes híbridos*, un muestrario de la diversidad de objetos religiosos que configuraron los cristianismos locales y sus espacios sagrados.

Para el siglo XVIII, los objetos inventariados en estos *gabinetes* conformaban un ajuar eclesiástico con el que la feligresía local estaba familiarizada. Éstos eran usados y comprendidos desde las prácticas rituales y experiencia religiosa indígena, ya fuesen más o menos apegadas a la normativa papal. La ortodoxia o heterodoxia en sus usos dependió de los intereses de las propias comunidades y sus líderes religiosos, sus grados de ladinización, y sus negociaciones simbólicas con los párrocos. Por ejemplo, en el conflicto entre la gente de Socoroma, Caquena y Putre y el cura coadjutor de Codpa, en 1748, los testigos en su contra coincidían en describir la ofensa del párroco en botar el guión al suelo porque los feligreses no asumían los alferazgos. La querella indicaba que los forzaba a asumir los cargos "botándoles el guión sin ver los excesivos trabajos que pasamos los miserables indios en busca del gasto

[792] La autora sigue en esto a Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München, 2003, 121.

que se nos sigue en funciones forzadas."[793] Pero la devoción de los indígenas se trasluce en su pasión testimonial: Diego Umiri describía que "cuando llama dicho su cura para los alferazgos les dice que si no sirven a Dios se los ha de llevar el diablo y que vayan a un cuerno y que si no cogen el alferazgo bota el guión y se enoja"; Bernardo Guanca que "después de misa les dice que cojan fiesta y no llegándose la gente se enoja mucho y bota el Guión y por eso se llegan algunos a coger fiestas"; Gregorio Cusimamani denuncia "que pone forzadamente a la gente para los Alferazgos y que los amenaza que con el palo de Guión los ha de azotar"; mientras que Pedro Limache, hombre de setenta años, declaraba "que en su pueblo se enoja mucho dicho cura cuando no cogen fiestas y bota el pendón y solos dos indios cogieron el guión de mano del cura y no cogieron más porque lo botó y los indios entre ellos han nombrado cuatro más diciendo cómo se ha de curar el pueblo sin fiestas."[794] El valor del objeto estaba dado, en este caso, por los usos asignados por la comunidad, mientras que el párroco desconocía agresivamente su importancia.

En contraposición, el párroco justificaba los azotes que había brindado a uno de los querellantes, Pablo Vásquez, indio principal de Caquena, por haber sacado "de la iglesia [de Parinacota] la Ara Consagrada y llevársela a la Estancia de Caquena para no sé qué ceremonias nefandas que usan con ella."[795] En este caso, la comunidad de Caquena que no contaba aún con una capilla, se apropiaba de la piedra que fungía de objeto sagrado en el altar mayor de la iglesia más cercana para realizar ritos que probablemente se consideraban católicos por parte de la feligresía del altiplano. Quizás cuántas veces habían tomado este "préstamo" desde Parinacota, sin que la autoridad eclesiástica les hubiese llamado la atención. O que bien haya sido permitido por el párroco anterior que conocía mejor la distancia del poblado y su carencia de templo. El cura coadjutor, que llevaba sólo tres años en la parroquia y que una sola vez había llegado hasta el lejano poblado de Caquena, debe haber asumido la heterodoxia de las prácticas (pues estaba prohibido moverla) y la ofensa al altar católico.

Siguiendo las dos conclusiones generales del análisis de los enseres de consumo ritual, agrego aquí un par de reflexiones específicas sobre los objetos permanentes. Por un lado, la injerencia de acontecimientos históricos y dinámicas epocales en las microhistorias locales, a través de su cultura material, se observa en distintos indicios en los libros de fábrica. La conjunción de materiales de distintas procedencias son huella de los mercados y circulación de personas, bienes y materias primas, dando cuenta de algunos alcances transculturales en la cultura material de las parroquias. Asimismo los aumentos o disminuciones en la adquisición de ciertos productos reflejan sucesos como revueltas, guerras y catástrofes naturales. Terremotos e incendios dejaron su huella en los registros parroquiales del lado occidental de la Cordillera de los Andes, mientras al lado oriental predominan los daños materiales provocados por las tormentas eléctricas. En uno de los inventarios de Mariano Pacheco, varias anotaciones anónimas al margen (con otra letra) hacen referencias diversas al desgaste natural de los materiales, a eventos telúricos,[796] y a la donación (o extracción) de piezas de platería en las guerras de independencia: "se lo llevó la patria", señalan, dando cuenta del bando republicano que resultó beneficiado por el valor material de estos objetos.[797] En otros lugares, fue favorecido el ejército realista, como el donativo dado por el fraile franciscano Pablo Joven, quien cargó sesenta pesos a favor

[793] AAA, Arica – Codpa, *Autos (…) contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres …*, 1748, f. 1.
[794] Ibid., fs. 16v, 18, 21-21v y 25. Ver en Hidalgo y Mardones un análisis más extensivo del episodio (2022).
[795] Ibid., f. 41v (sin foliar).
[796] En Socoroma se registraron terremotos en distintos momentos, como el 8 de octubre de 1831, cuando "aconteció un grande y terrible terremoto como a las 9 de la noche, con el que quedó la iglesia muy demolida, y también las imágenes de Nuestra Señora y de los Santos, lo que apunto y asiento en este inventario para tener presente el día y la hora en lo sucesivo, todo lo que se reformase y gastase." o el 18 de septiembre de 1833, a las cinco y media de la mañana, que dejó el templo "absolutamente reducido a lamentables escombros, habiendo venido su ruina de un terrible movimiento de tierra (…) y algunos días después sucedió el espectáculo horroroso de un incendio no advertido la noche del día 10 de este mes de octubre en el cual terrible acaecimiento, quedó la iglesia sin retablos, sin tijeras, en fin, una total ruynosa [sic]." (Ibídem). Ver documento anexo en Pereira (2019, 812-813).
[797] AAA, Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877, f. 30. Un inventario de Socoroma del 19 de noviembre de 1832, menciona "la plata labrada que se llevó la Patria, que fueron ciento sesenta y dos marcos y cinco onzas de plata fina y maciza (y toda dicen que se perdió)." (AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 44v).

del ejercito a la fábrica de Santiago de Andamarca.[798] Una nota en las cuentas de Socoroma, de 1813, indica que la escasez de nuevas adquisiciones en los primeros años del siglo XIX se debió a "las tribulaciones de soldados y ruinas de todos los de esta Doctrina ya por parte de los Godos, ya de parte de la Patria y motoneros."[799]

Por otro lado, la relación de los materiales con los sujetos involucrados en su manufactura, financiamiento, recepción y utilización sitúa las distintas agencias conjugadas en las parroquias de indios, y sus relaciones de poder. Estas relaciones de poder podían manifestarse en el valor económico de los objetos, explicitado en los registros con los datos de precio, material y/o procedencia. Así, curas que son cuestionados por las comunidades por enriquecimiento ilícito, lograban liberarse de los cargos mediante la inversión en las iglesias e incluso conseguían ascensos en la carrera eclesiástica (Windus 2013, 256). En el contexto de la sociedad monetizada, una de las formas que tenían los feligreses de apropiarse del espacio sagrado era invirtiendo en él, jerarquizando a los donantes según el valor de las piezas y obras financiadas. No siempre es fácil distinguir a quiénes corresponden las agencias detrás de estos *gabinetes híbridos*, aunque resulta notable la participación de ciertos sujetos: curas que buscan provecho propio, pero que también fungen de mediadores interculturales; indígenas que hacen de su vínculo con las parroquias su oficio, como sacristanes y cantores (ver capítulo 9); y cofradías que responden a los intereses de sus pequeños colectivos (ver capítulo 10).

Materiales, rutas, mezclas

La diversidad material de las iglesias andinas se observa con mayor notoriedad en el ámbito textil, tanto de las vestimentas de vírgenes, cristos y santos, como de los ornamentos litúrgicos esenciales al ritual católico. Los libros de fábrica de las iglesias rurales están llenos de piezas textiles hechas de bretaña,[800] ruan[801] y cambray[802] procedentes por lo general de Francia; de bayeta "de la tierra";[803] damascos[804] y lanas "riquísimas" de Sevilla; tafetanes[805] de Granada y de la China; "saya saya azul de Copabacana";[806] tocuyo[807] de Cochabamba; lama[808] de Nápoles; junto a otras piezas textiles de

[798] Esto le advirtió el cura Pedro José Funes al Arzobispo al retornar a Andamarca en 1824 (AOO, LFA, f. 53).
[799] AAA, Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, f.38v.
[800] Género de lienzo fino fabricado en la Provincia de Bretaña (*Aut.*, 1726).
[801] "Especie de lienzo fino, llamado así por el nombre de la Ciudad de Ruán en Francia, donde se teje y fabrica." (*Aut.*, 1737). Phipps destaca que la venta de ruán en América estaba en manos de familias españolas que habitaban en Francia pero que tenían vínculos comerciales tanto con la industria lanar de Burgos, como con las embarcaciones de bienes a los virreinatos (2013, 34).
[802] "Cierta tela de lienzo muy delgada y fina, que sirve para hacer sobrepellices, pañuelos, corbatas, puños y otras cosas. Díxose así por haber venido de la Ciudad de Cambray, donde por lo regular se fabrica." (*Aut.*, 1729). Actualmente este textil se conoce como *batista*.
[803] Bayeta: "tela de lana muy floja y rala, de ancho de dos varas lo más regular, que sirve para vestidos largos de Eclesiásticos, mantillas de mujeres y otros usos." (*Aut.* 1726). Tenía amplia circulación y podía ser de diferentes calidades, como se ve en los registros de mercancías. El *Libro Real Prontuario de Entradas y Aforos de efectos de Castilla y de la Tierra* (1791) distingue la bayeta de chorrillo, o corriente, traída a la región orureña desde el Cuzco y de La Paz, de la bayeta de pellón, textil fino confeccionado en el extranjero, que entraba al virreinato por la Real Aduana de Buenos Aires (AHMO, n° 195). La bayeta "de la tierra" era aquella labrada en los obrajes virreinales. Golte señala Conchucos, Cajatambo, Huamalíes, Huánuco, Tarma, Jauja, Cusco y las provincias entre Cuzco y La Paz como las regiones productoras más importantes (2016, 100-101); Money da cuenta de obrajes en la Provincia de Paria (1983, 50).
[804] "Tela de seda entre tafetán y raso, labrado siempre con dibujo. (…) Es tela noble, y la usan las Señoras, y Caballeros para vestidos y colgaduras." (*Aut.*, 1732).
[805] "Tela de seda muy unida, que cruje, y hace ruido, ludiendo con ella. Covarr. dice se llamó así del sonido que hace *Tif. Taf*. por la figura Onomatopeya. Otros le derivan de la voz *Taffata*, o *Taffatin* de la baja Latinidad. Hay varias especies de él: como doble, doblete, sencillo, etc." (*Aut.*, 1739).
[806] En AOO, LFT, f. 8v. El Diccionario de la Lengua Castellana, séptima edición, indica: "Saya. Saya. s. f. Tejido muy semejante al tafetán sencillo, que se fabrica en la China." (1823, 376)
[807] "Tela burda de algodón" (*RAE*). El registro, de 1768, especifica "del mejor" (LFT, f. 25).
[808] "Cierta tela de oro o plata, que hoy más comúnmente se llama Restaño" (*Aut*., 1734).

diversas calidades e innombradas procedencias hechas de seda, ormesí, tisú,[809] tripe,[810] sayal,[811] bramante,[812] calamaco,[813] angaripola,[814] entre otras. Este listado recuerda la descripción que el mercedario Martín de Murúa hiciera de la plaza de los mercaderes de Lima como uno de los lugares más ricos de las Indias a principios del siglo XVII, en donde concurría gente de todo el orbe y se hallaba todo tipo de enseres.[815] Su presencia en las parroquias rurales articula lo que Cohen Suárez llama "cosmopolitanismo localizado" (2016, 109).

Muchas de estas vestimentas estaban guarnecidas con encajes, puntos o flecos que a su vez procedían de Milán, Lorena, Flandes y China, pero también de Cochabamba, éstos registrados como "encaje mestizo". Algunos de los textiles conformaban en sí mismos interesantes conjuntos de materialidades transculturales, como un paño de raso de la China que el cura de Andamarca, Miguel de Arzadoni, mandó a componer en 1788 con unas franjas cuzqueñas.[816] O el bulto de San Roque, en San Agustín de Toledo, cuya capa era de raso verde de la China y su sombrero de lana de vicuña. Un bulto del "Niño Dios *Ynga*", de la misma parroquia, era dueño de un ajuar de ornamentos que incluía una tiara, un manto con capisayo de felpa corta con punta de Milán, una "camisita" de Bretaña, una "casaquita" y "pollerita" de lama de Nápoles con encaje de plata y otra de raso de China con encajes blancos, entre varias otras piezas de textiles finos, además de joyas, como "un pajarito de oro".[817] Su ajuar remite a la vestimenta sacerdotal, con materiales de procedencia transoceánica. Esta advocación de Cristo, nacida a principios del siglo XVII en las cofradías indígenas promulgadas por la Compañía de Jesús (Mujica Pinilla 2005, 103), ha sido representada en pinturas del siglo XVIII "con el atuendo híbrido y transcultural de un inca posconquista": capa y túnica, con una túnica interior con encajes a semejanza de un alba eclesiástico, más sandalias con cabeza de puma y "un prominente tocado imperial neoinca que combina divisas heráldicas de origen prehispánico y europeo." (Ibid., 102) (fig. 8.1). El énfasis en las materialidades extranjeras y vestimentas sacerdotales en el ajuar del Niño Inca de Toledo sugiere la transformación de su culto, ya a fines del siglo XVII con la campaña del obispo de Cuzco Manuel de Mollinedo y Angulo para prohibir y retirar las imágenes de la advocación en su diócesis (Ibid., 104).[818] De todos modos, a fines del siglo XVIII perduraban imágenes de Jesús con vestimenta incaica en algunos lugares (Phipps 2004, 35), mientras que en la actualidad varias iglesias tienen imágenes de bulto vestidas con textiles andinos, como el niño llamado Manuelito, que en Sajama acompaña a la virgen en la procesión del 8 de septiembre (fig. 8.2).

La variedad textil de los bienes parroquiales ejemplifica la amplia circulación de materialidades, que en el período virreinal dio cuenta de la temprana globalización, con sus alcances transoceánicos. El carácter híbrido de muchos de los ornamentos eclesiásticos, como materiales de procedencias variadas, se enfatiza con la unión de distintas técnicas artesanales en un mismo objeto. Es posible aseverar que las piezas devocionales que hoy tildamos de obras del arte colonial eran a menudo una yuxtaposición de materialidades y técnicas confeccionadas en los grandes talleres urbanos y compuestas in situ por

[809] El ormesí y el tisú son telas de seda (*Aut.*, 1739).
[810] "Tela parecida al terciopelo, y se distingue del en ser tejido de lana." (*Aut*., 1739).
[811] "Tela muy basta, labrada de lana burda." (*Aut.*, 1739).
[812] Género grueso que venía de la Provincia de Brabante (*Aut*., 1726).
[813] Tela de lana delgada procedente de Portugal y otras partes (*Aut*., 1729).
[814] "Lienzo ordinario, estampado en listas de varios colores" (*RAE*).
[815] "…donde se venden todas las cosas preciosas y de estima, que Inglaterra, Flandes, Francia, Alemania, Italia y España producen, labran y tejen, porque todas las envían y van a parar a esta ciudad, de donde se distribuyen por todo el Reino, de suerte que, cuanto el hombre pudiere desear de telas, brocados, terciopelos, paño finos, rajas, damascos, rasos, sedas, pasamanos, franjones, todo lo hallarán allí a medida de su voluntad, como si estuviera en las muy ricas y frecuentadísimas ferias de Amberes, Londres, León, Medina del Campo, Sevilla y Lisboa. Así es tanto el concurso que hay de gente y negociantes en estas calles, que no caben a andar por ellas, y se hallarán allí de todas las naciones de Europa y de las indias, de México y de la gran China, que, como dicho es, traen lo más rico y de valor que hay en sus tierras, para sacar las barras de plata y tejuelos de fino oro de este Reino." (Murúa, libro 3, cap. XIII, citado en Phipps 2013, 33).
[816] AOO, LFA, f. 18. Phipps presenta algunos ejemplos de composición textil transregional: un tapiz peruano con diseño asiático y un poncho bordado en China para ser vendido en el mercado peruano (2013, 35).
[817] AOO, LFT, f. 10v.
[818] Suponiendo que tales políticas eclesiásticas tuvieron eco en otras jurisdicciones. El libro de fábrica no registra la adquisición de estos objetos, sino su presencia en inventarios desde 1749.

artesanos itinerantes. La elección de materiales textiles foráneos parece haber tenido cierta predilección en los ajuares parroquiales, pero esto también se aplica a sitios virreinales distantes de las parroquias estudiadas, reconocidos por su calidad artesanal.[819] Cuzco era el centro urbano por excelencia del arte que en la época circulaba por el Virreinato, mientras que los obrajes de Cochabamba y sus talleres de carpintería también tenían fama. Además de estos dos lugares, cuyos productos llegaron a las parroquias a ambos lados de la cordillera, encontré referencias a piezas mandadas a confeccionar en, o traídas desde, Oruro, Potosí y Puno para las parroquias de Carangas, y desde Arica, Arequipa, Moquegua y Tacna para las de los Altos de Arica. Resultan interesantes algunas adquisiciones decimonónicas de Santiago de Andamarca, como tres alfombras mandadas a traer desde Puno para los altares laterales y unos bonetes comprados en Potosí para los curas.[820]

Los libros de fábrica aquí estudiados están llenos de referencias muy sintéticas a sastres y sederos que confeccionaron y compusieron los atuendos eclesiásticos. La ausencia de referencias étnicas y topográficas de estos artesanos en todas las fuentes revisadas es tal vez una señal de que tejedoras y tejedores de las localidades hayan adaptado sus técnicas locales a las necesidades requeridas por sus propias parroquias. Las piezas tejidas en las localidades también tuvieron un lugar importante en las iglesias. A ambos lados de la cordillera hay referencias a chuses, textiles de lana gruesos que se encuentran en gran variedad. Pereira, que ha estudiado los chuses de los altos de Arica, cita a Bernabé Cobo (c. 1653): "La tela más basta y gruesa que hacían se decía chusi; no era para vestirse della, sino para frezadas, alfombras y otros usos: algunas tejían tan gruesas como el dedo, porque el hilo de la trama era una cuerda de lana de ese grosor" (2020).[821] El propio Cobo propone equivalencias entre los textiles andinos y los europeos: la ropa de *abasca* con los paños de lana, la de *cumbi* con las seda, la ropa con plumas con las telas de plata, la de chaquira con los brocados, los chuses con el sayal, las jergas y las frisas, y el algodón con el lienzo (Ibídem). En los registros, se encuentran chuses rojos, negros, blancos, amarillos y de varios colores, reflejando los coloridos de las lanas locales y las posibilidades técnicas de su pigmentación. En la iglesia de Nuestra Señora de la Purificación, en Belén, uno pintado cubría un altar.[822] También los inventarios registran distintos tamaños, costos y calidades (por ej. nuevos, viejos, "viejísimos"). En Corque, a principios del siglo XVIII, el párroco compró un chuse de gran tamaño (de siete varas de largo y cuatro y medio de ancho) por el alto monto de 52 pesos, mientras a mediados de siglo "tres chuses grandes de colores" le costaron al cura treinta pesos.[823] En la zona de Carangas, se identifica a la parroquia de Toledo como lugar de confección de chuses, mandados a confeccionar a las mayordomas para la propia iglesia de San Agustín, pero también comprados allí por parte de las fábricas parroquiales de Andamarca y Corque. En los Altos de Arica, devotos, mayordomos y fabriqueros hicieron donaciones a sus iglesias en chuses, cuyos bajos costos pueden atribuirse a su confección local.[824] Pereira destaca que en los inventarios de Putre hay predominio de esto textiles, con diez piezas en un inventario de 1789 (2020). Se encuentran también registros específicos de chuses cumpliendo funciones ornamentales cubriendo altares o muros (por ejemplo, dos chuses amarillos que cubrían los costados del presbiterio de Santiago de Andamarca[825]), acompañados a menudo por alfombras a los pies de los muebles eclesiasticos. En la sacristía de la iglesia de San Ildefonso de Putre, había "un altar de adobes con un chuse de lana al pie, y otro encima, y sobre él".[826]

[819] Se debe considerar que estos materiales y objetos que recorrían grandes distancias, podían haber sido diseñados específicamente para su tránsito, tanto geográfico como cultural, según señalan varios de los casos de estudio reunidos por Bleichmar y Martin (2015, 606).
[820] AOO, LFA, fs. 56v y ss.
[821] Presentación virtual "El chuse, un manto de divino", el 10 de julio 2020, acerca de los chuses de Pachama, y los proyectos de conservación y restauración de sus técnicas que está conduciendo la Fundación Altiplano.
[822] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 36v.
[823] AOO, LFC1, f. 2v y 83v, en 1715 y 1744, respectivamente.
[824] Por ejemplo, el 1827 el nuevo fabriquero Don Mariano Gutierres "compró para su iglesia un chuse amarillo nuevo en cuatro pesos, y tiene dicho chuse cuatro varas de largo"; en 1828, Don Pedro Gutierres, mayordomo de Nuestro Amo, "de su devoción dio un chuse amarillo de seis varas de largo por dicha Nuestra Señora de la Purificación que le costó ocho pesos y dos reales". AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, fs. 43v-44. (Pereira 2019, 808-809).
[825] AOO, LFA, f. 56.
[826] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 50v.

Stanfield-Mazzi indica que en el siglo XVII aún se encontraban algunas piezas tejidas de *cumbi*, textiles finos de confección incaica, usadas como tapicería en las iglesias, pero que ya para el periodo borbón los textiles europeos eran preeminentes (2015, 85). No obstante, la investigadora enfatiza el rol de los artesanos especializados indígenas como intermediarios entre la religiosidad andina y la católica, puesto que adaptaron los conocimientos heredados por la tradición a los materiales y técnicas importados, comprendiendo el valor ritual que tenían sus creaciones independientes del contexto religioso en que serían usadas (Ibid., 78). Esto explica, señala, ciertas convergencias entre tejidos usados en la actualidad para rituales agrícolas no cristianos con aquellos de las iglesias, tanto en estampados o patrones iconográficos, como en prácticas que "implican desplegar, arreglar y volver a plegar fardos de tejidos y objetos sagrados" (Ibid., 96-97).[827] Incluso el acto ritual de "vestir santos" en las practicas eclesiásticas parece haber dialogado con prácticas incaicas en que también los textiles cumplían un rol en "el manejo escultórico" (Gisbert 2001, 268). Los textiles en los Andes son piezas con alta capacidad comunicativa y ritual, como ejemplifican las talegas tejidas en el pueblo de Isluga, cuyo exterior es legible como un mensaje inscrito en la tela, mientras que su interior actúa con una "eficacia mágico-religiosa" sobre los objetos que almacena (semillas, alimento u hojas de coca) (Cereceda 2010, 183). Me interesa enfatizar que en Carangas los textiles tienen una tradición de origen prehispánico que vincula funciones sociales con rituales, como la codificación identitaria de ayllus y autoridades originarias, por un lado, y la vinculación del ser humano con las deidades, por otro.[828] Éstos son objetos altamente reverenciados, elaborados y utilizados en conjunto con oraciones y cantos específicos (López García 2009, 149), mientras que la gente colecciona los textiles recibidos como regalos ceremoniales a lo largo de la vida (Ibid., 150).[829] La acumulación de piezas textiles en las parroquias, su carácter sagrado y su acompañamiento ritual con oraciones litúrgicas, establece analogías con las piezas indígenas, dando cuenta de su recepción y usos desde ontologías transculturales.

Hasta aquí los textiles han servido para generalizar los fenómenos que se observan en la realidad material de las iglesias andinas. Extrapolo ahora el ejercicio de análisis a otros objetos elocuentemente registrados en las fuentes. En Corque, el cura Nicolás de Zárate y Valdés, mandó a componer en 1728 una imagen de San José y el niño con cabezas y manos traídas del Cuzco (cincuenta pesos), bultos de Oruro (veinticinco pesos), y vestimenta que consistía en una "túnica de tezu[sic] de seda con encaje fino de oro de Milán y capa de damasco de Sevilla con encaje de lo mismo", la cual, junto con la "seda alba para el niño y puños de encajes", tuvo un costo aproximado de cien pesos.[830] La imagen, de marcada preferencia devocional del párroco, fue complementada siete años después con diadema y vara de plata para el santo y "ojotitas" de plata y "potencias doradas con tres perlas cada potencia" para el niño, todo por cuarenta y nueve pesos. Aunque no especifica las procedencias materiales de esto último, cabe suponer que correspondiesen a la producción minera virreinal, contribuyendo a que esta imagen, hoy apenas un vestigio de su registro dieciochesco, sea un rico microcosmos de las técnicas y materiales del arte colonial (fig. 8.3). El término ojota, por su parte, hispanización del quechua *ushuta* (RAE), da cuenta de la hibridez lingüística y de la subjetividad colonial de la que participaban los curas andinos a la hora de observar el mundo material de sus parroquias.

[827] Traducción propia.

[828] "Para los comunarios los trajes de las autoridades originarias (tamanis, o mama jilaqata y tata jilaqata) ayudan a que no hayan problemas en el transcurso del ciclo agrícola y a que la producción de la papa, las habas, el pasto para los animales, el vellón para los textiles y la reproducción de los animales sean satisfactorios. Concretamente protegen de las heladas, granizos y enfermedades." (López García 2009, 150).

[829] "La acumulación de hilos y tejidos empieza desde una temprana edad: en la ceremonia del primer corte de pelo "los padres regalan textiles a sus hijos" (wakiyapxix tuti churañapataki). En las ceremonias matrimoniales los padres de familia también entregan bultos de textiles (frazadas, aguayos, ponchos, etc.) a sus hijos recién casados." (López García 2009, 155).

[830] Resulta interesante cotejar la descripción de la imagen con otro san José con el niño de la iglesia de Belén, también lujosamente vestido, en el nicho principal del retablo de Santiago de Belén, descrito en el inventario de 1789: ""en el principal [nicho del retablo] está una imagen grande del Señor San José, tiene su niño mediano, está vestido con su alba de cambray con sus encajes mediado, su túnica de raso verde nueva, su cíngulo de cinta de plata con su abotonadurita, su manto nuevo de persiana nácar a flores con su franja de oro fina y su forro de tafetán sencillo morado, el niño tiene su alba de cambray con sus encajes, y su capisayo de seda viejo, tiene dicha imagen su corona grande de plata nueva con peso de dos marcos." AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 14v (Pereira 2019, 712).

La circulación interna al virreinato da cuenta de una producción abundante y valorizada. Mezclas de materiales y procedencia eran así naturalizadas y por ende invisibilizadas (Dean y Leibsohn 2003, 13). Así, incluso en las parroquias más distantes y de menores recursos sus inventarios registran esta yuxtaposición fortuita de tesoros. En San Francisco de Socoroma, por ejemplo, se encuentran registrados textiles de distintas procedencias y calidades, a la par con tres sillas de Cochabamba, un Cristo de marfil, una custodia con espejos y figurillas de la China en su interior, e incluso unas casullas donadas por Carlos V.[831] Aunque la parroquia de San Agustín de Toledo era regida por la orden de San Agustín y contaba con mayores recursos y características particulares, resulta interesante la conjunción de piezas allí inventariadas: el San Roque ensombrerado en lana de vicuña, el *Niño Jesús Ynga* con vestimenta sacerdotal, "cuatro vasos de plata que llaman *Aquillas*",[832] unas andas traídas desde Chuquisaca (La Plata), dos guiones de nácar enviados por "el señor Carlos Quinto",[833] y una lujosa custodia de oro enjoyada con perlas, esmeraldas, diamantes, topacios y piedras de Bohemia.[834]

Se señaló que los objetos procedentes de lugares lejanos gozaban de cierta valoración especial, constatable no sólo en los precios, sino en las formas de plasmarse en los registros. En el ejemplo del San José que mandó confeccionar Zárate y Valdés, se observa la apreciación por la confección artesanal cuzqueña, con las cabezas y manos confeccionadas en la antigua capital incaica, mientras los bultos en la cercana Villa de Oruro. Los cuerpos tienen una mayor masa material, pero su confección menos elaborados les significó la mitad del precio que los fragmentos llevados desde el Cuzco. Entre las piezas del amueblado que mandó a hacer Zárate y Valdés para toda la iglesia de Corque, el sagrario fue una suerte de legado final al finalizar su periodo allí. Las peanas de cedro para el mueble habían sido llevadas desde Oruro, pero los 300 libros de pan de oro los encargó a la lejana Cuzco por 450 pesos (fig. 8.4).[835] Al dejar la parroquia, sólo habían arribado 50 libros, pero dejó registrado el pago de 300 pesos que pagaría al dorador tras concluida la obra y otros 40 pesos por las bisagras, chapas y gonces que mandó hacer por mano del rector de la Compañía (es de suponer que la de Oruro, dado los vínculos del párroco con la villa). La selección de pan de oro confeccionado en los talleres del Cuzco, con respecto al procedente de la villa orureña que había utilizado para todas sus demás obras, se distingue de forma particular por la relevancia religiosa y ritual del tabernáculo como contenedor de la eucaristía. En él, el párroco busca representar su legado de quince años como doctrinero en Corque. Pocos años antes, al mandar hacer la efigie del Jesús Nazareno, Zárate escribía: "mi ánimo no es cobrar de mi iglesia cosa alguna, si solo para que en los venideros siglos conste lo que he hecho y mis desvelos en el Divino culto."[836] Cabe mencionar que Mariano Pacheco de Peñaloza, durante su gestión en Belén, también hizo donación de un tabernáculo al parecer finamente elaborado para la iglesia parroquial: "Un tabernáculo de más de dos varas y media de madera de cedro, todo el curiosamente labrado, en que están embutidos diez marquitos de cristal con sus seis mecheras de hoja de lata, con su velo de espolín de seda, entre blanco y amarillo franjeado con franja fina de oro, y forrado con sarga de lino, que mandé

[831] AAA. Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877. El Cristo de marfil fue donación de Pedro Limache, mayordomo de Nuestra Señora del Rosario en 1716, por un costo de tres pesos (¿tal vez adquirido en el puerto de Arica?); las sillas fueron donadas a la iglesia por el cura Mariano Pacheco en 1782 (f. 22); la custodia fue inventariada por el mismo en 1778 (f. 20), aunque en el inventario de 1789 las figurillas se registraron como un objeto independiente, dando cuenta de la desarticulación de la pieza (f. 26). En este último inventario se registran también las casullas, aunque en las anotaciones laterales de 1831 se agrega que una de ellas se quita por ser muy antigua e inservible (f. 28).

[832] AOO, LFT, f. 8. Las *aquillas* eran vasos ceremoniales incaicos confeccionados en plata y usados en pares, al igual que los *queros*. Continuaron en uso durante el periodo virreinal, pasando a formar parte de la cultura colonial (Cummins 2002, 219).

[833] AOO, LFT, f. 10. Los guiones son pendones o estandartes usados en las procesiones. Hay vestigios de las donaciones de Carlos V (Carlos I de España) en distintos registros parroquiales, los cuales, de ser fidedignos, tendrían que ser datados durante su reinado (1516-1556). Incluso para la connotada imagen de Nuestra Señora de La Paz, habitualmente considerada un obsequio del emperador y actualmente en la Catedral de La Paz, no hay evidencias documentales que lo confirmen (Vargas Ugarte 1947, 284).

[834]. AOO, LFT, f. 23. La custodia, ricamente descrita, fue una adquisición de la gestión interina del cura Dr. Miguel Valentín Cevallos (1776-1778).

[835] AOO, LFC1, f. 83.

[836] AOO, LFC1, f. 79. Zárate y Valdés tuvo hasta el fin de sus días predilección devocional hacia la figura de Jesús Nazareno, por lo que su retablo resulta representativo de su propia religiosidad. Ver capítulo 8.2.

hacer todo a mis expensas, con el designio de que en él se coloque a Nuestra Madre y Señora María Santísima del Carmen."[837]

La madera era materia prima estructuralmente necesaria para la arquitectura eclesiástica. La más frecuente en estas parroquias (alerce, cedro, sauce) era adquirida en los mercados interregionales de Oruro y de Arica. Las llamadas "tablas de Chile" eran los troncos de alerce llevados en los barcos como lastre desde el sur, descargados en el Puerto de Arica (Tapia y Pereira 2019, 40). La compra de madera debía contemplar los gastos de traslado. Así, las dos peanas de cedro que compró Zárate y Valdés en Oruro para el sagrario, le costaron los cien pesos de cada una, más otros cuarenta pesos en gente, mulas y pasaje para el cruce del río Desaguadero.[838] Las 54 lumas gruesas donadas por Pacheco para la reedificación de San Francisco de Socoroma, también exigieron el arduo traslado desde el puerto, realizado con las mulas de la comunidad como aporte local a la construcción.[839] Pero interesa destacar que los inventarios también registran el uso de maderas locales, pese a su escasez en las alturas del altiplano. Magueyes, cardones y totora eran usados ampliamente para andas, puertas, retablos, o incluso elementos estructurales, como los techos de paja *ichu*, o los coros de cardón. En Antapata, se registra en 1779 "un retablito de cardones y costales muy curioso con sus perfiles de oro", cuyo paradero sería interesante conocer.[840] Las casas parroquiales inventariadas en los Altos de Arica, tenían incluso techos con "*entijerado de quenna*",[841] destacándose la queñua como el único árbol que crece sobre los 4000 m.s.n.m.

Se ha observado que, pese a cierta preeminencia de los materiales y objetos foráneos en los ajuares eclesiásticos, retablos y chuses de confección local también eran contenedores de sacralidad, aunque su apreciación a través de la documentación escrita es más difícil de asir. Técnicas escultóricas como las imágenes de pasta o de tela encolada, a veces con soporte de maguey, creadas y fomentadas en los virreinatos, cumplían la función de hacerlas más livianas para las procesiones (Gisbert 2001, 267). Las imágenes de pasta abundan en los libros de fábrica e inventarios parroquiales, como la Virgen de la Soledad de Andamarca, que mandó a componer el cura Manuel Valenzuela en 1783, con "un corazón con siete espadas de diadema todo de pasta",[842] o el Arcángel Miguel de Corque, de tela encolada. Especialmente interesante, al respecto, es la utilización de pigmentos locales para las pinturas murales e imágenes de bulto. Esta investigación no ha indagado en análisis de materiales que posibiliten una interpretación al respecto, pero la literatura especializada ha hallado algunos pigmentos de extracción local en las pinturas. Guzmán et al. han destacado en particular el uso de antlerita (sulfato de cobre) para el color verde en partes significativas de los murales de San Andrés de Pachama, como el dragón de siete cabezas atacado por el arcángel Miguel. Debido a que éste no era de uso común en los lienzos y esculturas virreinales, mientras que sí hay evidencias de su uso ritual y simbólico en tiempos prehispánicos, los autores señalan que el hallazgo en los murales "sería un indicio de la persistencia de métodos de producción de origen prehispánico en los últimos decenios del siglo XVIII." (2016, 260). Concluyen que "los pigmentos habrían colaborado en los procesos de sincretismo religioso", ya que los "usos rituales de casi todos los pigmentos utilizados obliga a preguntarse hasta qué punto los contenidos de los murales fueron distorsionados o, tal vez, reforzados por significados paralelos." (Ibid., 260-261).

Para cerrar este acápite muestro un contrapunto entre el *gabinete híbrido* descrito, con sus objetos sagrados foráneos y locales, con los enseres de la vida cotidiana. Su estudio no es tarea fácil ni el objeto de esta investigación, pero se pueden hacer algunas observaciones con base en los repartimientos de mercancías, esto es, la venta forzada de objetos por parte de los corregidores, legalizada en 1752. Los exploradores españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, y otros testigos de la época, cuestionaron la utilidad de estas mercancías en los pueblos: "¿De qué podrá servir a uno de estos [indios] (…) una vara de terciopelo, que se lo cargan a razón de cuarenta o cincuenta pesos? ¿De qué le

[837] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 8 (Pereira 2019, 695).
[838] AOO, LFC1, f. 82v.
[839] Ver capítulo 6.
[840] AOO, LFA, f. 3.
[841] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, f. 1. (Pereira 2019, 668-669).
[842] AOO, LFA, f. 11.

aprovechará otro tanto de raso o tafetán? ¿De qué uso le será un par de medias de seda cuando daría gracias a Dios poderlas usar de lana, aunque fuesen del tejido más basto?" (2010[1826], 29-30). Los excesivos cobros, el carácter forzado y la mala calidad de los productos aparecen con profusión en la documentación, siendo una de las principales causas de las revueltas indígenas de finales del siglo (Golte 2016[1980]).

Interesa aquí indagar en el juicio de lo útil. Juan y Ulloa, quienes no escatiman palabras en describir lo "rústico" de los indígenas, declaran por inservibles objetos como candados, navajas de afeitar, encajes, cintas, libros, plumas y papel blanco, pero ninguno de éstos aparece en las causas aquí revisadas contra los repartimientos de mercancías. Buscando una noción de lo que era juzgado útil desde la perspectiva local, es factible considerar el rol que papeles y plumas tuvieron en la circulación de las ideas, en una sociedad cuyos líderes étnicos manejaban la escritura. Penry ha estudiado al respecto su función en algunos de los levantamientos locales (2019). Los únicos objetos de utilidad para Juan y Ulloa eran el "lienzo de algodón que se fabrica en Quito, paño o pañete de la tierra, bayeta y sombreros del país" (2010[1826], 31). Sin embargo, estos sí son criticados en las querellas de los caciques de Carangas, diciendo que la bayeta repartida "solo sirve para cernir melones" y que mejor ropa de la tierra confeccionaban en la propia provincia.[843]

Según Golte, en Carangas se repartía un promedio de 1,7 varas de "ropa de la tierra" por persona, con muy bajo reparto de paños de Quito, mientras que en la provincia de Arica la "ropa de la tierra" llegaba casi a ocho varas por persona y la de paños de Quito a tres (2016[1980], 105-107). Testamentos indígenas de la zona contienen ropa de estos géneros, pero apenas aparecen en los inventarios parroquiales. El reparto de mercadería europea, que consistía principalmente en géneros finos, llegaba en baja cantidad a los pueblos de Carangas[844] y no es común hallarlos en sus testamentos. En la Provincia de Arica, como en toda la costa virreinal, el reparto de mercadería europea era mucho mayor que en el altiplano, alcanzando la alta suma de 17,68 pesos de reparto per cápita (Golte 2016[1980], 108). Habría que indagar si este volumen se reflejaba en los pueblos de los Altos de Arica, pero en principio cabe considerar el acceso a variedad de objetos que sus habitantes tenían en el Puerto de Arica y que su costo era más bajo que en las zonas cordilleranas (Ibid., 210), pues sorprende la riqueza material manifiesta en los inventarios parroquiales.

Con este análisis quiero destacar la distinción entre materiales que brindaban una utilidad de carácter cotidiano y aquellos suntuarios, cuya utilidad estaba dada por el marco religioso: "from the emic perspective they always fulfill an important function: they mediate between humans and the transcendental sphere." (Windus 2013, 244-245). Se observa que, al menos en Carangas, los textiles europeos arriba mencionados eran prácticamente primacía de la iglesia, circunscritos a la normativa eclesiástica que configuraba su carácter sagrado.

8.2. Inversión parroquial: agencia, valor, relaciones de poder

Devotos, cofradías, comunidad

Las riquezas materiales que adornaban las iglesias y sus alcances transculturales estaban a menudo directamente relacionado con los feligreses que los adquirían como limosnas y donaciones para los templos. Las relaciones entre los objetos eclesiales y las personas vinculadas con su adquisición y consumo fueron claves en la configuración de relaciones de poder, tanto locales como regionales. No es extraño, por ejemplo, encontrar donativos de importantes autoridades regionales, tanto civiles como eclesiásticas en las iglesias rurales de mayor envergadura, así como limosnas enviadas por devotos a distancia, desde ciudades como Oruro o La Paz, que por razones no documentadas conservaron vínculos

[843] AGI, Charcas 592, *Testimonio de autos seguidos por los caciques…*, f. 2v.

[844] Según el análisis de Golte, se repartía 1,11 pesos de mercancías europeas per cápita en la Provincia de Carangas, situándose en el 25% de provincias con menor recepción de este tipo de productos (de las setenta provincias analizadas por él) (2016[1980], 109). Golte analiza el reparto de mercancías del año 1754.

con las parroquias. Corregidores, subdelegados y maestros de campo[845] pueden haber buscado establecer un rol patrocinador sobre las iglesias que estaban en sus jurisdicciones, o realizar ofrendas de agradecimiento en sus constantes recorridos por el territorio. Un "caballero pasajero nombrado don Antonio Ayesta", por ejemplo, donó una vestimenta a "la gloriosísima imagen de la Purificación, llamada Nuestra Señora del Milagro", ubicada en el nicho principal del altar mayor de la capilla dedicada a su devoción en el pueblo de Belén, a un costado de la iglesia de Santiago.[846] ¿Qué milagros o motivaciones tuvo un trajinante de paso para invertir en una lejana parroquia rural? La inversión de sujetos en las parroquias es sumamente variada, con devotos foráneos donando a la distancia,[847] devotos locales con donaciones voluntarias, y otros reproduciendo "costumbres inmemoriales". Pese a la pobreza de las localidades de los Altos de Arica, por ejemplo, las donaciones que hacían los mayordomos con el producto de las chacras de las cofradías, atendidas durante el trienio en que asumían el cargo, o devotos particulares, podían ser de artículos muy finos. Los parroquianos aprendieron a descifrar la valoración de los objetos descrita en el apartado anterior e hicieron uso de sus significados para construir nuevas identidades locales transculturales. El significado de los objetos parroquiales, por ende, estaba estrechamente ligado a los sujetos, materializando en ellos vínculos sociales y relaciones de poder.

Es importante, al respecto, reconocer la injerencia de los curas en las prácticas de donación, siendo difícil a veces distinguir cuánta coacción puede haber habido para obtener las ofrendas de la feligresía. Mariano Pacheco, por ejemplo, describe un ornamento litúrgico "que costeó la comunidad de este pueblo, y se mandó hacer en Arequipa, (…) de que les di las gracias por haber hecho a una corta insinuación mía."[848] En 1837, el cura Isidoro Vargas también se declaraba orgulloso de su influencia en el aumento de las donaciones de los feligreses de Corque:

> *A mérito de mi influjo y de la devoción de las personas que aquí se nombran he conseguido que se hagan las obras siguientes: Petrona Turqui y Nina en el anexo de Cala para san José un manto en camisón y la vestimenta de su niño, todo de lanilla verde y rosada.* (…) *Doña Juliana Romano un manto todo corriente para Nuestra Señora de Caripaya de lana. Don Domingo Custodio Zubieta un manto de lana todo corriente para la misma de Caripaya. El indígena José Mixto ha obrado un órgano en el Anejo de Cala y otro que ha mandado a hacer para el anejo de Caripaya...* [849]

En esta cita se destaca la inversión particular en los anexos, lo que, junto con lo que se puede suponer fueron textiles de confección local (de lanilla o de lana corriente) hacen suponer que los esfuerzos del cura estaban alineados con el interés de la gente de los pueblos por aumentar el *gabinete* parroquial y con ello consolidar su estatuto institucional.

Muchas de las donaciones de devotos eran, sin embargo, de alto valor material, como joyas o vestimentas de textiles finos para las imágenes. Su uso como exvotos era una práctica común en la península ibérica y fue reproducida con éxito en las grandes urbes virreinales (Windus 2018, 439). La

---

[845] En 1747, el Corregidor de Carangas, Francisco Xavier Hidalgo, donó 50 pesos para la iglesia de San Juan de Corque (AOO, LFC, f. 31v). En 1803 el Subdelegado, Manuel María Garrón, donó tres llavecitas de plata para el sagrario, el comulgatorio, y el depósito de jueves santo de Santiago de Andamarca (AOO, LFA, f. 35). Matheo Arosqueta, maestre de campo, dio la limosna para dorar el retablo de Nuestra Señora del Rosario del Santuario de Quillacas, en 1740 (AOO, LFQ, f. 16). El corregidor General Andrés Ordoñes donó un "par de zarcillos de diamantes finos engastados en plata, lo que cada uno contiene diez y nueve diamantes bien chicos, y dos medianos" para la Virgen de la Capilla de Nuestra Señora de la Purificación (en Belén), en 1781. Las hijas del maestro de campo, don José Joaquín de Oviedo, vecino de Arica, donaron a la misma imagen una gargantilla de perlas al año siguiente (AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, f. 6v).

[846] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f. 4v (Pereira 2019, 679).

[847] Algunos ejemplos: en 1774, Don Juan Manuel, de la Villa de Oruro, donó un cíngulo de cinta colorada de oro, "con sus bellotas de plata muy curiosas", a San Agustín de Toledo (AOO, LFT, f. 22v); en 1799, Don Francisco Tregueira envió desde La Paz una limosna de 10 pesos para Santiago de Andamarca (AOO, LFA, f. 31v); Petrona Madueño, vecina del Valle de Lluta, donó por devoción unas joyas y cabellera para la imagen de Santa Lucía en San Francisco de Socoroma, en 1827 (AAA, Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 43).

[848] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f. 8 (Pereira 2019, 694). El ornamento consistió en "una capa de coro nueva de brocato de seda blanco con flores franjeadas con franja de milán de oro, con sus rapacejos de hilado de oro, con sus rosas de cinta de tela afondada de plata, su forro de tafetán sencillo nácar, y su estola del mismo género".

[849] AOO, LFC2, fs. 26-26v.

acumulación de estas ofrendas en una sola imagen modificaba su forma original constituyendo, en cierto modo, piezas de autoría colectiva (Ibid., 448-449). En el Asiento del Espíritu Santo, un inventario de 1760 es elocuente en su descripción ostentosa de la imagen de bulto de la Virgen del Rosario, patrona del lugar. La población minera ya estaba en decadencia y su templo estaba "por todas sus partes (…) amenazando ruina", pero la patrona y el niño lucían alhajas de plata, oro, perlas, rubíes, esmeraldas y piedras de Bohemia, con una cruz de cristal y un rosario "de cinco misterios de corales con sus padrenuestros de perlas."[850] La descripción minuciosa de estas joyas y de los finos textiles litúrgicos con los que vestían a la Virgen y el niño, que no transcribo completa por espacio, ocupa cerca del veinte por ciento del inventario. Es probable que la yuxtaposición de sus alhajas sea la sumatoria de donaciones recibida por parte de los mineros que en tiempos anteriores se enriquecieron en la localidad. La Virgen de la Asunción, "patrona de los indios de este partido", se ubicaba en una capilla lateral del crucero y, aunque sus alhajas eran menos que las de la Virgen del Rosario, unas pocas joyas atestiguaban la devoción de los indios forasteros que habitaban en los centros mineros.[851]

Los inventarios de la parroquia de Belén detallan muchas donaciones voluntarias de devotos particulares, a la par con aquellas de quienes cumplían cargos parroquiales, tanto de índole temporal, como mayordomos o sacristanes, o de larga duración, como cantores y fabriqueros. Aunque queda pendiente sistematizar esta documentación, cabe mencionar uno pocos ejemplos, como las cuantiosas y variadas contribuciones "que obraron por su devoción los dos hermanos Cáseres, Gregorio y Crisóstomo" en Putre a principios del siglo XIX,[852] o las ricas donaciones del alcalde mayor Francisco Ocharán a las iglesias de Belén.

De las donaciones de los mayordomos en los Altos de Arica, hay registros desde finales del siglo XVII, por lo general financiadas con los productos de las chacras de las cofradías, que brindaban entre 40 y 66 pesos por la venta de papa o chuño durante los tres años que duraba cada gestión.[853] Así por ejemplo, Lázaro Ramos, mayordomo de Nuestra Señora del Rosario, de Socoroma, hizo un púlpito de madera de cedro que le costó sesenta pesos en 1706. El mayordomo de la misma cofradía, Joseph Limache, gastó la mitad del supuesto producto de las chacras en una casulla de damasco blanco con galón de oro, en 1722, mientras que en el siguiente periodo, el mayordomo Marcos Limache no consiguió suficientes recursos para una donación material, costeando solamente el guano necesario para la chacra y las misas a las que estaba comprometido por el cargo.[854] La gestión del cura Mariano Pacheco de Peñaloza en la parroquia de Belén, tras la división del curato de Codpa, buscó revitalizar las cofradías y sistematizar sus cuentas, siendo cuidadoso en registrar los enseres que eran dados por los mayordomos y aquellos dados por devoción particular. En Putre, por ejemplo, registra que en 1809 "Gregorio Cáseres de este pueblo manda hacer el púlpito que está en el cuerpo de esta iglesia a expensas suyas, de lo que le di las gracias debidas."[855] En estos registros abundan las donaciones de textiles finos, pero destacan también elementos estructurales, como los dos púlpitos mencionados, donados con cien años de diferencia entre uno y otro.

La materialización de la relación entre los cófrades y la iglesia católica a través de los templos generó una suerte de compromiso bilateral en el que la capacidad de inversión de los colectivos en el cuidado y adorno del recinto les permitió una apropiación del espacio religioso así como también una relación de obligatoriedad con las ceremonias y ritos que allí debían desarrollarse. Dicho esto, las donaciones se pueden enmarcar ya no sólo como un asunto de fe o de vínculos de parentesco, sino en los modos de productivizar una economía comunitaria a través de la inversión en objetos de alto valor. Leal Landeros ha propuesto que los recursos de las cofradías eran formas de resguardar "semillas, animales, chacras y tierras para el uso del común" (2019, 88), lo que se puede extrapolar hacia los

[850] ABAS. AA, Fábricas, legajo 2, Inventario del Asiento de Carangas, 1760, f. 1.

[851] Además de un par de textiles finos, la imagen contaba con "una corona de plata, un par de zarcillos de oro pequeños, una gargantilla de perlas y corales pequeña, un cíngulo de cinta de oro y un escapulario de plata." ABAS. AA, Fábricas, legajo 2, Inventario del Asiento de Carangas, 1760, f. 2v.

[852] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f. 55 (Pereira 2019, 845).

[853] Ver capítulo 10.2 para mayores detalles.

[854] AAA, Arica – Belén, *Cuentas e inventarios de Socoroma*.

[855] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f. 54v (Pereira 2019, 844).

objetos eclesiásticos, como bienes que eran valiosos por la calidad de sus materias primas y de su confección artesanal, pero también por sus cualidades rituales y simbólicas. Aunque las cofradías como instituciones se transformaron en el tiempo, desarticulando su funcionamiento original (como se verá en el capítulo 10), es factible considerar que en las donaciones materiales y cuidados de los objetos brindados por la feligresía indígena, había una valoración especial por el ajuar parroquial.

Un ejemplo elocuente es el de las custodias de las iglesias de los Altos de Arica. En 1790, Mariano Pacheco mandó a hacer en Arequipa, con sus propios fondos "una custodia grande de más de tres cuartas de largo de plata nueva toda ella dorada y prolijamente trabajada (…), con pixi [sic] de oro" por la suma de 377 pesos y seis reales, cuya conducción la realizaron los feligreses "de gracia" con sus mulas. Pacheco registró que donaba la pieza "para el perpetuo uso de esta Santa Iglesia Parroquial de donde por ningún caso podrá ser trasladada, ni aplicada a otra."[856] Por orden del obispo de Arequipa Pedro José Chávez de las Rosas, la custodia anterior fue vendida a Fernando Tapia mayordomo de Nuestro Amo, de Socoroma, en 1792, por setenta pesos que reunió con el producto de tres años de las chacras de la cofradía. La custodia adquirida era "ventajosamente mejor que la que hay en esta vice parroquia".[857] Seis años después, esta custodia fue desbaratada para mandar hacer con su plata una custodia más grande, completamente dorada y con su píxide de oro macizo. La nueva pieza también fue mandada a confeccionar en Arequipa por la suma de 163 pesos y 6 reales,[858] cifra considerable para la producción de las chacras de las cofradías. Esta vez, la compra fue una donación del fabriquero don Basilio Gutiérrez.[859] La antigua custodia fue vendida a Miguel Cruz Condori, habitante de Sora, para dicha parroquia, por el monto de 52 pesos y 4 reales. Las relaciones de compra-venta presentan una clara jerarquización parroquial, con la cabecera como receptora de la donación del cura, la viceparroquia la beneficiaria indirecta y uno de los anexos como un tercer eslabón.[860] La pieza se fue desvalorizando en las transacciones, adaptándose al financiamiento disponible de las capillas rurales, pero también marcando con los precios las relaciones jerarquizadas. Las custodias eran un objeto clave para el ritual católico, pero también para la aprobación de las capillas rurales por parte de la autoridad eclesiástica, legitimando el acceso de los pueblos a nombrar sus propias autoridades propias, gozar de mayor independencia con respecto a las cabeceras de doctrina y obtener privilegios rituales por medio de una presencia más constante del sacerdote (Ramos 2016, 56).

Hacia los últimos años de la gestión de Pacheco en los Altos de Arica, comienza a aparecer registrado otro actor colectivo que brinda luces a las dinámicas religiosas de la ruralidad andina. En 1788 la "comunidad del pueblo" mandó hacer un coro de madera para la iglesia de Socoroma, en paralelo con la donación de varias túnicas para las imágenes por parte de los mayordomos.[861] Es decir, la contribución de la comunidad se presenta de manera diferenciada de las gestiones y ordenanzas de las cofradías. Al año siguiente, nuevamente es la "comunidad del pueblo" la interesada en el espacio parroquial, costeando el dorado del retablo mayor y unas puertas grandes de tablas de alerce con postigo y clavazón de estaño para ser las principales de la iglesia.[862] Todas estas obras finalmente encausaron que en 1797 la comunidad de Socoroma, bajo el liderazgo y financiación del fabriquero Basilio Gutiérrez, se llevara a cabo la reedificación del recinto descrita en el capítulo 6. Las puertas y el retablo mayor parecen haberse conservado en el nuevo templo, pero un nuevo coro construido con recursos de la fábrica parroquial hacia 1806,[863] sugiere que su construcción por parte de la comunidad era de carácter más estructural.

[856] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios…*, 1778, f. 20 (Pereira 2019, 729).
[857] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877, f. 30v. Los setenta pesos de la venta fueron aprovechados por Pacheco para la compra de ornamentos litúrgicos. AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios…*, 1778, f. 22 (Pereira 2019, 735).
[858] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 33.
[859] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios…*, 1778, f. 38v (Pereira 2019, 792).
[860] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 34v.
[861] Ibid., f. 23
[862] Ibid., f. 23v
[863] Ibid., fs. 34v-35.

En 1789, un grupo de individuos de San Ildefonso de Putre, sin estar en ejercicio de los cargos rotativos, ayudaron con la fabricación de "un retablo de tres cuerpos de madera de cedro labrado la mayor parte y la menor de tablas de alerce con su sagrario y demás nichos en el altar mayor."[864] Este retablo venía a coronar la construcción de la iglesia que la propia comunidad, a persuasión de Pacheco como se mencionó en el capítulo 6, había costeado y edificado hacia 1782. Una obra de esta dimensión y relevancia debió requerir una contribución cuantiosa, en términos de gastos y mano de obra. En el pequeño anexo minero de Guallatire, "la comunidad de todos los pobladores de dicho pueblo juntaron cuarenta y dos pesos para la campana más grande", en 1816.[865] El actor de la comunidad, que tan presente se observó en la construcción de los templos, también cumplió un rol en los enseres del interior. No obstante, éstos parecen constituir una inversión de mayor envergadura arquitectónica (como coros y retablos), o costos particulares (como campanas), sobre todo aquellos vinculados con los santos patrones de cada localidad.

La compartimentación del reciento eclesial en capillas interiores y altares laterales, y los objetos que lo enriquecen, en los Altos de Arica, respondieron más bien a iniciativas de las cofradías y de devotos particulares. Esto puede ser una clave para entender el espacio religioso como una forma de reproducir la organización social de las comunidades: el recinto arquitectónico como espacio en común, que reunía a todos los habitantes bajo una misma advocación patronal, pero lleno de objetos sagrados que expresaban las distintas identidades grupales, como se observaba en la distribución del espacio eclesial entre parcialidades y ayllus en la exterioridad del templo (ver capítulo 6). Esta es una hipótesis productiva para pensar en la cultura material de las iglesias andinas.

Los párrocos como donantes

Los párrocos, como autoridades eclesiásticas, dejaron ampliamente su impronta como donantes en las fuentes, no sólo comisionando adquisiciones con los fondos de fábrica, sino con sus propios recursos. Notables son los ejemplos de curas que permanecieron por periodos largos, como Nicolás de Zárate y Valdés en Corque, sobre el que volveré en unas páginas, o Mariano Pacheco de Peñaloza en Belén, con significativas donaciones. Ambos comisionaron la construcción de lujosos sagrarios para las iglesias, como se describió más arriba, las cuales tuvieron una función de representar su labor doctrinera en las localidades a través de una pieza de alto valor ritual y material. Pacheco siguió enviando donaciones desde su nuevo cargo de canónigo en la Catedral del Cuzco por varios años más. En 1818 envió a Socoroma, por ejemplo, "una palia blanca bordada con oro y plata" y un lienzo de Nuestra Señora del Rosario de estilo cuzqueño "para sacar el santo rosario en todos los sábados,"[866] que posiblemente sea el que aún se conserva en la iglesia de San Francisco de Socoroma (Pereira 2019, 247) (fig. 8.5). Aunque el lienzo no tiene fecha, incluye un retrato de Pacheco como donante en oración, mientras la cartela lo describe en su rol de cura y vicario de la doctrina de Belén y como canónigo del Cuzco, por lo que parece corresponder con la pintura enviada desde allá. Pero el interés de los párrocos por quedar representados ante su feligresía pasada, o ante el tiempo (recuérdese a Zárate: "para que en los venideros siglos conste lo que he hecho y mis desvelos en el Divino culto"), no es el único motivo. Expongo a continuación un ejemplo de la maniobra económica que hizo otro párroco, a cargo de Corque por un breve período y con una carrera eclesiástica rápidamente ascendente.

Miguel de Ochoa y Murillo tomó posesión de la doctrina de Corque el 12 de julio de 1764, por mano del teniente Carlos Challapa.[867] Ochoa y Murillo había sido promovido desde la parroquia de Milcupaya, en la Provincia de Porco, y dos años después sería nuevamente promovido a la de Yamparaez, a tan solo 25 kilómetros de la capital de Charcas, La Plata. Pocos años después estaba con

[864] AAA. Curato de Belén. Cuentas-inventarios del Anexo Ildefonso de Putre (1703-1793), sin foliar, 1789. En un inventario del mismo año se especifica que el sagrario tiene llave y que los nichos son seis.
[865] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f. 27v (Pereira 2019, 754).
[866] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f. 42v (Pereira 2019, 805); AAA, Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 39v.
[867] Challapa, quien cumplió cargos de tenencia y de cura interino en varias de las parroquias de la zona, es uno de los poco religiosos con nombre indígena hallados en las fuentes estudiadas.

un cargo de dignidad en la catedral, tras una carrera eclesiástica rápida, aunque no exenta de conflictos. Uno de ellos concierne los registros parroquiales de Corque. Sus primeros registros de las limosnas que entraban a la iglesia son idénticos a los de aquellos que lo antecedieron durante tres décadas. Él mismo declara basarse en sus antecesores pero luego agrega: "mas para descargo de mi conciencia y las de mis sucesores, teniendo presentes el Cap. del Tridentino: *si quem clericorum*: hago presente que las entradas ciertas y verdaderas de aquella Iglesia de Colquemarca son en la forma siguiente…"[868] El texto tridentino citado corresponde al decreto IX relativo al sacrificio eucarístico, que estipula que todo clérigo que usurpe bienes de las iglesias o lugares piadosos, incluyendo los emolumentos u obvenciones obtenidos por fábrica, será excomulgado hasta restituir el total de los bienes ocupados.[869] El decreto también hace mención al derecho de la Iglesia y sus administradores de recibir las legítimas obvenciones, aspecto rescatado por el visitador eclesiástico.[870] Tras dicha anotación, Ochoa y Murillo no sólo agregó nueve fiestas al calendario litúrgico de la doctrina, sino que por cada fiesta registró dos o tres alféreces (en vez de uno solo) aumentando con ello considerablemente las limosnas obtenidas por cada fiesta. En visita eclesiástica efectuada una vez terminado su periodo, se le felicitó por su "legalidad ejemplar" de establecer como ingreso anual de fábrica de la iglesia 1,313 pesos, pero se le cuestionó el haber gastado sólo 490 pesos y 4 reales durante los poco más de dos años de su gestión.[871]

Para satisfacer esta denuncia, Ochoa y Murillo donó "un ornamento de tisú franjeado de Milán, cuyo valor pasa de 400 pesos".[872] En su defensa verbal, según registra el visitador, Ochoa agregó el "haber celebrado en la referida iglesia en los dos años y meses que sirvió dos misas semanales, el jueves y el sábado, para que no faltase ese culto, pues no había cofradía situada que costease la limosna, las que por ser cantadas dichas misas según relaciona, es su estipendio el de cuatro pesos los que en los dos años y meses suman sobre ochocientos y más pesos".[873] Pero incluso tomando eso en consideración, Ochoa y Murillo seguía endeudado con la parroquia. El visitador, haciendo una referencia al propio texto tridentino citado por el cura, le encomendó mandar a hacer ornamentos de plata que hacían falta en la parroquia, señalando que sería controlado en las siguientes visitas. Más adelante entro en más detalles sobre este episodio, pero aquí interesa llamar la atención sobre un último punto. En los descargos de 1764, Ochoa y Murillo incluía el gasto de cincuenta pesos por un "misal antuerpiano de cámara entera", pero una anotación al margen escrita por su sucesor, Félix Paredes, dice "No hay tal misal, porque dicen los sacristanes se lo volvió a llevar."[874] En la sección de los cargos "corregidos" que registró Ochoa, Paredes también agregó anotaciones marginales desmintiendo algunos de los montos.

Considerando todos estos aspectos en conjunto, vuelvo sobre el asunto que aquí incumbe: la casulla con franjas de Milán que donó calculando su valor en cuatrocientos pesos. Para poner un punto de comparación, menciono la adquisición de un ajuar eclesiástico completo en Andamarca, en 1779, por la suma de cien pesos. Éste consistía en una casulla de tisú con franja de seda con sus remates de Milán de oro y forro de tafetán azul con todos sus ornamentos, es decir, con estola, manipulo, bolsa, paño de cáliz y cíngulo.[875] La donación de Ochoa y Murillo adquiere así en su registro una dimensión económica arbitraria, puesto que nunca sabremos si el monto que en la justicia eclesiástica sirvió para solventar parte de su deuda coincidía con el valor real de la prenda a la que hace referencia. En este sentido, la referencia al Concilio de Trento resulta una clave irónica con la cual interpretar el episodio.

---

[868] AOO, LFC1, f. 101.

[869] Sesión XXII, 17 sept 1562, *Doctrina de sacrificio Missae*. Concilium Tridentinum, Canones et Decreta, http://www.documentacatholicaomnia.eu/

[870] "Según el Capítulo que cita del Sto. Concilio de Trento que debemos todos obedecer, sobre el derecho que las Iglesias tienen a percibir las limosnas de los Fieles destinadas a su culto, quedan obligados los Parrocos, como administradores a dicha aplicación, se induce por consecuencia que la ejemplar meditación del referido nuestro cura arbitrara medios para satisfacer el referido cargo…" AOO, LFC1, f. 103.

[871] Principalmente gastados en vino, cera, incienso, algodón, harina, y la certificación y conducción de los Santos Óleos, más un misal de Amberes que costó cincuenta pesos, seis lienzos de la vida de la Virgen para la Viceparroquia de San Miguel (24 pesos), cuatro caporales y seis purificadores (14 pesos).

[872] AOO, LFC1, f. 102v.

[873] Ibídem.

[874] AOO, LFC1, f. 98v.

[875] AOO, LFA, f. 6v.

Y en el contexto de este análisis, ofrece también otra perspectiva a las donaciones de objetos por parte de las autoridades religiosas, en la cual las materialidades y su valor sirven de aval en las dinámicas de la institucionalidad eclesial.

Tabla 8.1. Muebles comisionados por Nicolás de Zárate y Valdés, San Juan de Corque (1728-1743)

Fecha registro	Mueble	Materiales*	Mano de obra	Costo total
1735	Retablo San José (chico)	Seis mulas de madera de cedro = 42ps. Libros de oro = 12ps.	Hechura y dorado =20ps.	74 pesos
1737	Retablo San José (grande)	Madera = 150ps. 230 libros de oro = 345ps.	Hechura = 150ps. Dorador = 86ps.	483 pesos
1737	Retablo Cristo		Hechura = 120ps. Dorador = 86ps.	453 pesos
1737	Retablo Guadalupe	Madera = 300ps. 300 libros de oro = 450ps.	Hechura = sin especificar Dorador = 300ps.	1.050 pesos
1737	Púlpito	Madera, *oficiales*, clavos, bisagras y santos de los nichos = 1200ps. 300 libros de oro (se usaron 286) = 450ps.	Hechura = sin especificar Dorador = 286ps.	1.936 pesos
1741-43	Retablo Nazareno	Peanas, madera, *oficiales*, clavos "y demás menudencias" = 250ps. Frontal = 100ps. Plata arañas = 63ps. Nichos (madera, etc.) = 220ps. 360 libros de oro = 540ps. 76 libros de plata (para nichos) = 28ps. 6rs.	Hechura = sin especificar Frontal = 50ps. Arañas = 66ps. Nichos = 200ps. Dorador = 360ps.	1.877 pesos
1743	Dos confesionarios	Madera y clavazón	Oficiales: ¿pintor y carpintero?	160 pesos
1743	Sagrario**	Dos peanas de cedro = 200ps Mulas, gente y pasaje del río para su traslado desde Oruro = 40ps. 16 clavos palmares y 30 xemales (en Oruro) = 20ps. Bisagras, chapas y gonces (hechura del rector de la Compañía, Oruro) = 40ps. 300 libros de oro del Cuzco = 450ps.	Hechura = 250ps Dorador = 300ps.	1.300 pesos

* El libro de oro está siempre a doce reales, a tres reales el libro de plata. La mano de obra del dorador se pagaba entre seis reales y un peso por libro de oro. ** Zárate y Valdés dona gran parte de la obra.

Paso ahora a analizar los registros sistemáticos y reflexivos de Nicolás de Zárate y Valdés en el libro de fábrica de Corque, fuente excepcional para indagar en un intento más programático del recinto eclesial. Me refiero a los retablos e imágenes que mandó a confeccionar durante su cargo en Corque (1728-1743), especialmente desde 1737 en adelante, tras haber invertido con ahínco en la reconstrucción del edificio.[876] En esos primeros años de su gestión, también adquirió objetos fundamentales para el funcionamiento religioso del recinto, tales como libros eclesiásticos. Para 1737 el edificio estaba en condiciones de albergar nuevos retablos e imágenes, y Zárate y Valdés llevaba ya casi diez años de experiencia en la doctrina. Durante el resto de su gestión se preocupó por confeccionar y componer un conjunto de retablos y muebles que marcan su visión del conjunto eclesial (Tabla 8.1), además de poblar de figuras de santos los nichos del elaborado retablo barroco que amoblaba el altar mayor con anterioridad a su llegada (fig. 8.6).[877] Uso como fuentes estas imágenes de bulto – de Santa

[876] Ver capítulo 6.1.

[877] Okada data el retablo en el siglo XVIII y usa la combinación de los motivos tallados en sus bordes (sirena, ave, mono, león y fruta abundante) como argumento para la adopción identitaria de elementos exóticos por parte de las élites indígenas (Okada 2006, 71). Los gastos del retablo no están registrados en el libro de fábrica, por lo que debe haber estado ensamblado antes de 1715. En 1744, el cura Pedro Joseph de Góngora y Belez mandó "desbaratar y volver a armar el retablo mayor" (AOO, LFC1, f. 83v).

Rosa, San Pedro, San Juan Bautista y uno "del Salvador para el nicho de arriba"[878] – para reconstruir las cofradías de devoción de Corque en el capítulo 10.

Hacia 1737 comienza a tomar cuerpo un programa devocional, que, junto con exaltar la figura de san José, buscó escenificar el tiempo de la cuaresma y la semana santa, condiciéndose con las preceptivas arzobispales, pero respondiendo también a ideas estéticas y devocionales propias del cura particular. En los descargos de ese año, el Libro de fábrica ofrece indicios sobre la confección de los retablos de Cristo y Nuestra Señora de Guadalupe para sus capillas respectivas[879] y de San José, santo de su especial predilección. Entre 1737 y 1743 se esmeró en la composición de un retablo para el Nazareno en el que invirtió considerable dinero y sobre el cual su entusiasmo se plasmó con nitidez en los registros. Para el retablo de Cristo, mandó a hacer bultos de Cristo, San Juan, Magdalena y Nuestra Señora de la Soledad, escenificando con estas figuras la crucifixión. Para la misma capilla mandó retocar un lienzo con un Padre de la Humildad, representación cristológica de Jesús sentado momentos antes de la crucifixión, y comisionó un lienzo de la caída de Cristo en el camino al calvario, "cuya hermosura y primor que está a la vista no expreso."[880] Para la capilla de Guadalupe mandó a hacer un retablo "porque en esa capilla solo hallé trapos colgados",[881] por la alta suma de mil cincuenta pesos.[882] Recién llegado a la parroquia, en 1728, ya había hecho una inversión relevante en esta capilla con un lienzo grande de la matanza de los inocentes de "muy buena pintura", por cincuenta pesos,[883] y veinte pesos a un pintor para retocar un lienzo de la Virgen. Su interés en esta capilla es relevante pues muestra su vinculación con el arzobispado y el patronazgo tutelar de esta virgen sobre la ciudad de La Plata, pero también representa a la cofradía dedicada a su devoción – Virgen de la Natividad –, que fue una de las cinco registradas como "cofradía de constitución" en la visita eclesiástica de 1680.[884] En los registros de Zárate y Valdés, su fiesta la financiaba un alférez y un mayordomo (que no estaba registrado antes), mientras que con el incremento de cargos y fiestas en los registros de Ochoa y Murillo, varias décadas después, se refuerza la devoción, con tres alféreces que pagaban sesenta pesos cada uno por las fiestas. La suma de su recaudación era la más alta de la parroquia.

Desde el comienzo de su gestión, Zárate y Valdés pone gran relevancia en promover la devoción por san José, ya desde la adquisición de la escultura que en el capítulo anterior sirvió para ejemplificar las complejidades de las piezas artísticas que se encuentran en las iglesias rurales (ver figura 8.3). En 1735 mandó confeccionar un retablo para la imagen pero dos años después comisionó un segundo retablo por parecerle el primero muy pequeño, pese a que las autoridades le habían llamado la atención sobre los excesivos gastos de su gestión "y no tener esta [iglesia] suficiente entrada para la satisfacción de los gastos".[885] Esta vez, el doctrinero se esmeró en componer el retablo, dorándolo junto con el retablo de Cristo y otros dos que amoblaban la nave. Un bello arcángel Miguel (fig. 8.7), actualmente

[878] AOO, LFC1, f. 79.

[879] Hoy es difícil identificar con exactitud estos retablos y figuras por haber sido desarmados y reorganizados.

[880] AOO, LFC1, f. 78v. El retablo tuvo un costo de mano de obra de 120 pesos, mientras que los gastos por el dorado (junto con el retablo de San José) fueron de 345 pesos por 230 libros de oro y 172 pesos por el oficial dorador. El bulto de la Soledad costó 90 pesos más 200 pesos por su vestuario y diadema y espada de plata, los otros tres bultos costaron 100 pesos, mientras que carga por ambos lienzos 80 pesos, donando un resto que no especifica. 16 pesos costaron unos marcos para los lados del retablo, seguramente para los mencionados lienzos (AOO, LFC1, fs. 78-78v). El total entre mueble y figuras supera los 979 pesos.

[881] AOO, LFC1, f. 79v.

[882] 300 pesos por la madera, probablemente incluyendo la hechura pues no la registra aparte. En los siguientes años compró 300 libros de oro por 450 pesos y pagó 300 pesos al oficial dorador (AOO, LFC1, f. 90).

[883] Lienzo de "más de cuatro varas apaisado", confeccionado en los talleres de Oruro (AOO, LFC1, f. 72v).

[884] ABAS, AA 50, Visitas Pastorales, Leg. 2, Corquemarca, 5 de julio de 1680. Las otras cuatro eran las del Santísimo Sacramento, Virgen de la Purificación, Virgen de la Concepción y Ánimas. Ver capítulo 10.2.

[885] Visita eclesiástica en Oruro, 22 de julio de 1737 (AOO, LFC1, f. 78). Dicho primer retablo, en el que entraron seis mulas de madera de cedro, tuvo un costo de 42 pesos y lo destinó a ser ubicado frente al púlpito. Al mandar a hacer el segundo de mayor tamaño, trasladó el pequeño al cuerpo de la iglesia. Sospecho que la figura de san José está actualmente en los restos desarticulados del primer retablo y que el segundo es el que actualmente está en la capilla que sirve de sacristía, aunque insisto en la dificultad de identificar con exactitud qué vestigios responden a qué descripciones. De hecho, la misma imagen estaba ubicada en uno de los nichos del altar mayor en la década de 1960, según se acredita en las fotografías del Archivo Visual Noack-Gretenkord, https://www.geschkult.fu-berlin.de/es/e/bildarchiv_noack/index.html

en el retablo del Nazareno, fue hecho para encabezar el altar josefino y una Virgen de los Dolores hecha de cera fue ubicada en un compartimento con puertas y llave que mandó a confeccionar unos años después. La suma de estas piezas con los gastos de confección del retablo y el bulto de san José y el niño comisionado unos años antes, sobrepasó los 840 pesos.[886] Aunque la inversión en su devoción no alcanzó los altos costos invertidos en la capilla de Guadalupe, resulta una constante transversal a su periodo allí, con la adquisición de velos y otras telas finas para adornar sus altares. En 1741 incluso nombró como "san Joseph" una campana grande que hizo consagrar en Oruro por el recién nombrado arzobispo, Joseph de Zevallos, en su paso hacia Lima.[887] Como contraparte al retablo del santo, mandó componer un retablo a la Virgen de los Dolores, con dos ladrones con sus cruces calvario que mandó a hacer "para llenar los huecos que hacía el retablo" (fig. 8.8).[888] El énfasis en el episodio de la crucifixión remarca la intención programática del cura. Hoy estos ladrones son uno de los tesoros barrocos del templo, como ya señalara Eduardo Lima a principios del siglo XX (1921, 185).

Con los altares dedicados a la sagrada familia, huella mundana de lo divino y representación del dogma de la encarnación, ocupa la amplia espacialidad del recinto. En 1741 comisionó un lienzo con la representación de la Sagrada Familia para ubicar en la iglesia.[889] El clímax de su propuesta, sin embargo, estará en el retablo del Nazareno, a cuya configuración dedicó varios años, entre 1737 y 1743 (fig. 8.9). En la actualidad, los restos de este retablo se encuentran frente al acceso lateral y principal de la iglesia, reconocible por el nicho central ajustado a la imagen principal, el elaborado frontal y los cuatro nichos laterales confeccionados aparte y dorados con plata. Una cronología de la obra muestra que en 1737 mandó a hacer la efigie de Jesús Nazareno registrando un gasto de 200 pesos, aunque insinuando que no cargaba a la iglesia la suma completa de la escultura. En ese gasto estaba la madera, clavos "y demás menudencias" para el retablo, pagando a los oficiales por la confección de dos peanas de madera.[890] En 1741 culminaba la estructura y procedía a su dorado con 360 libros de oro;[891] agregaba al altar dos "arañas en forma de corazones" hechas con la plata de un arco destrozado;[892] y encargaba el frontal por un costo de cien pesos en materiales y cincuenta en la mano de obra del oficial.[893] Finalmente encargó la confección de cuatro nichos hacia 1743.[894] En sus últimos registros, Zárate y Valdés señaló que no cargaba a la fábrica parroquial los seis bultos para el sagrario y "tres que son para los nichos del retablo nuevo de Jesús Nazareno, por ser mi ánimo perdonar todo el alcance y así lo firmé."[895] Los bultos que actualmente llenan estos nichos son los de San Joaquín, San Antonio de Padua, uno no distinguible y el Arcángel Miguel, compuesto en 1737 para el Altar de San José. La inversión en el retablo, sin contar los bultos cuyo costo no registra, es de más de 1.877 pesos, tan solo superado por el púlpito mandado a hacer unos años antes (ver figura 1.4).

La efigie del Nazareno fue una gran inversión para la iglesia de Corque, pero Zárate y Valdés insinúa hacerse cargo personalmente de un costo mayor. Describe la imagen señalando que su "primor no expreso porque me puede cegar la pasión con que lo amo que en ella no tiene precio, que como mi ánimo no es cobrar de mi Iglesia cosa alguna si solo para que en los venideros siglos conste lo que he

[886] El bulto del arcángel costó 90 pesos, la imagen de cera con vestuario y diadema, 32, y las puertas "con dorado, hechura y argollitas", 12 pesos (AOO, LFC1, fs. 79-81).
[887] Junto a otra campana menor, que denominó san Pedro e hizo consagrar, la inversión alcanzó los 300 pesos (AOO, LFC1, f. 81).
[888] Ambas efigies costaron noventa pesos. En ello incluyó el dorado de unos marcos para las efigies, en el cual entraron 20 libros de oro por 90 pesos más uno por la mano de obra (AOO, LFC1, f. 90).
[889] Por un costo de 25 pesos (AOO, LFC1, f. 90).
[890] AOO, LFC1, fs. 79-79v.
[891] A doce reales el libro, costaron 540 pesos, mientras al oficial dorador se le pagaba un peso el libro, sumando con ello 900 pesos en el dorado (AOO, LFC1, f. 81).
[892] Desbarató el arco de plata porque iban desapareciendo los marcos de plata (AOO, LFC1, f. 80v). Las arañas son lámparas con espacio para varias velas.
[893] AOO, LFC1, f. 81.
[894] 20 pesos gastó en materiales, mientras que el oficial de manos le cobró 200 pesos por la obra de los nichos (AOO, LFC1, f. 82v.). Para el dorado de los nichos compró 76 libros de plata por 28 pesos y 6 reales. Deja esta parte de la obra inconclusa, siendo terminada por Manuel de Gongora y Veles en 1755, quien descargó otro 550 pesos en la obra, aunque posiblemente repite los gastos efectuados por Zárate y Valdés (LFC, f. 90).
[895] AOO, LFC1, f. 83.

hecho y mis desvelos en el Divino culto" (fig. 8.10).[896] Su devoción se exalta en su concepción estética de las obras que comisiona, como se ha observado en los lienzos de la caída y los encargados a los talleres de pintura orureños. Al parecer, para Zárate y Valdés el valor estético de las piezas devocionales era un vehículo significativo para la consecución de una trascendencia que es tanto religiosa como mundana. En su codicilo del 18 de mayo de 1772, heredó los lienzos que tenía en su casa de Oruro a la iglesia de Paria donde fue doctrinero hasta su muerte. La devoción por el Nazareno que cobró vida en Corque con la efigie en 1737, acompañó al cura todo el resto de su vida, llegando a identificarse de tal modo con la devoción que a su muerte estableció una obra pía dedicada a su culto y a la imagen venerada en la parroquia de Paria, para la cual dejó una hacienda de su propiedad en Ampatuni.[897]

Los retablos comisionados por Zárate y Valdés articulan en el templo de Corque un programa que materializa el tiempo de cuaresma y la pasión de Cristo. La figura del Nazareno, Jesús con la cruz a cuestas, anticipa el desarrollo de la pasión y si su altar estaba donde hoy se encuentra, habría dado inicio al recorrido iconográfico y devocional de los feligreses entrando al templo por su acceso lateral y principal. La ruta dentro del recinto habría pasado por los altares de San José, Cristo crucificado y la Virgen de los Dolores. La devoción a san José está asociada con las celebraciones del tiempo de cuaresma debido a su fiesta patronal el 19 de marzo.[898] Los retablos de Cristo y la Virgen Dolorosa participan directamente en el misterio pascual de la crucifixión, resurrección y redención, y en la exaltación barroca de los sentimientos de penitencia y aflicción de la pasión de la madre, paralela a la de su hijo (Schenone 2008, 211). A la par con el ensamblaje paulatino del retablo del Nazareno, el cura comisionó una serie de obras complementarias que confirman su interés programático: dos peanas de madera para llevar el cuerpo y corona del Nazareno en las procesiones, otras dos medias peanas de madera blanca (por cincuenta pesos) y de cedro (por sesenta y cinco pesos), dos confesionarios, "que no los hubo jamás en esta Iglesia, de cuerpo entero con sus puertas y pintados al óleo por de fuera y dentro"[899], unas andas para llevar a Cristo en las procesiones de la cuaresma (por doce pesos), y una imagen de la Virgen de la Soledad para las mismas procesiones.[900] Doce lienzos de ángeles adquiridos para adornar la nave al comienzo de su gestión contribuían a hacer del espacio eclesiástico una prolongación de las procesiones, puesto que en las fiestas era común la participación de ángeles "de marcha", o como compañías militares. Tal vez los ángeles de Corque, hoy perdidos, eran "pasionarios", legión angelical que transportaba los *arma christi* y acompañaban al Cristo yacente en semana santa (González Estévez 2017). En la iglesia, se conserva una imagen articulada de Cristo que tal vez corresponde con un bulto comprado en 1737, sin duda usado para las dramatizaciones de los pasajes del calvario que caracterizaban a estas festividades.

El programa configurado por los altares prolongaba en el interior las procesiones de semana santa e imponía una religiosidad vinculada a la pasión, a la contrición de los pecados y a la penitencia. Zárate y Valdés puede haber confiado en la eficacia evangelizadora del ciclo de la pasión por su calidad emocional y estética, pero también reflejó con este programa sus propias devociones. El ejemplo presenta una fuerte presencia del cura en cada una de las decisiones materiales e iconográficas, con muy pocos nexos con las cofradías y preferencias devocionales locales – con la excepción del retablo de la Virgen de Guadalupe, lo que bien se puede vincular con un interés por estar alineado con el poder eclesiástico central del Arzobispado de La Plata, cuya santa patrona era esa advocación mariana. Ninguna de las cofradías del pueblo estaba, ni lo estuvo con posterioridad, vinculada con la semana

[896] AOO, LFC1, f. 79. Parte de esta cita está transcrita en el capítulo 2.2.

[897] "Ytem. Declara que las tierras de Ampatuni le deja una señora que era dueño de ellas, para el Culto del Jesús Nazareno e imagen del señor que se venera en esta su iglesia con cargo de misas sin designar número fijo; y es su voluntad que queden con el mejor destino para que el cura que le sucediere entre en posesión de ellas con la misma pensión y cuidado de cumplir con decir las que le parecieren suficientes por el Alma de su instituyente…" (AHJO, Codicilo de Zárate y Valdés, 1772). La efigie del Nazareno en Paria será protagonista de conflictos entre los indígenas de Paria y los de Caracollo una década después (ABAS, AA, Tribunal Eclesiástico, Leg. 7, 1783).

[898] Vínculo observado también en Socoroma, en donde las misas de renovación de san José se realizaban en la cuaresma y en la fiesta de la Virgen del Rosario, el 7 de octubre (AAA, Arica-Belén).

[899] En madera, clavazón y oficiales la obra supuso 80 pesos (AOO, LFC1, 1743, f. 82v). Recordar que es durante la cuaresma que se incentivaba la confesión anual de los indígenas.

[900] Escultura que costó 40 pesos más 10 pesos en su vestimenta (AOO, LFC1, 1743, f. 82v).

santa[901] y Zárate y Valdés no registró ningún cobro a la comunidad para dichas fiestas. Recién desde 1766 se registra la financiación del *monumento*, el altar donde se guarda la hostia consagrada entre Jueves Santo y Viernes Santo por parte de los gobernadores de ambas parcialidades, Samancha y Urabi. Es posible que esa contribución hubiese sido una costumbre anterior, que no fue registrada por considerarse donación y no limosna de fábrica. De todos modos, no hay otras huellas en el libro de fábrica que sugieran una participación más activa de la feligresía local, como sí sucede en los registros parroquiales de otras iglesias de la zona. Otros documentos, de índole judicial, proveen otra perspectiva sobre las prácticas religiosas de Corque: hacia el año 1757, una rencilla entre comunarios que fue mediada por el cura, sacó a la luz la amplia convocatoria que tenían las prácticas adivinatorias del *thalisiri* Clemente Morales en la parroquia. Los servicios que brindaba incluían complejos rituales adivinatorios con lectura de huevos, hojas de coca y sacrificio de animales, en un ambiente oscurecido por paños negros y con las imágenes de la Virgen Dolorosa y el Santo Cristo.[902] Para un análisis de este caso remito al trabajo de Nelson Castro Flores (2024, 147-167), quien sostiene que el culto a especialistas religiosos indígenas en la zona "se dio en el marco de cofradías, imágenes y prácticas devocionales católicas", como una forma de disputar el monopolio de lo simbólico a los curas y no como resistencia indígena (2024, 149). Si bien no profundizaré en el episodio, señalo que este fenómeno puede haber acercado a los parroquianos a una religiosidad local más pragmática y heterodoxa, con su consiguiente distanciamiento del recinto eclesiástico.

Libros litúrgicos: tecnologías de catequización

Dedico un último acápite al rol de los curas como mediadores interculturales analizando un objeto de alto valor material que aparece de modos particulares en los registros: los libros. El III Concilio Limense (1582-1583) buscó regular y normalizar el oficio de doctrinero, unificando los métodos de evangelización y catequización en el Virreinato. Clave para ello fue la llegada de la imprenta de Antonio Ricardo a Lima, que publicó en 1584 y 1585 los textos oficiales del Concilio: catecismos y confesionarios bilingües cuya posesión era obligatoria para los párrocos misioneros (Durston 2007, 88). Estos textos, no obstante, rara vez pertenecían a las propias parroquias, puesto que en la catequesis preponderaba la comunicación oral y ritual pese a que ya en las preceptivas del III Concilio Limense se exhortaba a los curas a enseñar a los "muchachos indios" a leer, escribir y "a entender y hablar nuestra lengua española."[903] (Vargas Ugarte 1951, 340). Siendo la religión católica un culto marcadamente bibliológico, su transmisión en las doctrinas indígenas se realizaba más bien mediante una didáctica evangelizadora netamente oral en la que el cura explicaba los misterios de la fe "con repetición y con aquel estilo, claridad y fervor que nuestro Señor fuese servido darles", para luego platicar en torno a alguna virtud o vicio que concerniere a la feligresía, según se estipuló en los sínodos diocesanos (Argandoña 1854, 59).

En los inventarios parroquiales y libros de fábrica estudiados no se halló mención a ningún ejemplar de la Biblia.[904] Manuales y misales, en cambio, dan cuenta del interés de ciertos curas en el oficio de doctrinero, operando como una tecnología de la evangelización. Aun así, su presencia en los registros es limitada y hay una marcada diferencia entre las cabeceras de doctrinas y los anexos, o entre las doctrinas mayores y las menores, en lo que refiere a la posesión de libros. Esto responde, en gran parte, al alto valor de los impresos (Hampe Martínez 1987, 59). Analizo aquí la circulación de libros litúrgicos, así como su rol ritual en tanto objetos valiosos y estéticos.

La adquisición de manuales, libros formularios que contenían las instrucciones para la administración de los sacramentos y ejecución de otros rituales, figura en los registros casi

[901] Como, por ejemplo, cofradías de la Veracruz, Crucificado, Jesús Nazareno, Soledad, Dolorosa, Santo Sepulcro, Descendimiento, Cristo de Penitencia o Santo Entierro (Diéguez Melo 2016, 180).
[902] ABNB, EC 1758, 159 y ABAS, AA, Parroquias, Corque.
[903] El capítulo sobre este tema señala que los curas no pueden aprovecharse de los estudiantes para su servicio personal, e incluso debe terminar con ellos temprano "para que vayan a sus casas, y sirvan y ayuden a sus padres, a los cuales guarden respeto y obediencia." (Vargas Ugarte 1951, 340)
[904] Pero sí está presente en los inventarios de bienes de autoridades españolas, como el corregidor Mateo Ibáñez Arco, tras su muerte en manos de los indígenas de Corque (ABNB, SGI 176).

exclusivamente al inicio de los periodos de algunos curas en las parroquias, coincidiendo con aquellos que parecen haber tenido mayor interés por su oficio. Zárate y Valdés compró algunos libros litúrgicos apenas comenzó su gestión en Corque, en 1728: un *Manual mexicano* a doce pesos, uno *Romano* por veinticinco pesos y un misal de cámara entera, por sesenta y cinco pesos.[905] La segunda edición del *Manuale Sacramentorum secundum usum Ecclesiae Mexicanae*,[906] impresa en México en 1568, tuvo una amplia circulación en los virreinatos, proveyendo a los párrocos una compilación de las fórmulas más importantes en el contexto misional, extrayendo de los rituales hispanos en los que se basaba (sobre todo los de Salamanca, Granada y Toledo) los textos más largos que fuesen superfluos a la causa evangelizadora (Baumgartner 1972, 288). En tanto era relativamente más flexible para acomodar los rituales sacramentales a los contextos específicos de los misioneros, el *Manual mexicano* pudo coexistir con el *Rituale Romanum* (Ibid., 290), publicado en 1614 para unificar la doctrina ritual tridentina complementando el *Breviarium romanum* (1568) y el *Missale romanum* (1579). Por esta razón la adquisición del *Manual mexicano* acompañaba a veces el *Ritual romano*, como en la compra de Zárate y Valdés, mientras que en otras era preferido por su precio, su adecuación a las parroquias de indios y su calidad, especialmente en lo referido a la dispensación de los sacramentos (Baumgartner 1972, 11).

El cura Manuel Valenzuela tomó posesión de Andamarca en 1779 inventariando los bienes parroquiales. Percatándose de que los libros litúrgicos (dos manuales y tres misales) estaban viejos y descuadernados compró un *Misal Veneciano* (a treintaicinco pesos) y un *Manual Mexicano* (a cinco pesos).[907] Unos años después, el párroco Pedro de la Borda mandaría a comprar a Lima un *Ritual Romano* por el monto de doce pesos, más del doble que el novohispano comprado por Valenzuela, confirmando la comparación de costos entre ambos manuales hacia finales del siglo. De la Borda encargó el libro a un mercader cochabambino –Don Pedro Ariscain–, dando cuenta de la injerencia que las rutas comerciales tuvieron en la conectividad de alcances transregionales de las parroquias estudiadas, pese a la separación del Virreinato del Río de La Plata poco antes. También la circulación de libros tuvo dimensiones intrarregionales. En Putre, el mayordomo Hildefonso Yugra donó un misal nuevo con la producción de chuño de la iglesia durante su periodo en el cargo, en 1757. El libro tuvo un costo de cuarenta pesos, mientras otros doce pesos los invirtió en un mantel de ruán.[908] Al parecer el "misal viejo parichense [sic]" que había en la iglesia estaba necesitando un recambio, aunque muchos años después iba a seguir en uso cuando el cura Mariano Pacheco optó por llevárselo a San Francisco de Socoroma para activar lo que pasaría a ser la viceparroquia de la nueva parroquia de Belén.[909] Una nota al margen, agregada con posterioridad, da cuenta de la devolución del libro a la parroquia propietaria.

Los libros como objetos presentan, así, cierta movilidad, incluyendo su circulación transoceánica. En los inventarios se encuentran ejemplares procedentes de Nueva España, Amberes, Venecia, Madrid y París, además de otros cuya denominación genérica no permite ubicar su origen. En las fuentes los misales son nombrados por su tamaño cuando son de pliego grande (de cámara entera, cámara mayor, media cámara), por su estado (nuevo, usado, viejo) o por su época de publicación (antiguo, moderno).

Un caso aparte con respecto a la circulación de saberes es la influencia agustina que algunos investigadores han reconocido en Carangas. Es interesante revisar la documentación de San Agustín de Toledo, colindante con la de Corque, para analizar este posible influjo. Aquí, interesa saber que esta red se articulaba entre parroquias de distintos corregimientos a través de contactos personalizados que se manifiestan en préstamos de objetos litúrgicos, en visitas eclesiásticas cruzadas y en situaciones

[905] AOO, LFC, f. 71v.

[906] Título completo *Manuale Sacramentorum, secundum usum almae Ecclesiae Mexicanae,novissime impraessum, cum decretis sancti concilii Tridentini et Bullis a summis Pontificibus istis neophitis concessis, auqe omnia in Indice reperies*. Registrado en las fuentes como *Manual mexicano*. La primera edición, de 1560, ha sido publicada por Baumgartner (1972, 293-378), pero es la segunda edición la que tuvo mayor circulación e importancia por incorporar las preceptivas del Concilio de Trento.

[907] AOO, LFA, f. 6v y f. 8.

[908] AAA, Arica - Belén. *Cuentas-inventarios del Anexo Ildefonso de Putre* (1703-1793), 13 de octubre de 1757.

[909] AAA, Arica - Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma* (1681-1877). 1779, f. 21v.

extraordinarias como la presencia de Manuel de Góngora, cura de Corque, en Toledo a la muerte del fraile Juan Gutiérrez de la Sal el 7 de julio de 1761. Tras su fallecimiento, Góngora quedó a cargo del cuidado e inventario de la iglesia y de "nombrar persona para administrar el pasto espiritual",[910] pese a pertenecer a una jurisdicción distinta. Estos datos hacen pensar relevante la mención de los libros registrados en la parroquia de Toledo y suponer que la biblioteca de los agustinos pudo haber sido accesible para los curas seculares que atendían las doctrinas cercanas. Un misal "de folio entero de santos novísimos" fue comprado en 1720, mientras que un manual de la orden agustina y tres cuadernillos de la misma orden fueron inventariados en 1749. Aunque los curas seculares tenían prohibido usar manuales litúrgicos propios de las órdenes regulares (Argandoña 1854, 436), su presencia en Toledo ayuda a explicar la presencia de iconografía agustina en las iglesias de la zona.[911]

Las cabeceras de doctrina y las parroquias de mayor relevancia en la administración virreinal registran mayor cantidad y variedad de libros litúrgicos, mientras que los anexos rara vez poseen este tipo de objetos. Es de suponer que los curas viajaban con los misales y manuales necesarios para las ceremonias en sus recorridos a los pueblos para cuaresma y las fiestas patronales. Esto es claro en el inventario del teniente de cura Bernardino Ríos en 1842, que pese a su registro sumamente detallado y a la importancia de los anexos de Andamarca ya a fines del siglo XVIII,[912] no registra ni un solo libro en ellos. Por esas mismas fechas, en 1856, Sajama, viceparroquia de Curahuara de Carangas, se distinguía de todos los demás anexos por contar con vestimenta adecuada a los ritos, un atril de madera, e incluso un misal nuevo.[913] Su reciente posicionamiento como viceparroquia puede haber motivado la adquisición del libro para fomentar el culto católico en la localidad. El caso del misal comprado por el mayordomo Yugra para la iglesia de Putre, a mediados del siglo XVIII, resulta más bien excepcional y da cuenta una vez más de la importancia de los actores locales en los poblados de los Altos de Arica, cuya agencia fue clave para el desarrollo del cristianismo andino de la zona. Ya en el siglo XIX, el fabriquero de Socoroma, José Mariano Gutierres, también compraría "un misal veneciano más nuevo que viejo, que es más decente que el que está corriendo."[914] Su coste de doce pesos se debió a que, si bien estaba en buen estado, ya era usado al momento de la compra, según constatan los inventarios posteriores. En cambio, por el lado del altiplano carangueño, en las parroquias de San Agustín de Toledo, San Juan de Corque y Santiago de Andamarca, fueron los curas quienes adquirían los libros litúrgicos.

Es clave considerar un aspecto adicional: los libros, en particular los misales, constituían objetos estéticos y valiosos. El misal que adquirió Zárate y Valdés en 1728 era de gran tamaño con manizuelas de plata, de ahí su alto costo. Aquel adquirido por Valenzuela estaba adornado con cintas de seda de colores. Ochoa y Murillo se llevó consigo el *Misal antuerpiano* de cámara entera que había comprado en 1764 por cincuenta pesos una vez que terminó su gestión en Corque, según le dijeron los sacristanes a Paredes al sucederle en la doctrina.[915] El nuevo párroco volvió a comprar un *Misal antuerpiano*, esta vez por cuarenta pesos.[916] En 1787, el párroco de Belén Mariano Pacheco donó "un manual romano en un cuerpo con el toledano nuevo, con sus cintas de registro que di yo el cura para el uso en la administración de los Santos Sacramentos por la necesidad que había de él."[917] Sin embargo, en el inventario de su sucesor, en 1811, estaba todo en orden, sin faltantes en sus piezas de plata y ornamentos, con la única "excepción de un manual toledano nuevo con un registro de cintas

[910] AOO, LFT, fs. 14v-15. El mismo Juan Gutiérrez de la Sal dice a propósito de la la secularización de los curatos a cargo de los agustinos, "que hay suficientes clérigos seculares para administrar las doctrinas, pero los mismos clérigos doctrineros solicitan con repetidos empeños a nuestros prelados regulares para que estos les destinen religiosos que les ayuden al cumplimiento de sus ministerios." (AGI, Lima, 1596).

[911] Por ejemplo, la representación de san Agustín se encuentra bastante extendida en la pintura mural, apreciable en gran tamaño en un nicho del Santuario de Copacabana de Andamarca, o en pequeñas capillas de la zona, como Soracachi (cerca de Paria) y Tatayquiña (cerca de Huanuni).

[912] AOO, LFA, f. f. 65v y ss. Ver capítulo 4.1.

[913] ABAS, AA, Leg. 37, Carpeta 46, *Informe estadístico de cuentas…*, cura Manuel Mariano Alcocer, 22 de octubre de 1856. Ver también Claros Arispe (2012, 25).

[914] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, Aumentos de 1830, f. 44 (Pereira 2019, 811).

[915] AOO, LFC1, f. 98v.

[916] AOO, LFC1, f. 108.

[917] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, Aumentos de 1787, f. 7v (Pereira 2019, 692).

abotonadas que dicen se llevó el Doctor Pacheco."[918] Es decir, su donación cumplía con la función catequética para la que lo usaba el cura, por lo que optó por llevárselo para sus propios fines posteriores.

El valor, tamaño y detalles materiales de los misales dan cuenta de que no sólo servían para la conducción de la misa sino que también operaban como objeto sagrado, formando parte del ritual en sí. El Sermón XXI del *Tercero catecismo por sermones...* describe las acciones del cura en el rito de la misa como una cadena de episodios visualizables para los indígenas:

> *¿No le veis ir muy atento y con gran reverencia, y leer o cantar por el libro santo que es el Misal? ¿No le veis tomar una hostia y vino y agua en el cáliz, y después de haber dicho en secreto palabras santas álzalo y muéstralo a todos?*

En las representaciones pictóricas del ritual de la misa, los misales forman un elemento visual junto los demás objetos litúrgicos, concretizando en la cultura material el campo abstracto del ritual (Windus 2013, 258) (fig. 8.11). El rol performático de los misales se aprecia en los registros por su vínculo con las *sacras*, tablillas que llevaban impresas las oraciones secretas de la misa para que el oficiante no tuviese que abrir el misal en los momentos acordes durante el ritual (fig. 8.12).[919] A ello apunta la mención a las "palabras santas" en la descripción del sermón citado aquí, el momento en que el cura ora en voz baja las llamadas oraciones secretas de la consagración, del *Lavabo* y del prólogo del *Evangelio según San Juan*. Estas las reza mirando, respectivamente, hacia la cruz del altar, hacia la derecha o lado de la epístola y hacia la izquierda o lado del evangelio, repitiendo una gestualidad formularia aprendida en los manuales, con una retórica kinésica y paralingüística esencial al rito de la misa. Estas tablillas, fuesen grabadas en planchas de plata o bellamente impresas en papel, eran a menudo adquiridas junto con los misales, dando cuenta como conjunto de su importancia performática al interior del templo.[920]

Los libros litúrgicos fueron de uso casi exclusivo de los curas. Libros de uso colectivo por parte de la feligresía, como los breviarios que contienen los himnos, salmos y rezos de la liturgia diaria, recién figuran en los registros en el siglo XIX. Destaco aquí el juego de breviarios venecianos registrado junto a otros libros en el inventario de bienes del cura de Huachacalla Matheo de Villazón y Quiroga, en 1771,[921] y el juego de breviarios "grandes de buena imprenta más nuevos que viejos, comprados para el uso del coro" por treinta pesos, según registra el cura Damián Jofré en los descargos de 1836-37 de la parroquia de Andamarca.[922]

La música, más que los textos, fue una tecnología de la evangelización que vio mayor apropiación por parte de los parroquianos, habiendo un claro contraste entre los registros de libros y de instrumentos musicales, que también figuran bastante en los inventarios y libros de fábrica. Éstos reflejan una incorporación más activa de la feligresía en las prácticas rituales de la iglesia, con "organitos", por ejemplo, en gran cantidad de los anexos, el cual podía estar en el suelo en caso de que la pobreza de la iglesia no les hubiese permitido la construcción de un coro. Incluso en la pequeña capilla de Guallatire, en las alturas de la cordillera, tenían en 1789 un arpa nueva pequeña.[923] En 1785, en Belén, fue la comunidad la que costeó voluntariamente el "órgano grande nuevo", porque el órgano pequeño que tenían estaba "todo él descuadernado".[924] En las siguientes décadas, la gente de los anexos de Belén se interesó en invertir con ahínco en la música parroquial, observándose en el estreno

[918] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1811, f. 24 (Pereira 2019, 741).

[919] *Tabellae secretarum* o tablas de oraciones secretas, registradas como "tablillas del evangelio de San Juan y del Lavabo", "palabras de la consagración" o simplemente "secretas".

[920] Damián Jofré compra en 1841, cerrando su periodo, un "misal nuevo moderno", un juego de sacras para la iglesia mayor de Santiago de Andamarca y otro juego para la viceparroquia (AOO, LFA, f. 62). Estas sacras deben haber estado impresas en papel porque costaron 3 pesos el juego, mientras que las compradas por el cura Manuel de Góngora y Velez para San Juan de Corque en 1749 estaban compuestas en plata y costaron doce pesos (AOO, LFC1, f. 86v). El juego de sacras inventariado en el Asiento de Carangas en 1770 era también de plata, aunque no se detalla su valor.

[921] AHJC, 1, Doc. n° 22, Inventario de bienes, febrero de 1771. El ejemplo constata el valor de los libros para las curas, puesto que los breviarios se hayan en un listado de varios otros títulos sobre historia y teología.

[922] AOO, LFA, f. 58v

[923] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios …*, 1778, f.26v (Pereira 2019, 721).

[924] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios …*, 1778-1837, fs. 4v y 7 (Pereira 2019, 680 y 690).

del nuevo órgano de Socoroma el 20 de septiembre de 1813, con aportes financieros del párroco y del mayordomo Francisco Astorga, pero cuyo monto grueso de casi quinientos pesos se obtuvo por derrama en el pueblo.[925] Pocos años después, en Putre, fue el mayordomo Gregorio Cáseres con su cuñada Gregoria Cuba, quienes financiaron la renovación del órgano por cien pesos pagados al maestro organero Ignacio Navarro".[926] Los ejemplos siguen, pero interesa destacar la distinción que aquí sugiero entre los libros y la música en su mayor vínculo con los párrocos versus la feligresía en el funcionamiento ritual de las parroquias. Profundizo el tema de la música en el capítulo 9.2, dedicado al oficio de los cantores.

8.3. Figuras del capítulo 8

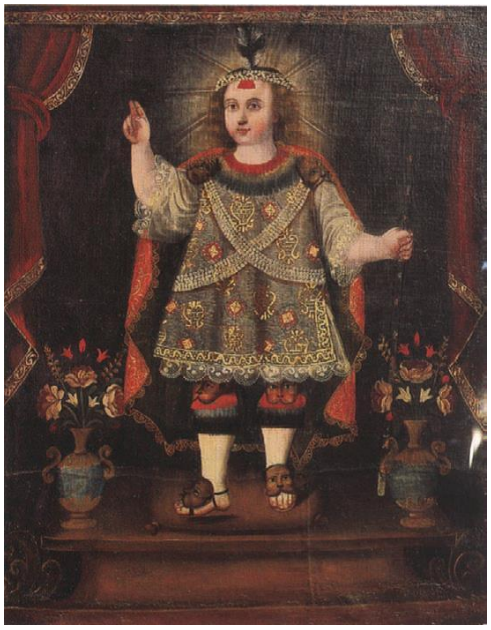


Fig. 8.1. Niño Jesús de Huanca, s. XVII.



Fig. 8.2. Niño Manuelito, Sajama.

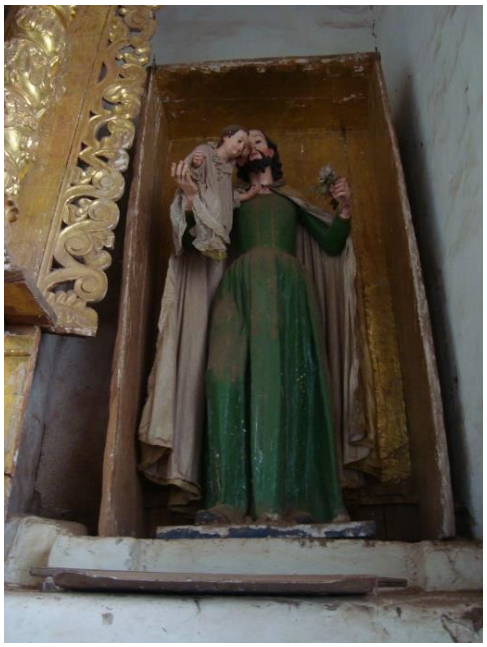


Fig. 8.3. San José y el niño, San Juan de Corque, s. XVIII.



Fig. 8.4. Puerta del sagrario de San Juan de Corque, s. XVIII.

[925] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios …*, 1778-1837, f. 42 (Pereira 2019, 802).
[926] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios …*, 1778-1837, 5 de marzo de 1817, f. 56v (Pereira 2019, 850).



Fig. 8.5. Nuestra Señora del Rosario, con cura Mariano Pacheco como donante, s. XVIII (Pereira 2019, 247, fig. 67)



Fig. 8.6. Retablo Mayor, San Juan de Corque. Finales s. XVII o principios s. XVIII. Dos bultos de San Juan en los nichos del centro, Santa Rosa de Lima, Santa Bárbara, San Pedro y santo desconocido.



Fig. 8.7. Arcángel Miguel. San Juan de Corque, s. XVIII.



Fig. 8.8. Virgen Dolorosa con ladrones con cruces calvario. San Juan de Corque, s. XVIII.



Fig. 8.9. Retablo del Nazareno, 1737-1743, San Juan de Corque.



Fig. 8.10. Efigie del Nazareno. San Juan de Corque.



Fig. 8.11. *El Purgatorio*, José López de los Ríos, 1684. Santa Cruz de Carabuco

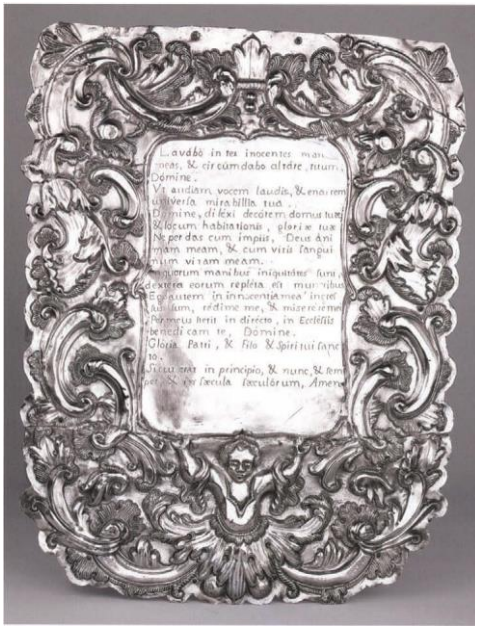


Fig. 8.12. Sacra del Lavabo, ca. 1775, Cuzco. Museo de Arte de Lima. (En: *Tapestries and Silverwork in colonial Andes*, 2004).

Sección III. Sociedad parroquial

9. De pongos a cantores: la comunidad al servicio de la parroquia

Las iglesias rurales tenían una organización jerarquizada y reglamentada que involucraba de forma general a gran parte de la comunidad. Los distintos servicios que requerían el templo, el culto y los curas fueron brindados por los feligreses, reproduciendo en sus cargos y tareas las estructuras sociales de cada lugar. La limpieza del templo y de las vestimentas litúrgicas, el cuidado de las mulas con las que los párrocos se movilizaban entre los anexos, la correspondencia entre los curatos y las metrópolis, eran todas tareas necesarias para el buen funcionamiento de las parroquias. Eran atendidas por la gente local en sistemas de turnos que podían durar semanas, meses o años, y que, en estricto rigor, debían ser remunerados. Tareas que exigían mayor especialización y de mayor importancia para el culto, como la transmisión de la doctrina durante las ausencias de los curas, el cuidado ritual de los ornamentos sagrados o la producción de música para las fiestas y misas cantadas, eran llevadas a cabo por quienes la institución eclesiástica denominó como "ministros inferiores": esto es, fiscales, sacristanes y cantores. Escogidos entre los parroquianos por el cura, aquellos gozaban de su confianza, y sus privilegios los posicionaban dentro de las élites locales. Los auxiliares de la iglesia fueron un "cuerpo de especialistas" que conformó el "verdadero soporte de la vida cristiana indígena", aunque también facilitaron el "diálogo con los especialistas de la religión popular andina persistente", siendo incluso, a veces, los mismos sujetos (Marzal 1983, 343-344).

Quienes ejercían sus turnos en el sistema de mayordomías y alferazgos, se preocupaban del estado material de sus iglesias y de la organización de las fiestas, posibilitando con sus limosnas y donaciones el sustento material y ritual del templo. Sobre éstos trataré en el capítulo 10, pero aquí los quiero situar como autoridades temporales insertas en una escala ascendente de autoridad cuyos peldaños más bajos eran los servicios de *pongos*, *mitanis* y *guatacos*, entre otros. Mediante el cumplimiento de sus funciones, quienes ejercían los cargos adquirían mayor prestigio social en un verdadero camino de ascenso social, marcado por "muchos empeños y pasos, porque por este cargo se libertan de otros y logran mayor disfrute de tierras."[927] Esta referencia documental rescatada por Quispe Escobar (2017, 148), introduce el análisis que sigo en los siguientes capítulos.

9.1. *Pongos*, *mitanis*, *guatacos*: entre el servicio parroquial y el servicio personal

Los primeros peldaños en esta carrera de ascenso social eran el cumplimiento de tareas esenciales que conformaban la cotidianidad de las parroquias: la limpieza de la iglesia, el lavado de sus textiles, el cuidado de las mulas y ganado de la iglesia, la recolección de leña, el traslado de correspondencia, la alimentación del cura, entre otros. En Tapacarí, *pongos*[928] y *mit'anis*[929] eran el lado masculino y femenino de estos servicios menores, asumidos a menudo por matrimonios jóvenes menores de 18 años que aún no llegaban a la edad de tributar (Quispe Escobar 2017, 195). Cumpliendo con turnos de ocho días, estos matrimonios "iniciaban la participación familiar en la escalera de cargos comunales." (Ibid., 196). En Carangas, variaban los turnos, cargos y funciones según las costumbres de cada parroquia. Varios curas se aprovechaban de este apoyo para obtener servicios personales de la feligresía, asignándole tareas adicionales al cuidado de la iglesia y el culto, pese a que el servicio personal en contra de la voluntad estaba expresamente prohibido por ley.[930] Muchos curas exigieron, además, atención especial para sus parientes o para sus negocios, y varios fueron negligentes en los pagos y abusivos en los tratos. Aunque el Arancel de 1771 buscaba prevenir ciertos abusos exigiendo el pago adecuado para cada servicio (Argandoña 1771, 42), también prohibía que aquellos asignados para atenderlos pudiesen eximirse del cargo pagando. El documento eclesiástico argüía que, pese a que el

[927] ABAS, AA, Tribunal eclesiástico, Legajo 7, "Testimonio de la instrucción y superior decreto de los indios de Tapacarí", 1781-1784, citado por Quispe Escobar (2017, 148).
[928] Criado, del quechua *punco*.
[929] "*Mittani*: El indio o india y cualquiera que hace o guarda algo por el tiempo y vez que le cabe." (Bertonio, II, 244). Es decir, el que cumple un turno de algo.
[930] *Recopilación…*, Libro VII, Tít. XVII, Ley I.

dinero no iba al cura sino a la fábrica de las iglesias, éstas quedaban "abandonadas y expuestas a peligro manifiesto de insultos, y robos." (Ibid., 38).

Las mejores fuentes para analizar estos servicios y conocer la realidad de quienes atendieron sus turnos son las querellas y causas judiciales contra los curas, ya que la documentación parroquial casi no ofrece información al respecto, pese a que implicaban transacciones económicas. Dos querellas en contra de curas de la parroquia de Huachacalla, de 1772 y 1810, ofrecen la información más completa recabada sobre estos servicios, por lo que serán la fuente de base para la siguiente exposición. Aunque ambas fuentes tienen muchos aspectos en común, sus diferencias merecen resaltarse, pues brindan luces sobre la segmentación social interna del curato. La causa de 1772 involucró a cinco anexos que denunciaron el maltrato y sobrecarga en los servicios eclesiásticos del cura Lorenzo de Hereño y Araos.[931] Presentada principalmente por tributarios comunes y unas pocas autoridades electas y Segundas personas, la causa fue promovida por el Asiento del Espíritu Santo de Carangas como centro parroquial y apoyada por la gente de los anexos mineros y de Sabaya. La causa de 1810 pone a Huachacalla como cabecera, con el cacique Sebastián Copa, su segunda Marcelo Guanca y los *hilacatas* y principales del pueblo como promotores de las denuncias en contra de los excesivos cobros del cura Andrés de Toro.[932] Estas autoridades se posicionan como representantes de las siete localidades anexas (las cinco que participaron de las quejas de 1772, más Chipaya y Huachacalla). En lo que sigue establezco una detallada comparación entre ambas fuentes con el objetivo, primero, de tratar el tema de los servicios básicos, tan esquivo a la documentación, y luego, en el siguiente capítulo, para exponer las características locales del sistema de cargo-fiesta. La comparación resulta muy fructífera para el análisis, pues permite 1) comprender mejor cada documento, especialmente el de 1772 cuya información es más dispersa y asistemática; 2) apreciar diacrónicamente cambios y continuidades en una doctrina; y 3) caracterizar a los grupos sociales que formularon estas quejas en dos momentos históricos distintos. Ambas constituyen procesos cuya resolución no se formalizó institucionalmente, quedando como documentación fragmentaria almacenada en los archivos, no obstante haber surtido efectos locales.

Representando prácticamente las mismas demandas, ambos documentos difieren en su énfasis, lenguaje y formato. En 1772, gran parte de los nombres firmantes corresponden a los de tributarios comunes que declaraban representar a sus pueblos: "digo que hablo a una voz todas las gentes de comonidad[sic]."[933] La información es entregada de forma fluida y asistemática, con detalles faltantes y variación constante de los términos empleados para nombrar fiestas y cargos, por lo que no es fácil esquematizar a partir de ella las tareas parroquiales. Algunas características que hacen tan particular esta fuente son: su incorporación de indigenismos (*chacha*,[934] *warmi*,[935] *quella*,[936] *guayca*,[937] *guataco*,[938] etc.); la delimitación no siempre tan precisa de cobros y tareas, con omisiones y repeticiones; la

[931] ABNB, EC1772-104. Los datos sugieren que era criollo, nacido en Charcas. Su carrera fue financiada gracias a una capellanía fundada en 1753 para ese fin por su hermano mayor Gregorio de Hereño y Araos, cura mencionado en el capítulo 3. Fue el cura propio de Huachacalla entre 1770 y 1775, año en que pasó al curato de Calcha, Corregimiento de Chichas, donde estuvo vigente hasta 1786, fecha en que se declaró vacante por su fallecimiento. Tras las denuncias de 1772, permaneció a cargo del curato, pero residiendo la mayor parte del tiempo en La Plata, arguyendo problemas de salud. Los oficiales de la Caja Real de Carangas cancelaron el pago de su sínodo por no presentar la licencia correspondiente.

[932] ABAS, AA, Leg. 37 (Parroquias), Carpeta 55 (Huachacalla). De Toro nació en Potosí en 1761, fue cura propio de Salinas de Yocalla desde 1792, de Huachacalla desde 1803, de Chayanta desde 1810 y de Puna de Porco desde 1825 hasta al menos 1829. En otro capítulo profundizo en la versatilidad del cura, pero aquí vale mencionar que consiguió un cambio de curato inmediatamente después de la querella en su contra.

[933] ABNB, EC 1772-104, f. 1.

[934] Hombre.

[935] Mujer.

[936] Cotejando con los datos brindados por la causa de 1810, se aprecia que la denominada "*Quella* misa" en el documento de 1772 corresponde a dos misas cantadas realizadas durante el mes de julio en el Asiento de Carangas. Para una aproximación al posible significado del término, ver capítulo 11.

[937] Nuevamente la comparación con la fuente de 1810, permite identificar la llamada "*Guayca* misa" de 1772 con una misa de Nuestra Señora de la Asunción en el Asiento de Carangas el día 14 de agosto, es decir, en sus vísperas. Bertonio traduce la palabra aimara *Huayca* como "Razón o causa para entrometerse en algo", que tal vez podría corresponder con el sentido de la celebración de las vísperas (1612, II:154).

[938] No hallé equivalente en Bertonio, pero la documentación nombra así a los niños que servían a los curas.

identificación de priostes, mayorales y mayordomos a menudo como un mismo cargo; y el uso fluido de voces singulares y plurales con gran sensibilidad y efecto. Al inicio del escrito, por ejemplo, se lee: *"Declaro es mucha verdad soy indios sujetos, con todos mis obligaciones y servicios de Dios, de mi Rey Nuestro Señor = Yten Declaro es mucha verdad ey servido a mi cura como un esclabo, sen andar repognando ni nada. Servimos como su Negro o como si costara su plata al cura, nos tienen sin vida."*[939] La cita expresa la situación dramática en que se encontraban los querellantes. Los denunciantes del Asiento de Carangas, que lideraron la causa, solicitaron y obtuvieron el apoyo de los oficiales reales, Gregorio de Castilla y Juan Manuel de Guemes.[940]

La causa de 1810 presenta también una situación dramática, aunque más racionalizada en términos de la exposición. Su formato concuerda con el énfasis en lo económico de estas denuncias y, con mucha probabilidad, con el mayor rango de autoridad de los denunciantes de unas décadas antes. Éstos eran en su mayoría habitantes de la cabecera del curato, los que no tomaron parte en el informe de 1772, al menos según la documentación conservada en el expediente.[941] Los denunciantes asumen la representación de la gente, pero a diferencia de la "comunidad" representada en la causa de 1772, aquí el cacique gobernador, su segunda persona, los hilacatas principales, alcaldes y regidores, se querellaban "a ruego de los demás principales de la comunidad."[942] El documento detalla la situación de la cabecera, Huachacalla, además de la de cada anexo, siendo los datos correspondientes a los pequeños anexos mineros de Todos Santos, la Rivera y Negrillos sorprendentemente semejantes a los de 1772, con sólo un leve aumento en la cantidad de fiestas y cargos. La fuente decimonónica entrega la información en el formato de una *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*, según expresa en su título, con una organización clara y sistemática, además de demostrar la consciencia jurídica de los querellantes con su manejo preciso del Arancel eclesiástico de 1771, citando continuamente los numerales correspondientes a cada denuncia. Sus peticiones abarcan los distintos cargos y fiestas, reiterando las de 1772, con un mayor énfasis en los abusos relativos al excesivo número de alferazgos y sus cobros. Pareciera que, tras la sequía que afectó a la región a principios del siglo XIX, los indios principales del curato tomaron la voz del común expresada en las quejas contra Hereño y Araos, para denunciar la violencia y excesos de De Toro, asumiendo la representación de todos los sectores sociales. Transcribo en extenso un extracto representativo del tono del documento:

> *Este cobro irregular antes de los años de la mortandad y la hambruna en cierta especie era algo llevadero; hoy que no hay gente, que el tiempo presente es un puro deterioro, ya no tenemos valor ni facultades para cargar el riguroso enorme peso de tantas contribuciones; las que se efectúan a punta de rigor, violencia, amenazas de castigos, embargos y demás penas injuriosas denigatibas[sic] que toleramos, sin hallar consuelo en aquellos lugares remotos agrestes que median para llegar a este corte, cerca de doscientas leguas de ida y vuelta, en donde los infelices no encontramos efugio alguno al llanto y dolor con que continuamente nos vemos cercados.*[943]

Por sobre las quejas contras las altas contribuciones, el énfasis de las denuncias de 1772 está puesto en la violencia y excesiva exacción de servicios personales para el cura. El primero de los siete escritos que reúne, señala que en el Asiento Espíritu Santo de Carangas había dieciocho individuos destinados al servicio de la iglesia y del cura: cuatro *chacha* priostes, cuatro *guarmi* priostas, un fiscal, un *pongo*, una *mitani*, una semanera, un *guataco*, dos sacristanes y tres cantores.[944] Declaraban que

[939] ABNB, EC 1774-104, f. 1. En otro lugar, el escrito pone en evidencia la ausencia de escribano detrás del texto: "…asimismo lo hago mi escrito como quiera de no haber escribano Público ni Real a ruego de los Indios Tributarios de comunes presentes que se hallaron." (Ibid., f. 9).

[940] Ver al respecto capítulo 5.

[941] No quiero insinuar que los habitantes de Huachacalla se hayan marginados con intención en esa ocasión, porque no se explicita así en la documentación y su carácter parcial y fragmentario bien puede implicar que exista material adicional perdido o desvinculado de estos expedientes.

[942] ABAS, AA, 37 Parroquias, Leg. 55, Huachacalla. *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*, f. 5v.

[943] Ibid., f. 6v

[944] ABNB, EC 1772-104, f. 1.

servían a Hereño y Araos como esclavos: "nuestro cura sin conciencia, ni ciencia, no nos remunera de nuestros trabajos, personales y servicios, antes amenaza dando azotes y otros castigos gravísimos."[945] Dentro de varias exigencias abusivas, una de las que se reitera en las denuncias es la obligación de servir a la gente con la que el párroco vive – una sobrina suya, su esposo y un esclavo negro –, descritos así: "la señorita es cura, su negro es cura y su *Beracocha* [sic] es cura."[946] La sobrina y su marido (el llamado "viracocha") eran comerciantes de chicha, aguardiente, pan y vino en el Asiento, y exigían los servicios de un muchacho (*guataco*) cada semana para su negocio. La violencia del esclavo es especialmente repetida en los distintos testimonios: "nuestros curas pasados no fueron tan violentos como este, que este es un sacerdote que no se puede aguantar sus rigores; también su negro, que es un Lucifer que a todos los que dentran[sic] a servir al cura les aporrea malamente y en palabras, cosa de ahuyentarles."[947]

En el ingenio de la Rivera, sus seis *guarmi* priostas (es decir, las mayordomas, pues el documento intercambia ambos cargos sin distinción) servían al cura "cuando nos viene a nuestro Pueblecito corto a hacernos misas," dándole "ollas y todo lo necesario" y llevándole "manteca, papas, carne, ají, cebollas y demás precisas cuando no es nuestra costumbre, sabe Dios como se mantendrán en sus casas, los pobres con los tiempos tan atrasados."[948] Los seis priostes (mayordomos) estaban encargados de llevar al cura 240 cargas de leña al año y pastar sus 44 mulas, sin recibir ni un cuartillo, es más, debiendo pagar las mulas que se muriesen. Estos servicios eran adicionales a las obligaciones relativas al culto y a las fiestas que les correspondían al conjunto de priostes y priostas.[949] Pero el cura no se contentaba con todo este servicio, según declaraban los indígenas en sus denuncias. Exigía, además, que el fiscal le mantuviese "agua de Castilla" para su consumo personal, cargada desde una distancia de tres leguas, y el servicio de otras dos semaneras para la cocina. Ellas le aportaban también los utensilios: "una docena de ollas, unas grandes, otras chicas; cucharas de mayor a menor; platos para tapar las ollas; cuchillo y sal", todo sin remuneración alguna. En el ingenio de Todos Santos, con menos habitantes, brindaban servicio al cura cuatro hombres (dos priostes y dos mayorales) y cuatro mujeres (dos *guarmi* priostas y dos *guarmi* mayoralas). Los hombres le llevaban al cura las 240 cargas de leña anuales, "recibiendo sólo azotes y castigos", mientras que las mujeres pastaban sus ovejas, pagando por aquellas que muriesen. A dos muchachas que allí *mitaban* les exigía ollas, "cántaros de llevar agua", "platos de loza y cucharas", "sin merecer un cuartillo, ni siquiera darles de comer." Los muchachos que servían de *guataco*, al parecer uno por semana, tenían que servir "con sus madres porque es mucho lo que les mandan, no puede atender a todo y también el rigor del negro."[950]

Los alcaldes eran quienes organizaban el sistema rotativo de estos servicios menores,[951] aunque ni su rol de autoridad electa, ni el cumplir funciones ajenas a la estructura eclesiástica los eximía del maltrato de los curas. Hereño y Araos mandó a su esclavo a azotar al alcalde de Todos Santos, Manuel Bargas, por haber traído como *guataco* a un muchacho muy pequeño para el servicio. La explicación del alcalde, que el "muchacho algo grande [andaba] pasteando las ovejas del corregidor,"[952] gatilló con mayor ímpetu el enfado del párroco, despojado del servicio indígena por su contrincante civil. El alcalde Bargas, que narra este episodio en primera persona y es el primero en firmar el escrito de Todos Santos a nombre de "todo el común", cuenta también que durante las fiestas de la Virgen de Guadalupe estaba cogiendo pescado para el cura cuando lo mandó azotar por no haberle llevado "agua de Castilla". Ésta era sólo una excusa para ejercer poder sobre la autoridad local, pues el agua estaba cerca. Después de propinados los flagelos, el cura continuó humillando al alcalde, enviándolo de todos modos a buscar el agua, con su bastón de mando en la mano.

[945] Ibid., f. 2v.
[946] Ibid., f. 1v. Frases similares son reiteradas a lo largo del expediente.
[947] Ibid., f. 3.
[948] Ibid., f. 2v-3.
[949] Ver capítulo 10.
[950] ABNB, EC 1772-104, fs. 6-7.
[951] Esto también lo observa Quispe Escobar para el caso de Tapacarí (2017, 196).
[952] ABNB, EC 1772-104, f. 7v.

El maltrato que ejercía Hereño sobre la gente de los pueblos se expresaba tanto hacia pongos, *mitanis*, *guatacos* y semaneras, como hacia autoridades de mayor prestigio en la jerarquía de los servicios eclesiásticos, como priostes, mayordomos, alféreces y sacristanes. En Negrillos, los denunciantes declaraban que el cura había azotado a muchos miembros de la comunidad: al alcalde y a su mujer sin ningún motivo; al prioste de san Roque por no haber llevado a un difunto desde el ingenio al asiento (siendo la costumbre enterrar a sus muertos en su propia capilla); al prioste de san Roque (no es claro si otro o el mismo), por "no haberle traído *guacas*"; al prioste Agustín Mullo (sin especificar la devoción), por "no haberle hecho la casa"; y en general a todos los priostes si no le llevaban la leña los domingos.[953] La mención a las *guacas* es especialmente interesante porque brinda luces sobre el control de las prácticas religiosas que parece era una de las responsabilidades implícitas de los cargos de autoridad en las parroquias. Es, además, la única mención por el estilo en este expediente, así como también en las demás causas contra curas aquí estudiadas.

El documento de 1810 resulta complementario a las querellas de 1772, ayudando a rellenar los datos faltantes y aclarando las informaciones más difusas, además de aportar datos sobre la cabecera de doctrina y el anexo Uru de Chipaya. Un párrafo del documento describe a los siete servidores que mensualmente se le asignaban al cura: una semanera que "abastece el agua para la cocina y sala, y cuida también las gallinas"; una *mitani* que servía trayendo los enseres básicos para la cocina, como ollas, vasijas, cántaros y sal; un *yrasiri* que abastecía al cura de leña, 120 cargas durante su tanda mensual; un *pongo*; un mulero; y dos *guatacos*, uno para el cura y otro para su ayudante.[954] La *mitani* y el *yrasiri* recibían un peso por su servicio mensual. Los demás no recibían ni siquiera comida, más bien eran ellos los que abastecían al cura para su alimentación. Los mayordomos, cuyo servicio debía estar destinado a la iglesia, también atendían al cura, su ayudante y sus familiares: los hombres a cargo de conducir su correo y las mujeres de lavar sus ropas.[955]

Entre las peticiones que especificaba la querella, se pedía que a "los siete individuos que sirven al cura y sus ayudantes por mes (…) se les pague a cada uno según el trabajo y tarea penosa que impenden cada cual."[956] Esto también se encuentra en el informe de los oficiales reales Gregorio de Castilla y Manuel de Guemes en 1772, quienes, reprochando la imprudencia de Hereño y Araos en tiempos en que los ánimos de los indios andaban alzados y predispuestos a rebelarse, insistían en la importancia de que los servicios personales de los indios fuese remunerados, siendo éste "uno de los Puntos que tan enérgicamente encarga vuestra Católica Real Persona a todos sus Ministros..."[957] Es difícil saber cuánto era el pago adecuado para tales servicios. El arancel de 1771 prohibía a los curas "valerse para sus enviados y menesteres del servicio de los indios" sin pagar "lo que pagarían otros que no fuesen curas" (Argandoña 1771, 42). La cláusula se torna un poco más ambigua al permitirle a los curas aceptar los servicios rebajados como obsequio, dado por los indios "por el amor filial que les profesan." (Ibídem.) La condición al aceptarlos era que no podían tomar este obsequio como costumbre. En Tapacarí, Quispe Escobar registra que a pongos y *mitanis* se les pagaba "medio real de ración más la 'comida y cena'." (2017, 197). En Curahuara de Carangas, una querella de 1782 indicaba que cuatro indios servían al cura: un pongo, un mulero, un leñero[958] y un *chasquero*[959]. Éstos rotaban cada dos meses, y recibían tres pesos y seis reales por los dos meses de servicio, lo cual era considerado escaso por los querellantes. La misma causa judicial informa que además de contar con los servicios de estos cuatro individuos y los que exigía al fiscal, priostes y alcaldes, el cura recibía el servicio de cuatro niños

[953] Ibid., fs. 8v-9.

[954] ABAS. AA, 37 Parroquias, Leg. 55, 8 de mayo de 1810, f. 4.

[955] Ibid., f. 3. Para 1772 también hay evidencias de estas tareas. Valga de ejemplo el del prioste Agustín Larama, uno de los pocos registrados con nombre completo. Atestiguaba haber llevado a Chuquisaca una encomienda de queso, papas y otras comidas para la madre del cura. Había ido con las mulas del cura, pero a su retorno "casi para llegar a Savaya, de cansada se murió una mula y de esto le hace cargo [el cura] a que le pague forzadamente y porque no quiso (…) lo tuvo encerrado un día entro [sic] de una casa hasta que le obligó a pagarle y a su mujer la depositó ocho días." (ABNB, EC 1772-104, f. 7).

[956] ABAS. AA, 37 Parroquias, Leg. 55, 8 de mayo de 1810, f. 8.

[957] ABNB, EC 1772-104, f. 10v.

[958] El que debía abastecer al cura veinte cargas de leña de queñua durante su turno.

[959] Chasqui: mensajero, correo.

al mes, de entre diez y doce años, que "sirven manteniéndose a costa de sus Padres."[960] Lo que expresan estos ejemplos, situados en sus contextos documentales de quejas formales y querellas judiciales, es que los pagos, cuando los había, eran insuficientes y "más bien simbólicos" (Quispe Escobar 2017, 163).

Los doctrineros no tenían permitido involucrarse en actividades económicas adicionales a su oficio, pero una cantidad importante de ellos sí mantuvo negocios ilícitos en sus parroquias. Robins da cuenta de varios casos específicos en que los servidores del párroco no sólo atendían a sus parientes en las ciudades, sino también sus haciendas, minas y otros negocios (2009, 75-89). Aunque en algunos de los ejemplos que presenta, Robins interpreta la propiedad parroquial como pertenencia del cura, refiriendo el cuidado de las chacras y el ganado de la iglesia como trabajo personal para el religioso, es cierto que muchos párrocos abusaron de su poder para extraer mayores recursos económicos y de mano de obra de las localidades. También hubo los que efectivamente tomaron posesión ilícita de las propiedades parroquiales. En la causa de los curahuareños contra Miguel de Vera, una de las quejas que se repiten es que el cura tomaba sus mulas para atender sus negocios en Camiña, Oruro y Tacna, "sin pagar medio real por el flete de dichas mulas."[961] La situación de las mayordomas del curato era aún más dramática, pues el cura las obligaba a "hilar algodones bien delgadas, a cada uno nos reparte dos y tres libras pesando en la balanza y sin pagarnos el derecho ni ración a ninguno de nosotros; (…) y en no queriendo hilar lanas o faltando un día para la entrega nos pone en la cárcel que llaman tambo en donde estamos cerradas con la llave."[962] Declaraban, además, que les quitaba sus "aparejos, reatas y lazos, costales, *guascas* y odres para sus trajines de aguardiente," sin devolvérselos ni pagarlos, situación que no habían vivido antes con los curas anteriores.[963]

Como se ha podido observar, la información sobre estos cargos y tareas ha llegado a nuestros días principalmente gracias a la documentación judicial y no las fuentes eclesiásticas. Hay algunas menciones escuetas en otros tipos documentales, pero siempre con el afán de denunciar los abusos y no de describir un sistema de participación social en las necesidades de los templos. El intendente Antonio Álvarez y Ximénez, en su visita a los Altos de Arica en 1793, reconoció que algunos curas abusaban del servicio de *pongos* y *mitanis*, sin remunerarles. Una excepción era el cura de Codpa, Andrés José Delgado y Campo, a quien el intendente consideraba ejemplar en su oficio. Entre otros elogios, Álvarez y Ximénez decía que Delgado no se servía de los indios "en trabajos de sus granjerías ni otros que pasen del antiguo abuso de Pongos y Mitanis" (Barriga 1948, 104). Advertía, no obstante, que en caso de llegar a hacerlo, que "no sea con tal nombre ni deje de pagarles lo que justamente reporte su personal trabajo, para que así quede totalmente abolido el dicho abuso."(Ibídem.) Esta cita pone en evidencia que el abuso de estos servicios era generalizado (e incluso sugerido, en cierto sentido, por el Arancel de 1771), pero también que los nombres dados a estos servidores tenían ya entonces la connotación negativa plasmada en la literatura indigenista del siglo XX. El intento oficialista por remediar el problema social con un cambio en la nomenclatura estaba destinado al fracaso. Cuarenta años después, los habitantes de Codpa, denunciaban la servidumbre de *pongos* y *mitanis* a la que los sometían los curas.[964] El mismo cura Delgado, quien llevaba recién un año a cargo de Codpa al momento de los elogios del intendente, demostraba una década después su ejemplaridad en las arbitrariedades y coacciones de los párrocos rurales: las denuncias en su contra por parte de los feligreses de Codpa abarcan una amplia variedad de abusos y excesos que ejercía sobre ellos.[965]

[960] ABNB, SGI-256, fs. 3-3v.
[961] ABNB, SGI-256, f. 3v.
[962] ABNB, SGI-256, f. 12.
[963] Ibid., f. 12v.
[964] AAA. Arica - Codpa, 1831, sin foliar.
[965] AAA. Arica - Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado*, 1806. Analizo distintas aristas de este caso en los capítulos 3.4 (su aprovechamiento de tierras y recursos naturales), 5.4 (abusos en materia del arancel eclesiástico) y 8 (repartimiento de mercancías y negligencia con el culto religioso).

9.2. Cantores y redes sociales en las parroquias

Castilla y Guemes, al informar de la conducta desacertada de Hereño en 1772, apoyaron la causa de los "indios del común" del Asiento de Carangas y sus anexos mineros. Pero un comentario suyo también brinda luces a la perspectiva social con la que se diferenciaban los servicios eclesiásticos, al criticar en el cura los "excesos que contra todos comete (…) sin distinguir sujetos, calidad, ni estados."[966] Este es un tópico ya presente en la crónica de Guaman Poma, en donde denunciaba a los párrocos que castigaban a los feligreses "afrentosamente desnudos en cueros sin miramiento si es principal o indio pobre o india." (ca. 1615, f. 582[596]). Marsilli indica que los castigos físicos por parte de los curas eran admitidos si se adecuaban a "la moderación dictada por la ley y las costumbres", pero que

> *Los indios por su parte, exigían que sus curas reconocieran la etiqueta correspondiente a los límites de los rangos sociales, expectativa que a veces podía estar reñida con el grado de violencia física que el doctrinero estaba dispuesto a usar. (…) Los líderes nativos, no obstante, veían tales actos como parte de las obligaciones normales del sacerdote. Ataques atentatorios a la autoridad nativa eran, sin embargo, condenados con vehemencia.* (2014, 90)

Cantores y sacristanes, como se verá, estaban por el lado opuesto de la escala social que los servidores arriba descritos, formando una élite en torno a la orgánica parroquial. Estos cargos fueron tempranamente institucionalizados por la iglesia virreinal para el cuidado del templo, pero con el paso del tiempo "se fueron estableciendo como personajes especialistas de la religión popular andina." (Tapia y Pereira 2019, 46). Formaron parte del estrato social más alto de sus comunidades, como principales (o *mandones*) que, junto al cacique, al cura y las autoridades electas del cabildo, conformaban la autoridad local en distintas instancias formales, sobre todo aquellas de índole eclesiástica. Sus firmas permiten deducir, en varios casos, que manejaban la escritura. Un registro temprano de un cantor en la iglesia de Belén, correspondiente a una visita eclesiástica de 1630, señala que en la doctrina había "un indio forastero más culto que enseña a los demás indios de ella a leer, cantar y escribir".[967] Inostroza, estudiando a la élite de la parroquia de Belén, identificó a 29 individuos que ejercieron cargos eclesiásticos (cantor, fabriquero, mayordomo o sacristán), tanto en la cabecera como en los anexos, en el lapso de sesenta años entre 1773 y 1833 (2019, 296), aunque seguramente otros permanecieron anónimos en los registros. En las huellas documentales de su actividad, Inostroza halló sacristanes y cantores que bautizaban y realizaban los ritos de entierro en situaciones de necesidad por la ausencia del cura (Ibid., 214). Su manejo de los ritos católicos y su posición de poder, contribuyó a situarlos en un estrato social privilegiado. El cantor Gregorio Calle, por ejemplo, fue parte del 20% de la población de Belén con los recursos para escoger entierro con cruz alta, en 1801 (Ibid., 257). Asimismo, se les encuentra como testigos en distintas instancias parroquiales, como en los inventarios que realizaban los curas al tomar posesión de sus doctrinas (Pereira 2019, 263, 388), o en los casamientos, para lo cual debían ser mayores de veinte años y ejercer alguna autoridad local, o al menos ser sujetos "honorables" (Inostroza 2019, 243).[968]

Pese a formar parte de la clase de los "principales", sacristanes y cantores no siempre son identificados con sus cargos, por lo que se requiere rastrear sus nombres en las fuentes para describir con mayor acierto su posición social. Este ejercicio será realizado a lo largo del capítulo para los casos de Carangas, pero aquí ejemplifico sucintamente con el curato de Belén. En los inventarios realizados por el cura Mariano Pacheco en 1789 figuran cuatro cantores firmando como testigos: Ambrosio Martínez en los inventarios de Belén, Socoroma, Pachama, Guallatire, Parinacota y Putre; Domingo Mollo sólo en el de Socoroma; Clemente Vega sólo en el de Belén; y Gregorio Calle en los de Putre y

[966] ABNB, EC 1772-104, f. 10.

[967] AAA. Visita eclesiástica San Marcos de Arica. 1630-1632. Citado en Tapia y Pereira (2019, 47).

[968] Como indiqué en la introducción, las investigaciones de Inostroza (2011, 2013, 2016 y 2019; Inostroza e Hidalgo 2021), Quispe Escobar (2017) y Morrone (2010, 2015, 2017 y 2019), forman la base para identificar en las fuentes la posición de estos sujetos en las dinámicas sociales de sus comunidades.

Guallatire.[969] Ambrosio Martínez, quien era originario de Calacoto (Provincia de Pacajes) y habitante de Putre al menos desde 1779,[970] figura en un registro de 1803 como "maestro cantor", llevando a cabo un bautizo (Inostroza 2019, 214). Tal vez su rango de maestro lo ponía en la posición itinerante de recorrer los anexos junto al párroco, mientras que los cantores locales habrían permanecido como autoridades sólo de sus pueblos. Martínez no figura en otros registros como "principal" o como testigo, hipotéticamente atribuible a su calidad de forastero, pero lo cierto es que ejerció el oficio al menos durante catorce años. Clemente Vega aparece en otras fuentes sin mención al oficio de cantor: como testigo en el inventario de Pachama de 1778,[971] y en el listado de contribuyentes de diezmos de Belén, de 1787, en el que se le identifica como vecino y se le asignan cobros de diezmos por papas, maíz, habas y dos ovejas.[972] El documento estipula que los indios tributarios no pagaban diezmo por "ninguna de las especies que siembran", poniendo en evidencia que Vega no estaba categorizado como indio. Efectivamente, Inostroza lo identifica como español o mestizo, casado con Esperanza Alanoca, originaria de Belén, y da cuenta de su vasta huella en los registros parroquiales, apadrinando a niños en tres ocasiones y figurando como testigo de matrimonios en varias otras (2019, 319).

Cabe agregar que ninguno de estos cantores identificados con nombre propio parece haber ejercido cargos públicos en el cabildo local. Lo mismo se observa en los casos de Carangas, para los cuales tampoco hallé correlaciones entre los cantores identificados y las autoridades electas de los cabildos indígenas.[973] Aparentemente el oficio posicionaba a los cantores dentro del conjunto de "indios principales", sin pasar por el sistema ascendente de cargos cívicos que se trenzaban con las mayordomías y alferazgos (Abercrombie 1998; Quispe Escobar 2017). La alta especialización del oficio debe haber llevado a los cantores por una ruta de ascenso social alternativa, desvinculada de otras responsabilidades cívicas, facilitando, a menudo, una larga permanencia en el cargo.

La especialización de los cantores exigía entrenamiento en la música litúrgica. Aquellos que cumplían satisfactoriamente con su oficio, podían permanecer largos periodos en el cargo, pese a que los curas tenían la facultad de renovarlos anualmente (Taylor 1999, 333). Junto con deber tener un reconocible dominio de la liturgia, la lectura musical, el latín y el español, y posiblemente algún instrumento musical, como el órgano, los cantores debían cumplir su labor en las fiestas y en las misas cantadas de todo el año,[974] a menudo acompañando al cura a los anexos para las festividades de cada localidad. Entre sus tareas propias estaba la selección y educación de los jóvenes cantores, pero también asumían otras responsabilidades parroquiales, tales como el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, y la evaluación de quienes se preparaban para recibir algún sacramento (Tapia y Pereira 2019, 47). Taylor señala que su prestigio, dado por sus habilidades y su participación autorizada en los ritos católicos, les otorgaba cierta independencia de los curas, ensalzada por la "dimensión espiritual" de su cargo (1999, 333). Su prestigio y conexiones sociales los ponían, por lo demás, en una posición influyente en sus comunidades.

Los sacristanes son una figura que destaca en la documentación de las catedrales e iglesias urbanas, pero no abunda en la de las parroquias estudiadas. Su función principal era custodiar el templo y los objetos sagrados, cuidando las llaves, manteniendo la limpieza y atendiendo ciertos aspectos del culto, como el "gobierno del campanario" o el acompañamiento a los párrocos en la administración del viático (Argandoña 1854, 127-131). El símbolo de su oficio eran las llaves que poseía del templo, de la

[969] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias…*, 1778-1837, fs. 12v, 20, 26, 33, 49 y 63 (Pereira 2019, 630-880). Gregorio Calle, o Calli, no es identificado como "cantor" en estos inventarios, pero sí en el registro de su entierro, en 1801 (Inostroza 2019, 257). Si bien puede haberse iniciado en el oficio con posterioridad a 1789, considero más probable que simplemente no se le haya registrado como tal, pues su posición privilegiada de "testigo" demuestra que ya entonces cumplía un rol importante en la iglesia local.

[970] Por la fecha de su casamiento allí con Marta Bedoia (Xochitl Inostroza, comunicación personal, 2021).

[971] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios …*, 1778-1837, f. 5v (Pereira 2019, 683).

[972] AAA, Arica - Belén, *Demarcación…*, 1787, f. 5.

[973] Cuento con listados de los alcaldes electos en los pueblos de Carangas para los años de 1787, 1788, 1789, 1791, 1792, 1793 y 1797. ABNB, Expedientes coloniales, Elecciones de cabildos indígenas.

[974] Las parroquias cuyas cofradías financiaban misas semanales, podían contar con misas cantadas los jueves en honor a Cristo y al Santísimo Sacramento, los lunes por las almas del purgatorio y los sábados por la Virgen.

sacristía y de las alacenas donde se guardaban los objetos sagrados (Taylor 1999, 332). El sínodo de La Plata de 1773, sin embargo, indicaba que las llaves de esas alacenas sólo podía estar en poder del cura y sus ayudantes "sin permitir en manera alguna el manejo de ello y de la dicha llave a los indios sacristanes" con "pena de cincuenta pesos" (Argandoña 1854, 408). En la documentación estudiada, aparecen sobre todo como autoridades presentes en los inventarios de bienes parroquiales, custodiando las pertenencias de las iglesias, ya fuesen los objetos sagrados o las herramientas (azadones, barretas, adoberas, escaleras, etc.), además de estar a cargo del labrado de las velas y el hilado del algodón para los pabilos, tareas por la cual eran remunerados.[975] En las estipulaciones del arancel, se indica que los curas no debían cobrar nada por bautizos y si los feligreses quería ofrecer voluntariamente una limosna, que ésta pertenecía completamente "al indio sacristán, que no tiene otro ramo por razón de su oficio." (Argandoña 1771, 52).

Cantores y sacristanes fueron privilegiados por ley ya desde Felipe III, con exención en el pago de tributo y de cualquier tipo de servicios personales, incluyendo la mita. La ley estipulaba que "en todos los pueblos que pasaren de cien indios, haya dos o tres cantores, y en cada reducción un sacristán, que tenga cuidado de guardar los ornamentos y barrer la iglesia."[976] El Arzobispo de La Plata remitía a las leyes en las constituciones del sínodo de 1773, enfatizando la importancia de "aquellos ministros inferiores, que son necesarios para la celebración de los divinos oficios y conservación del culto divino." (Argandoña 1854, 167). Recalcaba que todo pueblo con capilla tuviese al menos dos cantores y un sacristán, incluso aquellos que no llegasen a los cien habitantes (Ibid., 168). Una retasa de 1736 muestra que en los diez repartimientos de Carangas se reservaba del tributo y de la mita a seis individuos para el servicio de cada iglesia: un sacristán, un maestro de capilla y cuatro cantores.[977] En el marco de las reformas borbónicas ejecutadas por el visitador general Jorge Escobedo, su *Instrucción metódica para la formación y práctica de las revisitas* (impreso en Lima, 1784)[978] generó reacciones de descontento entre las autoridades locales. El artículo 30 de la *Instrucción* se atenía a la legalidad de que cantores, sacristanes y maestros de capilla estuviesen exentos del tributo, pero "rogando" a los curas que nombrasen para estos servicios a indios que ya hubiesen pasado la edad de tributar, que tuviesen entre 50 y 60 años (Escobedo y Alarcón 1820, art. XXX, sin paginación).[979] Este texto citaban las autoridades de la Real Hacienda para reincorporar en el padrón de tributarios de Carangas a los 57 individuos que habían quedado reservados para el servicio de la iglesia en la revisita de 1803. En agosto de 1808 el mismo cura de Huachacalla que dos años después sería denunciado por sus excesivos cobros, José Andrés de Toro, libró una batalla burocrática para conseguir que los sacristanes y cantores de su curato volviesen a entrar en la categoría tributaria de reservados. Ante lo que declaraba era un despojo de las iglesias rurales, decía que esos oficios no sólo eran necesarios para las iglesias, sino también

> *…útil sobremanera a los naturales, quienes con estas ocupaciones santas llegan a tener cierta inclinación y afecto nato, así a la veneración de los templos como a los misterios de nuestra religión, solidificándose con la diaria y continua asistencia en la fe y creencia de sus verdades. En premio de tareas tan laudables, los dedicados a estos ministerios fueron libres de la contribución tributaria por especial indulgencia de los soberanos…*[980]

---

[975] A cuatro reales por cada arroba de cera labrada, mismo monto hallado para dos lugares y fechas distintas: en Corque en 1760 y en Andamarca en 1808 (AOO, LFC1, f. 94 y AOO, LFA, f. 45).

[976] Leyes de Indias, libro 6, título 3, ley 6.

[977] AGNA, XIII-19-2-4, Revisita de Carangas, 1734. Documentación digitalizada en Family Search: Padrones y revisitas de indios, Varios partidos, 1780-1785 (Leg. 95), Carpeta digital microfilme: 7977696.
Además de los seis reservados por servicio parroquial por las ocho doctrinas de Carangas, se incluyó a seis reservados para el servicio de Sabaya y cuatro para Orinoca, independiente de los que le correspondían a sus respectivas cabeceras. Cabe añadir que ninguno de estos seis servidores, ni el fiscal que aparece en otros registros como un séptimo cargo de servicio parroquial reservado de tributos, se encuentran mencionados en las denuncias de los principales de Huachacalla, de 1810.

[978] Reimpreso como *Instrucción de revisitas o matrículas, para aprobación de estas y cobranza de tributos*, en Buenos Aires, 1802, y Lima, 1820. Escobedo fue visitador general entre 1781 y 1785 (Fisher 2000, 283-284).

[979] El texto cita como ejemplo las Leyes de Indias, libro 6, Tít. 3, Ley 7, referida a los fiscales.

[980] AGNA, IX-34-08-04-2648, Carta de Miguel Miranda a nombre del cura de Huachacalla José Andrés de Toro, 6 de agosto de 1808. Sin foliar. Las siguientes citas son de la misma fuente.

En su argumentación, incluía la importancia de que fuesen tributarios locales los que ejercieran esos oficios, "porque en estos desiertos solo los indios sujetos en las parcialidades por sus ganaditos, tierras y familias son seguros para fiarles el servicio y cuidado por la radicada sujeción que tienen." Llevar "instrumentarios y cantores" desde la Villa de Oruro, por ejemplo, causaría "grandes costos y tal vez con la rigidez de los temperamentos no serán subsistentes." La resolución temporal que consiguió el reclamo del cura fue que las parroquias pudiesen pagar los tributos de sus sacristanes y cantores con la fábrica de la iglesia, práctica que se encuentra en algunas fuentes eclesiásticas de esos años.[981] La Real Contaduría de Oruro, mediando entre De Toro y la Contaduría General del Virreinato del Río de la Plata, decía que de los siete reservados el fiscal y el sacristán debían ser mayores de cincuenta años, recomendando que el maestro de capilla y los cuatro cantores también lo fuesen.[982] Exigió, asimismo, que los cantores viajasen con el párroco a los anexos, para no tener a servidores dedicados a ello en cada lugar. Esto se cumplió en algunas parroquias, mientas que se evitó en otras, como Huachacalla.

En lo que sigue, me enfocaré principalmente en la figura de los cantores. La decisión de marginar a los sacristanes de este análisis, responde sobre todo al interés por rescatar la figura social de los cantores en las parroquias indígenas, sobre los cuales se ha escrito poco.[983] El enfoque puesto en ellos, además, permite sacar a la luz documentación excepcional del Corregimiento de Carangas, entre la que se encuentra la revisita de 1783. Llevada a cabo por el Justicia Mayor de Carangas, Antolín de Chavarri, se registraron por separado las listas de cantores y sacristanes.[984] Dos años después de la sublevación general, el régimen perdonó a todos los indios un año de tributos, pero luego las autoridades administrativas tuvieron dificultades para volver a recaudarlos.[985] Con el objetivo de poner al día los cobros, Chavarri solicitó se le otorgase facultad para realizar una nueva enumeración de tributarios mientras se esperaba la revisita general. El carácter local de este empadronamiento, y el contexto específico que lo motivó, lo hacen un documento de gran interés. La visita se efectuó con la presencia de los caciques y principales de cada pueblo, junto a un Defensor de la Real Hacienda, un Defensor de Naturales, y los curas, que debían concurrir con los libros de bautizos para calcular las edades, y los libros de entierros para descontar el tributo de los fallecidos. El padrón de cada localidad incluye extensos listados de los fallecidos y ausentes desde la revisita anterior, listas que expresan no sólo el curso natural de las vidas, sino también, despojadas de sentimiento, la participación de las localidades en los sucesos violentos de 1781.

Al final de cada enumeración se incluye un listado de aquellos que por servir a la iglesia estaban exentos del pago de tributos: sacristanes, cantores, cajeros y clarineros.[986] Estas listas son excepcionales, ya que sacristanes y cantores, son por lo general nombrados sólo por sus cargos, permaneciendo anónimos en muchas de las fuentes eclesiásticas. Los listados de nombres propios aparecen, no obstante, despojados de otros datos relevantes, como pertenencia a ayllus o parcialidades, el oficio específico, las edades o estado civil (con excepción del detallado registro de Huachacalla, que analizaré en unas páginas). Cotejar sus nombres con otras fuentes ha brindado pocos frutos, sobre todo con el registro de tributarios de 1803, pues éste excluyó los nombres de quienes estaban exentos del pago (incluyendo a caciques, cobradores, alcaldes electos de ese año, sacristanes y

[981] Un cura coadjuntor de Andamarca dejó un registro sumamente detallado de los siete meses de 1808 en los que atendió la parroquia, en el cual incluyó el pago tributario dado por la fábrica parroquial por los sacristanes y cantores. Declaraba haber sido compelido a ello por el "cacique de Collana" para que no faltara el servicio a la iglesia y que el subdelegado le había informado que no eran tributarios por decreto del tribunal de cuentas (AOO, LFA, f. 45v). Este hecho se enmarca en la disputa de De Toro con la Real Contaduría, aquí referido.

[982] AGNA, IX-34-08-04, sin foliar.

[983] Agradezco las conversaciones con Magdalena Pereira y sus investigaciones para constatar este hecho.

[984] AGNA, Empadronamiento de Carangas, 1783. El cargo de Justicia Mayor fue el asignado tras la supresión del cargo de corregidor en 1782 y antes de la incorporación del cargo de intendente. En las prácticas políticas y judiciales de las provincias, cumplían funciones similares.

[985] Ver al respecto el capítulo 5.

[986] La *caxa* era el nombre popularmente dado al tambor y el clarín una "trompa de bronce derecha, que desde la boca por donde se toca hasta el extremo por donde sale la voz, va igualmente ensanchándose, y el sonido que despide es muy agudo. Suele también hacerse con dos o tres vueltas, para que despida mejor el aire: y así se usan modernamente." (*Aut*. Tomo II, 1729)

cantores).[987] Es posible inferir una larga duración de los cargos, como describen los habitantes de Curahuara de Carangas al quejarse de los abusos del cura: "Ha castigado a hombres ancianos, como son los cantores de la iglesia quienes han servido desde sus tiernos años."[988] La distancia temporal de veinte años entre ambas revisitas también dificulta su vinculación, pues el listado decimonónico sólo contendría información sobre sacristanes y cantores que hubiesen sido menores de treinta años para la revisita de Chavarri.

Tabla 9.1. Porcentaje de sacristanes y cantores en relación con el número de tributarios. Parroquias de Carangas, 1783.

Doctrina	Sacristanes y cantores	Total tributarios	%
Huachacalla	25	379	6,6
Corque	8	374	2,1
Andamarca	20	367	5,4
Huayllamarca	10	236	4,2
Turco	6	228	2,6
Chuquicota	6	195	3
Curahuara de Carangas	14	180	7,8
Totora	10	173	5,7
TOTAL:	99	2.172	4,55%

Con base en: AGNA IX, 30-03-01-3, Empadronamiento de Carangas, 1783.

En las listas de sacristanes y cantores de 1783 se aprecia en varias de las parroquias un aumento notorio de reservados con respecto a los seis que se indicaban en 1734 (un sacristán, un maestro de capilla y cuatro cantores) (Tabla 9.1). El aumento demográfico ofrece una primera respuesta clara a este incremento de servidores eclesiásticos, pero también, según sugiero en las siguientes páginas, el fenómeno respondió a dinámicas festivas y religiosas que se fueron desarrollando de manera diferenciada en cada localidad. De acuerdo a los intereses propios de cada comunidad religiosa y a circunstancias microhistóricas específicas, se pueden observar desarrollos divergentes. Curas que propulsaron la música en sus curatos y cantores talentosos que inspiraron a las siguientes generaciones, son algunos de los individuos que pueden ser considerados responsables de estas variaciones locales.

Curahuara de Carangas es la parroquia que aparece en este registro con mayor proporción de sacristanes y cantores con respecto a su población tributaria, destacándose, por lo demás, por el hecho de que no tenía anexos formalizados para ese entonces. Es decir, su actividad festiva estaba concentrada en torno al templo de Santiago, porque incluso la iglesia de santa Bárbara que se encuentra en el pueblo no estaba construida aún.[989] El listado de 1783 sólo incluye a "sacristanes y cantores", según la inscripción titular, pero no cabe duda que dentro de los catorce nombrados deben haber habido especialistas en distintos instrumentos.[990] En la puerta de la sacristía, se conserva actualmente

[987] Chavarri estaba esperando la revisita general que finalmente se efectuó en 1787, cuyos registros se encuentran en el Archivo General de la Nación Argentina (AGNA) y en la Colección Mata Linares del Archivo de la Real Academia de la Historia (España), según refieren Gil Montero y Gavira Márquez, material que no tuve oportunidad de revisar. El documento arriba citado con la petición del cura Andrés de Toro en 1808, permite suponer la existencia de un listado adicional con los 57 reservados para el servicio de las parroquias.

[988] ABNB, SGI-256, f. 4.

[989] Para entonces hay registros ya de cinco fiestas de tabla: Corpus Christi, Santiago, Virgen de la Encarnación, santa Bárbara y santa Rosa (ABNB, SGI-256, f. 44v).

[990] Sus nombres eran: Juan Romero, Diego Gutiérrez, Pasqual Arroyo, Fernando Badillo, Rafael Estrada, Mariano Contreras, Marcelo Marca, Ambrocio Nina, Andrés Badillo, Mateo Carbajal, Silbestre Lorenzo Chambi, Agustín Aquino, Marcos Gutiérrez y Bartolomé Porco (AGNA, Interior Leg. 16, Exp. 3, f. 66). El único de ese listado que he podido identificar en otra fuente y confirmar así su oficio, es el sacristán Mateo Carbajal, mencionado muy escuetamente en el expediente contra el cura el año anterior. Uno de los querellantes lo menciona como testigo presencial del pago dado al cura por una renovación, con lo que Carbajal cumplía una de las funciones sociales que tenían cantores y sacristanes de ejercer como autoridad local (ABNB, SGI-256, f. 23).

un papel pegado (aunque deteriorado) con los nombres y edades de siete sacristanes y cantores de 1838, expresando que estaban exentos de las contribuciones (fig. 9.1).[991] El listado muestra la continuidad en la práctica tributaria de eximir a los servidores parroquiales del pago de impuestos, aunque también la puesta en práctica de las instrucciones de Escobedo, limitando el número de los beneficiados a siete. Solamente uno de ellos es mayor de cincuenta (y reservado del tributo), siguiendo escasamente las sugerencias dadas por la Real Contaduría, con un promedio de edad cercano a los 40 años. En el siglo XVIII, ¿también habrán sido tributarios de esta edad los que fueron reservados para el servicio parroquial? La escueta comparación que posibilitan ambos listados muestra también la repetición de dos apellidos: Badillo y Aquino. Aunque bien puede ser mera coincidencia, dada la común reiteración de apellidos en los pueblos, vale preguntarse si habrán correspondido a familias locales ligadas a la música parroquial y servicios de sacristanías.

Una huella elocuente de la música parroquial en Curahuara de Carangas son los ángeles corales pintados alrededor de 1777, mural que funciona como telón de fondo para el coro asentado al fondo del templo (fig. 9.2). Considerando la cantidad de músicos activos en 1783, la imaginación debe situar el espectáculo de los cantos litúrgicos en conjunto con este coro angelical recientemente pintado, que aportaba una dimensión celestial a la ejecución musical. La composición de la imagen es simétrica y jerarquizada, con las nubes formando dos niveles. El corazón de Jesús está al centro del nivel superior, rodeado de llamas, con el niño en su centro, una corona de espinas y la cruz. Los ángeles corales giran en torno a este centro, pues la música parroquial debía servir para la adoración de Dios y sus representaciones pictóricas buscaron traducir esta función acústica a una forma visual (Kern 2019b, 224).[992] En cada uno de sus costados, se arrodillan dos ángeles músicos tocando instrumentos de cuerdas: un violín, una viola da gamba y dos arpas barrocas, que en posición contrapuesta contribuyen a la simetría compositiva. La ubicación de los instrumentos de cuerdas en una esfera superior puede responder a su mayor jerarquía con respecto a los instrumentos de viento, que eran concebidos en la mentalidad de la época como más cercanos a la naturaleza, y por ende, de menor requerimiento técnico (Ibid., 231). Por debajo del corazón en llamas, al centro, un ángel cumple el rol de maestro cantor. Con una mano sostiene la partitura que muestra al espectador, agregando una dimensión acústica a la imagen que invita a cantar junto al coro (Ibid., 225). Con la otra mano dirige solemnemente, tal vez no sólo a los ángeles sino también a los músicos parroquiales, reproduciendo el gesto del niño Jesús. A su derecha, se forman un ángel flautista, un clarinero y un cajero; a su izquierda, otro flautista, un fagotista y un ángel sentado ante un clave. El conjunto instrumental de los ángeles excedía la realidad material de la iglesia, ofreciendo una visión idealizada de la música litúrgica, con violines, violas y fagots que seguramente no se encontraban allí. El órgano parroquial, que hasta los años sesentas se hallaba en pie (ver figura anterior),[993] era un bello complemento a los ángeles corales. Pero sin duda era la maestría de los músicos locales cantando en latín y la sonoridad del órgano, arpas, clarines y tambores, lo que conformaba la experiencia acústica de la liturgia. Tal vez algunos de los catorce listados de 1783 (o de sus antecesores que los hayan entrenado) inspiraron con su pasión no sólo el desarrollo musical de la doctrina, sino también su plasmación visual en el icónico mural.

Nuevamente con base en la información de 1783 (ver tabla 9.1), se observa que la doctrina de Corquemarca estaba al lado contrario de la balanza, con la proporción más baja de cantores y sacristanes en relación con su población tributaria. Pese al tamaño del templo y a su utilización en las reuniones anuales de todos los mitayos de Carangas, no cuenta con la instalación de un coro adecuado. En los años de la reedificación del templo y la gestión del cura Nicolás de Zárate y Valdés (1728-1743), cuya inversión en el edificio, sus altares y sus objetos sagrados fue notable (ver capítulos 6 y 8), la música litúrgica parece haber tenido poca relevancia. Tal vez el gasto en música en las parroquias aparece

[991] Jervacio Apata de 37 años, Simón Pacaje de 43 años, Ancelmo Mamani de 40 años, Dionicio Badillo de 30 años, Mariano Aquino de 34 años, Simón Choque de 38 años y [ilegible] Choque reservado.

[992] Siguiendo el análisis sobre representación de música en el arte del barroco de Margit Kern (2019b), parece ser que el mural de Curahuara de Carangas, así como otros de la región, ofrecían una aproximación más medieval al problema conceptual de la trasposición de los sentidos.

[993] Según constata una diapositiva conservada por el Archivo Digital Noack/Gretenkord, de la Freie Universität Berlin. https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/bildarchiv_noack/index.html

recién cuando se han resuelto otras necesidades básicas, como la completa edificación del templo y la adquisición de los ornamentos litúrgicos. Los siguientes curas sí mostraron mayor interés por fomentar la música eclesial. Pedro Joseph de Góngora y Velez (1744-1749) adquirió un arpa y pagó casi sesenta pesos por la composición del órgano, poniendo en evidencia que estaba allí desde antes del período de Zárate.[994] El siguiente cura, Manuel de Góngora y Velez (1749-1761), compró un clave "para que aprendiesen los cantores a tocar," un arpa grande, y volvió a mandar componer el órgano, pese a que sólo habían pasado seis años desde los arreglos anteriores.[995] Todo indica que para entonces había una activa práctica musical en la parroquia. Una quincena de años después, en 1767, el párroco Feliz Paredes volvió a renovar el órgano, esta vez con nuevas flautas y fuelles, por la alta suma de 250 pesos. Este monto corresponde a la mitad de lo que costaba un órgano nuevo, pero al doble de lo que podía costar una buena composición del instrumento.[996] Paredes compró además un "organito chico", por otros 85 pesos, también para ser usado en la iglesia principal.[997]

La realidad musical que conocieron los ocho cantores y sacristanes de 1783[998] parece haber sido bastante rica, con un órgano pequeño, uno grande renovado, un clave y dos arpas, sin contar otros instrumentos no registrados, como suele suceder con clarines y tambores (*caxas*). Es posible que haya habido más músicos activos por esas fechas, tal vez jóvenes que en el organito y el clave se formaban al alero de los maestros cantores, eludiendo los registros por no estar aún en edad de tributar. O tal vez mayores de cincuenta años que por estar ya exentos de los tributos, hayan quedado marginados del listado en cuestión, cuyo objetivo era identificar a los servidores parroquiales reservados del tributo. Los instrumentos musicales registrados parecen haber pertenecido todos a la cabecera, en un curato que tendía a centralizar su práctica doctrinera. Sus cantores acompañaban seguramente al cura en sus recorridos festivos por los anexos, como hacían los cantores de Andamarca (aunque no siempre era lo habitual, como se verá luego).

Cantores de Andamarca

En la doctrina de Andamarca, que tenía una población tributaria similar a la de Corque, más del doble de individuos estaban reservados en 1783 para el servicio de la iglesia, explicitados como sacristanes, cantores, cajeros y clarineros.[999] El conjunto de dieciocho nombres (tabla 9.2) enriquece con matices humanos la valiosa información acerca del desarrollo musical de Andamarca contenida en su libro de fábrica (1779-1844).

---

[994] El arpa costó 18 pesos, más un peso al que la condujo. AOO, LFC1, f. 84v-85v.

[995] 25 pesos por el clave, 20 por el arpa y 65 pesos por los arreglos del órgano. AOO, LFC1, f. 87-88v.

[996] AOO, LFC1, f. 106v. En la Iglesia de San Agustín de Toledo mandaron a componer el órgano en 1753, gastando un total de 110 pesos y 4 reales, desglosados del siguiente modo: 3 pesos 4 reales en tablas y una alfajía, 10 pesos en clavos, tachuelas y alambres, 33 pesos en seis cordobanes para los fuelles (a cinco pesos y cuatro reales cada uno), 4 pesos al carpintero y 60 pesos al "maestro oficial que lo compuso y su trabajo" (AOO, LFT, *Libro de gastos de las quatro cofradías*, f. 4). El alto costo de la mano de obra especializada es elocuente en cuanto a la experticia y valoración del trabajo del maestro organero. En Socoroma, fue la comunidad la que hizo primero un el coro de la iglesia, para luego financiar un órgano que fue estrenado el 20 de septiembre de 1813. El cura Francisco Vélez de Guevara dio 25 pesos de la fábrica de la iglesia y el feligrés Francisco Astorga dio 65 pesos de parte de la Cofradía del Rosario. Sin embargo el monto grueso de los casi 500 pesos que costó la obra, entre materiales y oficial organero, "según dicen juntamente" se obtuvieron por "derrama del pueblo" (AAA. Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877, f. 38).
Obsérvese también, como ejemplo, el concierto con un organero del Cuzco incluido en el compendio de Cornejo Bouroncle: "30 de marzo de 1649. Felipe Poma, natural de Guamanga, maestro organista, se obliga a entregar al licenciado Antonio de Cabrera, cura de la parroquia del Hospital, un órgano de tono, de seis palmos de alto, con ocho mixturas, tapadas, lleno, octavas, nasarte, trompetas reales, pajarillas y tambor; obra que dará acabada con toda perfección por quinientos pesos corrientes." (1960, 151-152).

[997] AOO, LFC1, f. 110.

[998] Sus nombres eran: Francisco Cruz, Francisco Villca, Salvador Manuel, Tomas Guarache, Francisco Chambi, Bernabé Mamani, Marcos Cavana e Ylario Capa. El listado no especifica sus funciones y no ha sido posible cotejar sus nombres con otras fuentes. AGNA, 1783, f. 40.

[999] En la tabla 9.1 incluyo a un cantor y un sacristán correspondientes a la viceparroquia de Orinoca, Sebastian Aguayo y Lucas Coria, que entre los dos cumplían con los servicios básicos de la iglesia. En la revisita de 1734 se habían reservado cuatro servidores para el servicio de Orinoca.

Tabla 9.2. "*Sacristanes, cantores, cajeros y clarineros de esta Iglesia de Andamarca*," 1783.

Pedro Alarcon	Pasqual Pita
Xavier Visa	**Pedro Visa**
Xavier Anagua	Manuel Fernandez
Nicolas Guanacu	**Carlos Guanacu**
Alexandro Ramirez	Tomas Ramirez
Lorenzo Ramirez	Santos Ramirez
Valeriano Ramirez	Mariano Caseres
Clemente Caseres	**Ventura Caseres**
Nicolas Choque	Lucas Choque

En negrita los nombres a los que haré referencia. Fuente: AGNA, IX, 30-03-01-3, Empadronamiento de 1783, fs. 25v-26.

Los inventarios parroquiales constituyen excelentes fuentes para ubicar a las autoridades locales, pues son documentos legales realizados ante testigos de prestigio. Caciques, alcaldes y sacristanes suelen ser mencionado y a veces sus firmas acompañan a las de curas, tenientes, corregidores y escribanos.[1000] Cada nuevo cura que asumía una doctrina estaba obligado a inventariar los bienes, y algunos de estos inventarios fueron incluidos dentro del libro de fábrica de Andamarca.[1001] Un inventario de 1780 abre el libro de fábrica y da inicio a la gestión del cura Manuel Valenzuela (1779-1786). Aunque fue realizado sólo tres años antes de nuestro listado, no concuerda con él ninguno de los tres sacristanes que allí fueron mencionados.[1002] Es sensato considerar que Valenzuela haya depuesto del cargo a quienes lo ostentaban a su llegada, para poner a otros con los que forjar una confianza personal. La capacidad que tenía el cura de cambiar anualmente a los sacristanes le brindaba, también, poder sobre los servidores eclesiásticos. Pero también hay que agregar que la participación de los habitantes de Andamarca en la sublevación general de 1781, haya traído como consecuencia el reemplazo de sus autoridades locales por parte del estado.

El inventario de 1780 muestra que la iglesia parroquial contaba con un coro de madera (del cual sólo quedan las piezas en que se sustentaba), un órgano y un arpa. El anexo de Antapata también tenía un "organito en el suelo" y la viceparroquia de Orinoca un organito y un arpa para su "coro de cardones". Valenzuela mandó a arreglar el arpa de la cabecera en dos ocasiones durante su gestión, la segunda por haberla roto un monaguillo. Esta mención es excepcional dentro de las fuentes, dando cuenta no sólo del uso efectivo y desgaste de los objetos materiales, sino también de las funciones parroquiales brindadas por los niños. El acceso del niño al instrumento que quebró es, además, una pista sobre el rol de la parroquia en la formación de los músicos. Un cura sucesor, Diego Apolinar de Ondarza (1791-1797), mandó a arreglar dos veces los órganos de Antapata y de la cabecera, y a templar el del Santuario de Belén, por una suma de treinta pesos gastados entre 1791 y 1797. No obstante la preocupación de dichos párrocos por los instrumentos musicales de las iglesias, el siguiente sucesor, Pedro de la Borda e Irairoz (1798-1803), se encontró con "un órgano destemplado cuyas teclas están pendientes de unas cuerdas y una arpa vieja".[1003] Al año siguiente de su llegada pagó noventa pesos "al organero para

[1000] En algunos inventarios sólo se menciona que se realizó frente a caciques y principales, mientras que otros usan sus nombres propios. En inventarios republicanos los nombres propios son menos frecuentes.

[1001] No ocurre así en otros casos en que los inventarios constituyen documentación separada. No hay ningún inventario, por ejemplo, en el libro de fábrica de Corque.

[1002] El inventario se realizó en presencia de los gobernadores Diego Aravire y Nicolás Quespi, y los sacristanes Matheo Choque, Pasqual Albarado, Baltasar Caseres, "y otros sacristanes" (AOO, LFA, f. 1). En Andamarca es constante la presencia de tres sacristanes, lo que seguramente era una costumbre particular de la localidad.
De los tres sacristanes de 1780, sólo logro identificar a dos en 1783, aunque de forma insatisfactoria. La lista incluye a dos Mateo Choque, uno de 42 años, viudo, del ayllu Guanapa, y otro en el listado de fallecidos, sin información adicional. En el mismo ayllu de Guanapa hay también un Bartolomé Casera (¿Caseres?), casado, de 38 años, que podría ser el tercer sacristán. Cabe mencionar que tampoco concuerdan los gobernadores en oficio entre 1780 y 1783, y que tampoco encontré a los primeros en el listado de tributarios.

[1003] AOO, LFA, Inventario de 1798, pág. 1 (inserto en el libro de fábrica con paginación propia).

renovación de los dos órganos del pueblo y la vice parroquia."[1004] Aunque una alta inversión, no se compara con los arreglos que había hecho Feliz Paredes en Corque. Hay varios registros más de pequeños gastos por el estilo en todo el libro de fábrica. Uno que destaca, hacia 1840, fueron treinta y dos pesos para "un maestro operario de clarinete que algunas veces también ha suplido en el órgano y que de él eché mano por estar ya insufrible la música del coro y por el interés de que enseñe a algunos muchachos."[1005]

El pago a los cantores es considerado en el libro de fábrica de Andamarca como uno de los "gastos indispensables", junto con la cera, el vino y los santos óleos. Se les pagaba entre cinco y diez pesos por las fiestas de cada anexo, aumentando el estipendio anual a medida que se incorporaban nuevos anexos al curato: desde el comienzo del libro hay un pago fijo de diez pesos por las fiestas del anexo de Belén; desde 1785 se agrega un pago equivalente por las fiestas de Chullunquiani; a partir de 1791 se agregan cinco pesos por las fiestas de Copacabana; y desde 1807 otros cinco pesos por las fiestas de Rosapata. Es decir, el registro anual del pago es ascendente, desde un monto inicial de diez pesos a los treinta asignados a principios del siglo XIX. Aunque el monto no es bajo, es de suponer que se distribuía entre todo el conjunto de músicos, además de que es el único beneficio monetario dado por fábrica, pues sus servicios en la cabecera (por misas y fiestas) no aparecen desglosados en los gastos parroquiales. Taylor dice que los cantores podían recibir un pago de cuatro reales por misa cantada (1999, 333), mientras que el Arancel de 1771 indica que del cobro por el credo cantado (i.e. misa solemne a doce pesos), el párroco debía separar cuatro pesos para la música y dos para los sacristanes (Argandoña 1771, 13 y 24). Pero esta era más bien la realidad de las catedrales e iglesias matrices. En Andamarca el pago a los cantores estaba asignado por fábrica, pero sólo cuando se trasladaban a las fiestas de los anexos. En las funciones musicales de la iglesia matriz no figuran pagos a los cantores, lo que bien puede significar que el cura desembolsaba los montos sugeridos por el arzobispado, o que la exención tributaria y el prestigio social hayan representado la retribución del cargo, o que hayan sido remunerados por otras fuentes económicas.

El libro de fábrica de San Marcos de Miraflores, Provincia de Chayanta, estudiado por Tristan Platt (1996), ofrece pistas adicionales. Hacia 1779, los dos cantores eran mantenidos económicamente por las dos parcialidades a las que representaban: el cantor de Anansaya recibía de un ayllu cincuenta pesos obtenidos del arriendo de tierras "separadas desde tiempo inmemorial para este cantoraje" y veinte pesos de otro ayllu; el cantor de Majasaya recibía un pago de treinta y tres pesos y el título de *Colque runa*[1006] (Platt 1996, 109). Resulta interesante los distintos acuerdos de cada cantor con los ayllus de su parcialidad, reproduciendo en el oficio la organización simbólica local. Los cantores de Carangas, ¿también representaban las divisiones internas de las parroquias? La ausencia de pagos por fábrica a los cantores de Andamarca (exceptuando sus visitas a los anexos), ¿se debió a que eran remunerados por la propia comunidad? En el libro de fábrica de Miraflores, el cura detalla esta información sólo para que los párrocos sucesores controlasen y reprodujesen esta práctica.[1007] Es probable que algún acuerdo por el estilo haya estado operando en las iglesias de Carangas, pero lamentablemente no hay registros con los que cotejar esta hipótesis.

En las últimas décadas del siglo XVIII, el desglose del libro de fábrica indicaba un pago a los "cantores", siempre anónimos y en plural. Desde 1810 en adelante se le desglosa como pago al "maestro cantor", que bien puede implicar su función como administrador del pago general a los músicos. Pero un registro de gran interés, de 1797, lo desglosa como "maestro de capilla" y lo nombra, aunque sólo por su apellido: Caseres.[1008] En principio, el Maestro Caseres podría ser cualquiera de los tres Caseres del listado de 1783 (ver tabla anterior). Debe haber sido habitual que algunos músicos estuviesen emparentados, conformando familias locales dedicadas al oficio, formados en un sistema de enseñanza

[1004] AOO, LFA, f. 32.
[1005] AOO, LFA, f. 61.
[1006] Esto es, exención de la mita.
[1007] "Estas pagas deben ser efectivas cuidando el cura de que no se les deben rezagos a los cantores que nombrare y asistieren con la música las distribuciones de iglesia." (Transcrito en Platt 1996, 109).
[1008] AOO, LFA, f. 26v

de padre a hijo. En este caso, Clemente Caseres era el padre de Ventura.[1009] Ventura Caseres comienza a aparecer desde entonces constantemente como testigo en los registros de casamientos de Andamarca, así como también en el propio libro de fábrica.[1010] En el inventario de entrada de Pedro de la Borda e Irairoz, en 1798, es una de las autoridades nombradas como testigo. Junto a las firmas del cura, su teniente, los caciques, los alcaldes y los nombres sin firma de tres sacristanes,[1011] cierra el documento con su firma, Juan Bentura Caseres.[1012]

Dos décadas después vuelve a firmar como autoridad local ante un inventario parroquial, ocasión en la que finalmente se le vincula explícitamente con el oficio de cantor. La firma de otro cantor le acompaña: Pedro Visa, otro de los nombres registrados en la revisita de un cuarto de siglo ante. Ambos cantores, Caseres y Visa, son también mencionados junto a tres sacristanes en la justificación de un descargo de fábrica dado por sus tributos correspondientes al tercio de San Juan: el coadjutor escribe que "[el cacique de Collana] me compelió a pagar para que no falten estos servicios tan necesarios en esta iglesia y culto divino".[1013] Pese a las indicaciones oficiales de que siete servidores podían liberarse del tributo (un fiscal, un sacristán, un maestro cantor y cuatro cantores), el privilegio se reducía en Andamarca a cinco, desglosados en tres sacristanes y dos cantores. En esa ocasión, el pago tributario por el cantor Bentura Caseres y los sacristanes fue de cuatro pesos y medio, mientras que por Pedro Visa, se pagaron sólo tres pesos y medio. Es decir, estaba categorizado como tributario forastero. Esto no significa necesariamente que haya sido allegado al curato, de hecho, en los libros parroquiales se le encuentra como miembro del ayllu Parcomarca, aunque habitante de la cabecera. Es probable, entonces, que haya entrado en la categoría de forastero por no poseer tierras y que, como cantor y autoridad local, haya conducido una vida más urbana. La identificación del Pedro Visa de 1783 con el de 1808 es delicada, pues es un nombre que se repite en las fuentes. Sin embargo, hay pistas que considero válidas para vincularlos: en febrero de 1789 se casó con María Andrea Albarado, hija de Pasqual Albarado, uno de los sacristanes que estaba en oficio a la llegada del cura Valenzuela.[1014] En mayo del mismo año, Visa fue testigo matrimonial de Carlos Guanaco, otro de los nombrados en 1783.[1015] Los testigos solían ser nombrados por los curas, y en este caso parece claro que pertenecían al mismo círculo de servidores parroquiales. Por esos mismos años el ayllu Parcomarca, al que también pertenecía Carlos Guanaco, promovía la construcción del Santuario de Copacabana de Andamarca. El año después de la anexión oficial del santuario a la doctrina, 1792, Pedro Visa bautizaba a un hijo en la iglesia parroquial.[1016]

Los matrimonios fueron instancias claves en la consolidación de lazos sociales y vínculos de reciprocidad dentro de las comunidades. El matrimonio de Carlos Guanaco con Santusa Billalobos, por ejemplo, contó con el cantor Pedro Visa como testigo y con Esteban Ticona, indio principal de

[1009] Por ejemplo, en la entrada de un matrimonio celebrado el 17 de enero de 1797, en el que "Bentura Caseres hijo de Clemente" figuró como testigo. FS, Casamientos de Andamarca, 1780-1805, f. 186. Otras entradas reiteran esta información, relacionando a ambos con el ayllu Pocorcollo. Mariano Caseres parece haber sido de otra familia, pues parece haber sido del ayllu Guanapa: en la revisita de 1803, un Mariano Caseres aparece no como tributario de Guanapa, sino como padre de dos hijos próximos a tributar, de 16 y 13 años.

[1010] Es nombrado alternadamente como Bentura Caseres, Juan Buenaventura y Juan Bentura Caseres. Éste último es el nombre con el que firma personalmente. Los registros de casamientos permiten confirmar la identificación de estos nombres, ya que se le vincula con su padre Clemente, con el ayllu Pocorcollo y, en un registro, con su hijo Pablo Caseres, que en 1802 contrajo matrimonio (FS, Casamientos de Andamarca, 1780-1805, f. 217).

[1011] Lorenzo Capurata, Manuel Vilca y Domingo Fernández, los cuales, al menos en este registro, no firman. Los tres aparece también haciendo de testigo matrimonial de forma constante en los registros parroquiales, sobre todo el primero, hijo de Ambrosio Capurata y miembro del ayllu Collana.

[1012] AOO, LFA, p. 8 (inventario inserto con paginación independiente del libro de fábrica).

[1013] AOO, LFA, f. 45v. Los sacristanes eran Cipriano Caporata, Manuel Alvarado y Jacinto Caseres.

[1014] FS, Libro de casamientos de Andamarca (1780-1805), 28 de febrero de 1789, f. 84v.

[1015] Ibid., 6 de mayo de 1789, f. 87r.

[1016] FS, Libro de bautizos de Andamarca (1791-1794). Para el Santuario de Copacabana de Andamarca, ver capítulos 4 y 7. Hasta el momento no he hallado huellas documentales de que en el santuario mismo se hubiese dado algún sacramento, los del ayllu Parcomarca parecen haberse bautizado, casado y enterrado mayormente en la iglesia parroquial.

Andamarca, como padrino.[1017] En 1830, el libro de fábrica registra un gasto de cuatro pesos por la compra de "un clarín que se le entregó al clarinero Carlos Guanaco".[1018] ¿Es factible que sea el mismo incluido en el listado de cantores de medio siglo antes, continuando en el oficio con casi setenta años de edad? Viendo las largas trayectorias de algunos cantores rurales y la longitud de vida posible,[1019] es factible que sea el mismo, pero también es posible que haya sido un descendiente. De todos modos no es descabellado suponer que de los dieciocho "sacristanes, cantores, cajeros y clarineros", Carlos Guanaco haya sido de estos últimos. El Carlos Guanaco casado con Santusa está registrado como tributario en 1804.[1020] ¿Coincide éste con el clarinero de 1783 y/o con el de 1830? ¿Por qué tributa? ¿Formaron los clarineros, quizás, un escalón más bajo que los cantores en la carrera de los servicios eclesiásticos, sin contar con el privilegio de la exención tributaria? Aunque son más las preguntas que las respuestas, huellas documentales señalan la existencia de grupos locales privilegiados, vinculados tanto a las redes de poder constituidas en torno a las prácticas parroquiales, como también a las autoridades civiles de la localidad. De seguir la teoría de redes de Ferreiro y Fernández, aplicada por Inostroza, en la que aquellos más escogidos para participar en relaciones, tales como testigos, padrinos, etc., serían los que ostentaban mayor prestigio, mientras que los que tenían más oportunidades de escoger a otros, los más influyentes (2019, 314), se pueden sacar algunas conclusiones parciales de los datos fragmentarios aquí recabados. Pedro Visa, como cantor y principal, exento de tributo y testigo de los inventarios oficiales de la parroquia, parece haber contado con gran prestigio, aunque mayor parece haber sido el de su colega Juan Ventura Caseres. Carlos Guanaco, por otro lado, puede haber tenido menor prestigio social, pero no por ello menos influyente: como músico de oficio estaba vinculado a la élite de su comunidad, pero pertenecía de todos modos a la gran masa de tributarios.

Entre 1814 y 1822 el cura Pedro José Funes y sus tenientes no registraron movimientos económicos en el libro de fábrica. La incertidumbre social y política de esos años, debe haber afectado la vida religiosa cotidiana, aunque no la perturbó en exceso. En 1814, un último registro dice que "este año no se trajeron Santos Óleos por estar la capital y caminos ocupados por los insurgentes",[1021] es decir, cortados por las guerrillas de la Republiqueta de La Laguna que combatió el poder realista de la zona entre 1813 y 1817. Los cargos y descargos desde el 6 de marzo de 1814 hasta el mismo día de 1822 fueron registrados en conjunto, mostrando que la vida religiosa continuó operando en la cotidianidad rural durante las guerras de independencia, aunque sin grandes inversiones materiales y sin el control de visitadores eclesiásticos. Funes registra entonces un pago de 240 pesos al cantor Bentura Caseres por los últimos ocho años de servicio, treinta pesos anuales. Entre los gastos dados por veinticuatro botijas de vino, por los Santos Óleos (once pesos por año) y unos pocos pesos en coca dada para la refacción de las casas del cura en los anexos,[1022] aparece la última mención del libro al cantor Bentura Caseres. De corresponder siempre al mismo individuo, es posible observar su vida profesional a lo largo del tiempo: iniciaba su carrera en los tiempos de la gran sublevación, se consolidó como maestro cantor y principal de su pueblo quince años después, y, en los albores de la independencia, continuó ejerciendo su oficio. En esos casi cuarenta años de trayectoria registrada, la música en la doctrina tuvo una notoria importancia, visibilizada en el número considerable de gente dedicada al oficio, la inversión parroquial para el cuidado de los instrumentos, y la anexión continua de iglesias nuevas que ampliaron el panorama festivo del curato. Bentura Caseres, junto a otros, fue seguramente una voz influyente en su comunidad.

[1017] FS, Libro de casamientos de Andamarca (1780-1805). Esteban Ticona aparece en documentación variada. En 1784 ostentaba el cargo de enterador de mitayos y lideró una demanda en defensa de unas tierras comunitarias cercana a la Villa de Potosí, en las que los mitayos de Carangas apacentaban su ganado durante el tiempo que cumplían con la mita (ABNB, Min 128/6 y ABNB, Min 128/7).

[1018] AOO, LFA, f. 54v.

[1019] Pese a la alta tasa de mortalidad rural de la época, hubo muchos individuos que superaron los 60 o 70 años de edad. Inostroza ha mostrado que la esperanza de vida fue notoriamente mayor para mujeres que para hombres, pero también que la esperanza de vida de ambos sexos fue aumentando en la segunda mitad del siglo XVIII gracias a una "aparente evolución en el mejoramiento de la calidad de vida." (2019, 132 y ss.)

[1020] AHMO, Revisita de 1804. No es seguro que sea el mismo del listado de 1783 o del clarinero de 1830, pero sí es el miembro del ayllu Parcomarca casado con Santusa Billalobos y vinculado con el cantor Pedro Visa.

[1021] AOO, LFA, f. 49r.

[1022] AOO, LFA, f. 49v.

Cantores de Huachacalla

Los variados registros de los cantores de Andamarca permiten rastrear algunos de ellos a través de las fuentes y vislumbrar sus redes sociales. El caso de Huachacalla, que también contaba con un grupo grande de cantores en 1783, ofrece otros detalles singulares con los que tratar el tema. A diferencia de los demás listados, el de Huachacalla tenía a los cantores y sacristanes diferenciados por anexo. Esto tiene sentido en un territorio parroquial con tres centros políticos, religiosos y económicos, según se analizó en el capítulo 4.2. La cabecera contaba con ocho individuos dedicados a los oficios de cantor, sacristán y clarinero (Tabla 9.3), San Salvador de Sabaya con diez[1023] y el Asiento de Espíritu Santo de Carangas con cuatro cantores,[1024] mientras que los demás anexos sólo contaban con un sacristán en cada uno.[1025] Además del número destacado de cantores, su distribución en los grandes centros de la doctrina explica, en parte, el interés del cura De Toro por reservar a una cantidad adecuada para el servicio de cada uno, así como también la exigencia de la contaduría de que sus cantores viajasen con él a los anexos.[1026]

Tabla 9.3. Cantores, sacristanes y clarineros. Huachacalla, 1783.

Nombre	Información registrada
Gregorio Capuma	30 años
Josef Capuma	40 años
Luis Viza	25 años
Pedro Choque	25 años
Vitorio Condori	25 años
Francisco Garnica	25 años, clarinero
Marcelo Mamani	20 años, clarinero
Esmeregildo Sandoval	18 años, soltero, cajero

Fuente: AGNA, IX, 30-03-01-3,
Empadronamiento de Carangas, 1783, f. 11v.

El listado de "cantores, sacristanes y clarineros" de Huachacalla es una excepción dentro de la fuente de 1783 pues especifica sus edades, junto a otros detalles como estado civil e instrumento musical. Llama la atención, en primer lugar, la juventud del grupo, pese a las recomendaciones de asignar estas tareas a los reservados del tributo. El orden dado por la fuente es también sugerente, posible indicativo de las funciones de cada uno: es posible que Gregorio Capuma haya ejercido de sacristán, Josef Capuma de maestro cantor, los siguientes tres como cantores, seguidos por los dos clarineros y el joven tamborilero. Aunque permanece en terreno hipotético, creo que el formato en que se entrega la información permite vislumbrar cierto camino de formación del músico parroquial, iniciándose con la caja al cumplir la mayoría de edad, para seguir luego con el clarín, y, posiblemente, después con el órgano si buscaba hacer carrera de maestro cantor. Por supuesto que eran pocos los que llegaban a la cúspide del oficio, especialmente porque los maestros cantores solían permanecer largo tiempo en sus cargos. Por lo demás, esta es una propuesta sin apoyo en otras fuentes documentales, puesto que no hallé a los músicos del listado en el padrón de 1804, pese a su juventud en 1783, ni tampoco se conservan libros parroquiales de la época con los cuales rastrear a estos individuos (ejercicio desarrollado para el caso de Andamarca). Unos párrafos más adelante, la historia de un cacique cantor ayudará a analizar los servicios parroquiales como peldaños de ascenso social, pero aquí cabe señalar que la música en Huachacalla y Sabaya conformaba, sin duda, una tradición importante. En su *Etnografía*, Eduardo Lima destaca y confirma esta tradición: "Un hecho bastante digno de atención, es que los habitantes de esta parcialidad cantonal [Huachacalla], son sorprendentemente inclinados a la música, poseen cuatro espléndidas bandas ejecutando con mucha melodía numerosas piezas

[1023] Narciso Cusiguaman, Tadeo Alanoca, Vicente Ayavire, Tiburcio Mamani, Manuel Guaygua, Blaz Flores, Bernardo Flores, Lazaro Roxas, Carlos Guaygua y Sebastián Palma.
[1024] Vicente Caseres, Martin Soto, Ramón Aranibar Campero y Tomás Flores. Tal vez el sacristán era algún español de los que vivían en el asiento, sin registro, por ende, en los padrones tributarios.
[1025] Andrés Chino en Chipaya, Matías Garmendia en Todos Santos y Domingo Díaz para Negrillos y la Ribera.
[1026] Ver más arriba. AGNA, IX-34-08-04, sin foliar.

musicales." (1921, 187). Insiste también en "las sobresalientes aptitudes que (…) tienen para la música, ejecutando con bastante maestría un muy regular repertorio" de los habitantes de Sabaya (Ibid., 188).

La tradición musical en Sabaya debió haber sido importante ya desde la edificación y consolidación del Santuario dedicado a la Virgen de Sabaya (una representación local de la Virgen Candelaria) a finales del siglo XVII o principios del XVIII. La fiesta de la Virgen cada 2 de febrero convocaba a gran cantidad de feligreses indígenas, como también a los españoles y mestizos que habitaban los poblados mineros del curato y cabe imaginarse el espectáculo multisensorial de música, incienso, fuegos artificiales e imágenes en procesión. Cuatro cantores, un maestro cantor y un sacristán servían en Sabaya en 1734, independientes de los seis que le correspondían a la cabecera. Este número aumentó a diez, entre sacristanes, cantores y clarineros, para las funciones del santuario en 1783. Ocho años antes, en 1775, el cura Lorenzo de Hereño y Araos, mismo que había sido acusado por sus tratos violentos y excesos, informaba que el santuario estaba carente de maestro de capilla. Tomó entonces la decisión de nombrar como tal a un indio noble, descendiente del linaje de los Ayaviri, caciques de la Provincia de Sacaca,[1027] Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani,[1028] casado con Lucía Cusiguaman, hija de los caciques legítimos de Sabaya. Según el párroco, Ayaviri era adecuado para al empleo por ser "práctico e instruido en varios oficios pertenecientes a la iglesia."[1029] Hereño estipulaba su obligación de ejercitar la enseñanza musical de la doctrina y cumplir con las necesidades del oficio, señalando, además, que con este oficio "gozara de la preeminencia que sus antepasados han gozado, lo acaten y veneren por tal". La noticia la presentó el cura durante la fiesta del santuario, el 2 de febrero de 1775, entre la gran concurrencia de devotos por la Virgen de Sabaya. El expediente que aquí cito contiene una suma de documentos y relaciones que acreditan la nobleza, lealtad y méritos de Ayaviri para optar al título de cacique gobernador de Sabaya, presentados el 20 de marzo de 1787. Conservado en el Archivo Judicial Histórico de Corque, el expediente ha sufrido gran destrozo y varios de los documentos se encuentran quemados en la parte superior. Se hace necesario investigar con mayor profundidad la historia personal del personaje, pero gracias al expediente de Corque, aunque fragmentario y con faltantes, podemos rastrear un poco más de su carrera desde maestro cantor a cacique.

En 1779 Ayaviri y Mamani fue nombrado Guardamenor por el corregidor de Carangas, título bajo el cual debía resguardar el tránsito comercial y el contrabando entre Sabaya y Tarapacá. Al parecer, también continuaba activo como maestro cantor del santuario. En un documento sin fecha se presenta a sí mismo como "Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani, maestro de la música, en el primer lugar del coro compositor en la dicha música, organista en el Santuario del Señor San Salvador de Sacari y Madre y Señora de Savaya".[1030] Ayaviri incluye entre los documentos de su relación de méritos cartas del doctor Feliz Paredes, visitador general de Carangas y cura de Corque en ese entonces, del tesorero real Gregorio de Castilla y del cura de Huachacalla, Joaquín Mariano Valdés. Estos dos últimos acreditaban su fidelidad al rey en el tiempo de la sublevación, atestiguando haber enviado correspondencia bajo su resguardo desde el Asiento de Carangas, tomado por los rebeldes durante la fiesta de la Candelaria de 1781, hasta la Real Audiencia y el Arzobispado en la ciudad de La Plata. El contingente rebelde arribó al Santuario tras el degollamiento del corregidor Mateo Ibáñez Arco en Corque, adonde se encontraban los vecinos españoles celebrando a la virgen. Allí degollaron a los gobernadores de Huachacalla y Sabaya, entre ellos al cacique Isidro Atora, suegro de Ayaviri, "quien fue muerto por ellos por no querer seguir las banderas del rebelde 'Tupaamaro'".[1031] Los rebeldes sometieron también a los vecinos

[1027] Acerca de los Ayaviri de Sacaca hay investigaciones muy interesantes, como la reconstrucción visual del escudo familiar que hacen Arze y Medinacelli con base en una descripción documental que hallaron las autoras en el Archivo Nacional de Bolivia (1991). Acerca del Ayaviri que aquí trato no he hallado mayor información.

[1028] Es nombrado Ramón Ayaviri Cuisara en la partida de su casamiento en segundas nupcias, el 14 de diciembre de 1793 (Family Search, Huachacalla, Matrimonios 1771-1797). El expediente que aquí remito, agrega cada vez que aparece el nombre de Ramón Ayaviri y Mamani el apellido Cuisara, con letra pequeña, aunque en algunas partes aparece tachado. Comparando la letra con documentos firmados por Ayaviri, sospecho que el apellido agregado era de su propio puño y letra (o de su escribano).

[1029] AHJC, doc. 36, f. 3.

[1030] Ibid., f. 5. Medinacelli señala que la parroquia se conocía en el siglo XVI con el nombre de San Salvador de Sacari, nombre asimismo de uno de los cuatro ayllus de Sabaya (2016, 80).

[1031] Ibid., f. 12v.

españoles, haciéndoles "prestar obediencia y vasallaje con juramento a Tupac Amaro, que dicen otorgaron y firmaron de miedo, y por conservar la vida para mejor ocasión."[1032] Junto a quienes se encontraban en el santuario, las huestes sublevadas formaron un grupo de más de 400 indios que partió armado al Asiento de Carangas para saquear las Cajas Reales. Tanto el propio Ayaviri en otro escrito, como también sus testigos, narran que fue preso por los rebeldes, al parecer ese mismo 2 de febrero de 1781, pero que se escapo "con su industria de la prisión" y se presentó "a servir al rey" como guardia de las Cajas Reales.[1033] Según dichos testimonios, también sirvió de guardia para la conducción del tesoro real a la Villa de Oruro y posteriormente a La Plata, en tiempos de agitación social en que los caminos eran difíciles de transitar. Los testigos concuerdan en identificarlo como indio noble, descendiente de caciques de Sacaca y en acreditar su lealtad al rey. Uno de estos testigos, Blas Flores, de 42 años, posiblemente se pueda identificar con uno de los cantores listados en 1783.

El nombre propio de Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani no aparece en el listado de 1783, pero hay otro cantor de su apellido: Vicente Ayavire. Son varios los Ayaviri/Ayavire/Aravire registrados en el curato, sobre todo en el ayllu Collana, por lo que es difícil identificar las relaciones de parentesco sin hacer un trabajo pormenorizado con más datos poblacionales. Un tributario nombrado en el padrón de 1804, ofrece quizás un vínculo: Vicente Ayaviri Cuisara, de 39 años, casado con Gregoria Mamani, originario con tierra del ayllu Sacari.[1034] Es el único Ayaviri nombrado entre los tributarios de ese ayllu y su apellido doble destaca como poco habitual en estos registros. De corresponder con el cantor del listado, habría tenido para entonces recién cumplida la edad de tributar, tal vez como sucesor en el oficio de algún pariente influyente. El hecho de que veinte años después estuviese tributando sugiere que el talento del joven músico no fue suficiente para avanzar en un espacio especializado y competitivo, o tal vez que ya no contaba con el apoyo de parentela poderosa, pues para entonces el cacique cantor no estaba en ejercicio del cargo.

Pero retomo la historia de Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani, considerando las escuetas referencias aquí recabadas. No es claro en qué momento se le otorgó el título de cacique gobernador, cargo que ejercía ya en 1793. Alrededor de 1787, había sido nombrado Alcalde Provincial de Naturales por el subdelegado de Carangas, cargo que lo posicionó como una autoridad importante a escala del corregimiento. [1035] Se le encuentra ejerciendo este cargo en distintos lugares de Carangas en la documentación de esos años: en Totora en 1788, en Corque en 1790 y en Chipaya en 1792.[1036] El 14 de diciembre de 1793 se casó en segundas nupcias con Sebastiana Choque, de la doctrina de Turco. El registro lo describe como viudo de Lucía Cusiguaman y "cacique actual y gobernador del Santuario de Nuestra Señora de Sabaya".[1037] A mediados de 1794 aparece como litigante en una querella por tierras, tanto con el título de alcalde provincial como el de cacique principal de Sabaya. No cuento con otras huellas de su cacicazgo y funciones, ni tampoco de las fechas en que ejerció el puesto, pero ya para 1800 había otro cacique en su lugar. Sin la preservación de los libros de entierro de la época, ni otra documentación, no podemos aclarar qué sucedió.

Su corta carrera como maestro cantor (de máximo seis años entre su nombramiento y la sublevación general) parece anticipar su breve tiempo como cacique, cargo en el que duró como máximo una década. A la espera de mayor investigación sobre su trayectoria, Ayaviri Cuisara parece situarse en el contexto histórico que vio la decadencia de los cacicazgos hereditarios y la imposición de caciques nombrados por las autoridades virreinales.[1038] Las investigaciones han señalado el fortalecimiento en paralelo de los cabildos indígenas y las autoridades electas, aunque este caso no representa una carrera cívico-religiosa tradicional: las cartas fuertes de Ayaviri Cuisara para optar al puesto no fueron sólo sus servicios a la iglesia y al régimen, sino sobre todo su ascendencia noble y su

[1032] AGI, CHARCAS 706, Carta de Gregorio de Castilla, 7 de febrero de 1781.
[1033] AHJC, Doc. 36, f. 12v.
[1034] AHMO, Revisita 1804, f. 60.
[1035] Ya ostentaba varios otros cargos y títulos, pero a nivel del pueblo de Sabaya.
[1036] Documentos fragmentarios del Archivo Judicial Histórico de Corque.
[1037] FS, Libro de Casamientos de Huachacalla (1771-1797), f. 126v-127. Ver también fs. 132-132v.
[1038] Este fue uno de los procesos políticos más importantes del periodo. Ver al respecto O'Phelan 1988; Thomson 2002; Penry 2019; Inostroza e Hidalgo 2021.

matrimonio con la hija del cacique local. Pero el caso sí permite observar el círculo de personas que accedieron a estos cargos altamente especializados de cantores y sacristanes en sus iglesias locales, formando parte de las redes de relación más poderosas de sus medios.

En los siguientes párrafos complemento este análisis con un último relato, correspondiente esta vez al curato de Totora, que pese a no ser uno de los casos de estudio, brinda luces sobre la posición social de los cantores parroquiales en la Provincia de Carangas, así como también sobre la relación entre las diferencias sociales internas a las localidades y el creciente descontento social que condujo finalmente a la gran sublevación indígena. El 21 de noviembre de 1772, el corregidor de Carangas Antonio de Zorrilla recibía noticias de una revuelta en Totora: una gran cantidad de habitantes "del común", trescientos por lo menos según declaraban los testigos, comenzaron a atacar y aprisionar a las máximas autoridades del pueblo.[1039] Guiados por el alcalde electo, un par de zambos y otros mencionados por el expediente, declaraban querer nombrar a sus propios gobernadores. Atacaron violentamente a los dos caciques gobernadores, Balthasar Vilcarani Quinaiamarca, de la parcialidad de Manasaya, y Vicente García Apaza, de la parcialidad de Aransaya, además de a otros principales, como al segunda Lorenzo García Apaza, algunos hilacatas, entre otros. Uno de los más afectados por la violencia fue el cantor Pedro Sajama. Gracias a que el expediente lo nombra como tal, es factible identificarlo tentativamente con el cantor homónimo que ejercía el oficio once años después, en la fuente de 1783.[1040] Sajama se había refugiado en la iglesia, pero la masa rebelde lo arrastró desde el "propio sagrado" y llevó por las calles, amarrado y dándole golpes "en forma de bando publicando que así se trataban a los que se apartaban del común y obedecían a la justicia del corregidor".[1041] Los sublevados escogieron al cantor para dar el ejemplo a los demás principales, comunicándoles con este "bando" lo que eran capaces de hacer con los de su clase.[1042] Pedro Sajama, servidor de la iglesia preso y violentado, ofreció a los rebeldes la representación precisa de su cometido, mensaje que "publicaron" en su recorrido por el espacio público, a vista de otros indios principales que se encontraban ya presos en una casa resguardada por los sublevados.

La pregunta clave del suceso es, ¿cuán representativo era el cantor Pedro Sajama de la clase social afrentada por el pueblo y sus autoridades electas? El expediente recoge los testimonios de cuatro testigos presenciales, pero culmina de forma abrupta con su envío a la Real Audiencia para dirimir el caso, por lo que no ofrece mayores pistas sobre el rol social del cantor. No obstante, es de considerar que lo sacaron del espacio sagrado, lugar en que ejercía su oficio, posicionándose los rebeldes no sólo en contra del corregidor y la clase cacical, sino también de la iglesia. Esto sucedió después de que el cura intentara mediar el conflicto, primero reuniendo a las partes en su casa para intentar que los sublevados perdonasen a los "principales" y luego, conduciendo a todos a la iglesia para descubrir en su puerta la hostia sacramentada, "repitiendo sus exhortaciones" en un acto de gran piedad. Pese a ello, los "comunes" gritaron no querer los gobernantes escogidos por el corregidor y partieron a buscar más víctimas, entre las cuales cayó el cantor. Tras ser llevado cual "bando" por las calles, fue dejado preso junto a los demás. Desconocemos aún la resolución de los acontecimientos que siguieron, pero de ser el mismo Pedro Sajama del listado de 1783, se podría apreciar cierta continuidad de las estructuras sociales parroquiales pese a la violencia de los sucesos de 1772, e incluso con posterioridad a la gran rebelión de 1781. Parece ser una constante que la normalidad parroquial retomaba su curso después de cada episodio de expresión del descontento social, tanto a fines del siglo XVIII, como también tras las guerras de independencia.

[1039] AHJC, Doc. n° 25.

[1040] AGNA, Revisita de 1783. Insisto en que es problemático identificar a los nombres listados en esta fuente debido a la ausencia de datos complementarios. Sajama no es un nombre especialmente habitual en la doctrina, pero hay algunos tributarios de ese apellido en los ayllus Lerco y Guaraguara. En el listado de diez cantores y sacristanes de 1783, es el primer nombre en la segunda columna, ¿tal vez un lugar preeminente?

[1041] AHJC, Doc. 25, fs. 9. y 12.

[1042] Bando no sólo era el "edicto, ley o mandato solemnemente publicado", sino también el "acto de publicarle" (*Aut*. 1726).

Música y decoro

Los solemnes y coloridos ángeles músicos de Curahuara de Carangas repetían un modelo iconográfico difundido en la zona y común en la decoración del espacio coral de las parroquias. En Santiago de Huachacalla, un coro angelical pintado en lienzo, pegado en el sotocoro, posiblemente del siglo XVII, también evidencia la importancia de la música allí. Sus ángeles en procesión recuerdan la iconografía de los arcángeles arcabuceros que proliferaron en los Andes, marchando simétricamente a ambos costados del sotocoro, aunque con instrumentos musicales en vez de armas (fig. 9.3). El feligrés que entra al templo observa inmediatamente a los ángeles a sus costados, y de ingresar durante una misa festiva, le parecerían estar activamente tocando una música celestial, pues los cantores ubicados arriba, en el coro alto, no son visibles para el feligrés abajo. Al lado derecho se observa un ángel arpista, un cantor con una hoja de partituras, uno con una viola da gamba, otro cantor y un último tocando un laúd. Al izquierdo, un organista, un fagotista, un cantor y un trompetista, además de un espacio deteriorado al final que sugiere a un quinto ángel faltante, con el que se cumplía una formación simétrica adecuada a la representación de la música celestial. La imagen ofrece un modelo dado por la composición orgánica y la solemnidad de los gestos, concentrados en la ejecución musical, aunque algunos de los ángeles miran hacia el espectador. A diferencia del mural de Curahuara de Carangas, ningún ángel destaca como maestro cantor. También se distingue el dinamismo de las figuras en procesión que aporta un grado de musicalidad en el ritmo del movimiento, a la vez que dirige al feligrés que ingresa al templo hacia la nave y el altar mayor. El cielo del sotocoro está muy deteriorado, pero se aprecia una composición de ángeles de medio cuerpo y *putti* de cabezas aladas que rodean al Espíritu Santo, que en forma de paloma emite rayos de luz. Dos ángeles de cuerpo entero sostienen una filacteria que cita el Salmo 150:4, "LAVDATE DOMINVM IN TYMPANO ET CHORO. LAVDATE EVM IN CHORDE ET ORGANO" (fig. 9.4). El salmo remarca la función devocional de la música: "Alabadle con pandero y danza; alabadle con instrumentos de cuerda y flauta."[1043]

La preocupación de la iglesia por la música que se desarrollaba en las parroquias estuvo presente a lo largo del tiempo. En su intento por delimitar la música sagrada de la profana y de establecer los instrumentos admitidos de ser usados en las iglesias, el Sínodo de La Plata de 1773 contraponía el canto vinculado a "lo profano, teatral y mundano que más conduce al vano deleite del oído", con la música e instrumentos que "excitan a la devoción y piedad, contribuyendo a conmover los ánimos de los fieles a compunción y penitencia y al verdadero amor y veneración de Dios y sus divinos misterios." (Argandoña 1854, 460-461). Su función religiosa parece haber sido traducida al lenguaje visual situando al centro de los murales el objeto de la veneración: el corazón de Jesús en Curahuara de Carangas y el Espíritu Santo en Huachacalla. La música adecuada es descrita por el concilio como moderada, ordenada y ceñida "a lo más grave, honesto y religioso", cualidades que estas imágenes murales también intentaban transmitir a través de los gestos angelicales y la disposición ordenada de las figuras. El sínodo no especifica cuáles son los instrumentos adecuados al "decoro y decencia" del templo, ni tampoco los inadecuados, subrayando simplemente que se prohíban en las funciones eclesiásticas "cantos impuros, acciones seculares, vanos y profanos coloquios, voces estrepitosas y toda demostración indecente" (Ibídem). En el *Infierno* de la iglesia de la Santa Cruz de Carabuco, lienzo de gran tamaño pintado por José López de los Ríos hacia 1684, se representan dos escenas que vinculan la música con idolatrías y vicios (Siracusano 2010, 102-103; Windus 2019, 65; 2022) (fig. 9.5). Una escena agrupa a figuras con vestimenta y rasgos indígenas: dos mujeres intercambian *queros* (vasos rituales) con un *yatiri* con cuernos de demonio, dos hombres tocan *tinyas* (tambores) – uno tocando además un *siku* y el otro también con cuernos –, y finalmente una pareja que baila tomada de la mano. La otra escena contiene figuras con vestimenta española y rasgos europeos, o mestizos, agrupadas en torno a un músico que tañe la vihuela, instrumento musical que representa la lujuria.[1044] Los cuernos de demonio de uno de los hombres enfatizan el pecado. Estas escenas de musicalidad se encuentran en consonancia con las disposiciones eclesiásticas que diferenciaban la música adecuada de la inadecuada, asignando rasgos demoníacos a esta última. Ambas escenas también muestran que esa música

[1043] Biblia Reina Valera Actualizada, biblegateway.com.

[1044] Astrid Windus, comunicación personal.

indecorosa podía presentarse en distintas formas, distinguiendo étnicamente los instrumentos con que se ejecutaba (tambores y *sikus*, versus vihuela). Resulta interesante al respecto, que el pintor se arrepintió de la vihuela o guitarra que portaba uno de los tamborileros indígenas, reemplazándolo con un tambor (Siracusano 2010).

Ahora bien, los tambores formaban parte de la música parroquial, como evidencian los listados de cantores y músicos de 1783, así como también el ángel tamborilero de Curahuara de Carangas. En el Santuario de Copacabana de Andamarca, dos solitarios ángeles se ubican en los bordes del arco toral, uno con una trompeta y el otro con un tambor (fig. 9.6). Son la única representación musical en ese templo, cuyo coro no conserva decoración pictórica. Cornetas y tambores eran tocados en los pueblos de Carangas en la fiesta de Todos Santos, junto con la proclamación de los mitayos del año. Al partir la ruta desde Corque a Potosí, los mitayos eran también despedidos al son de esta música.[1045] El cura de Curahuara de Carangas, asustado por la música, intentó prohibir en 1782 el tañido de cornetas porque eran el "instrumento [que] usaban en su sublevación",[1046] pero Chavarri, el justicia mayor, defendió esa práctica dando a entender que era "costumbre que toquen cornetas y tambores, colocarse guirnaldas de flores en la cabeza, y otras diversiones que a nadie incomodan ni injurian."[1047] Los tambores tenían así una función cívica y religiosa. La filacteria de Huachacalla también promovía la alabanza a Dios con tambores y danzas, siendo posible que el ángel faltante haya tenido un tambor. Aunque en los inventarios parroquiales no figuran tambores, tampoco aparecen flautas, clarines y trompetas, que formaban parte de las prácticas musicales parroquiales. Tal vez pertenecían a los propios cantores, más que a la fábrica parroquial. Órganos y arpas aparecen de forma constante en los inventarios, pero otros de los instrumentos en manos de estos ángeles corales, como las violas da gamba, muestran que la representación excedía la realidad musical de las iglesias rurales, agregando con ello una dimensión idealizada y celestial al decoro musical.[1048]

La mención a la danza en la filacteria de Huachacalla, en conjunto con el dinamismo de sus figuras angelicales, que avanzan en procesión rítmica, también es digna de análisis. El Sínodo de 1773 sostenía que se debían extirpar "los abusos de danzas y loas que en algunas ocasiones se suelen representar y practicar en las mismas Iglesias" (Argandoña 1854, 461). Estas prohibiciones seguramente consideraban los distintos *taquíes*, cantos y "borracheras" que desde el siglo XVI se denunciaban como prácticas festivas inspiradas por el demonio (*Tercero catecismo* 1773), o bailes como el *palla-palla*, que se danzaba en los pueblos en las noches de las fiestas parroquiales (Castro Flores 2013, 218). Las disposiciones eclesiásticas del siglo XVIII estaban en consonancia con las transformaciones en las prácticas devocionales desde prácticas festivas públicas y efusivas en el marco de una religiosidad barroca, hacia modos más solemnes e íntimos de expresar la devoción (Ibid.). Pero hasta la llegada de la dinastía borbónica, también eran varios los cantos y danzas que eran admitidos como formas devocionales. Así, "los indígenas solemnizaban las eucaristías o la liturgia utilizando melodías o estructuras sonoras tradicionales andinas, como lo constituían los *taki*, *haylli* o los versos en coplas, acompañándose de tambores y quenas." (Díaz, Galdames y Muñoz 2012, 34). La filacteria en cuestión también exhibe la legitimidad de la danza como forma devocional, en el siglo XVII en que se realizaron esas pinturas, y hasta el día de hoy, en que las bandas de música y las danzas forman parte esencial de las festividades parroquiales (fig. 9.7). Tal vez los ángeles arrodillados y quietos de Curahuara de Carangas ofrecían una representación más despejada de las prácticas que la iglesia buscaba controlar. Al igual que con la música, los intentos de las autoridades eclesiásticas por diferenciar una música eclesiástica de una música profana evidencian que los límites entre lo "decente" y lo "indecoroso" no eran tan fáciles de delimitar.

[1045] ABNB, SGI-256, Causa contra Miguel de Vera, Curahuara de Carangas, 1782, f. 30v[32v]. Penry comenta las bandas de *arkiris* que acompañaban a los mitayos en el camino tocando música de tono fúnebre con sus instrumentos de viento (2019, 132).

[1046] Ibid., f. 39v.

[1047] Ibid., f. 30v[32v].

[1048] En los inventarios de la iglesia de Carabuco se hallan instrumentos que exceden la realidad de las parroquias aquí estudiadas, como fagotes, trombones y chirimías (Windus 2022, 180).

La iglesia de San Andrés de Pachama tiene un conjunto mural que expresa con elocuencia aspectos particulares de la localidad.[1049] La pintura ubicada sobre el dintel de la puerta ofrece un acercamiento a la música parroquial, con la representación fingida de un coro alto, enmarcado por una balaustrada en trampantojo que sugiere el espacio arquitectónico ausente de la pequeña iglesia. Arriba de ello, ocho figuras masculinas distribuidas en el dintel llevan a cabo acciones musicales (fig. 9.8). En la parte superior, dos de ellas se ubican a los lados de la ventanilla con la gestualidad dinámica de los pregoneros, uno tocando un clarín y el otro una trompeta. Por el flanco izquierdo, un músico sentado en una silla toca un arpa barroca y otro, con poncho y barba, canta siguiendo una partitura. A la derecha, otro arpista, de pie, barbado y elegantemente vestido con una capa, acompaña al que a todas luces es el maestro cantor, vestido con un elaborado *uncu* andino y enseñando el oficio a dos niños descalzos que sostienen partituras en las manos (Pereira 2013, 101; 2019, 167; Tapia y Pereira 2019, 48). El cantor también tiene una partitura en las manos, que no es tan fácilmente legible como la de Curahuara debido al tamaño menor de la imagen y a su ubicación en la altura del dintel. La mirada frontal de esa figura destaca dentro del conjunto, interpelando directamente a los feligreses que salen del recinto. En la fiesta de san Andrés del año 2015, yo iba saliendo junto a la multitud de los que tras la misa íbamos a seguir la procesión por el pueblo, cuando un hombre apuntó a la imagen y le dijo al que estaba a su lado: "mira chico, ahí *estai* tú". La anécdota ejemplifica la función apelativa de la imagen, aunque no puedo confirmar si el interpelado era efectivamente músico o cantor.

La imagen también busca representar la función sonora de la liturgia, mediante los instrumentos musicales y las partituras, pero también gracias a la inclusión de dos aves ornamentales en su parte central: éstas agregan valor sensorial a la imagen, simbolizando su musicalidad silenciosa. Las aves, las arpas y los pregoneros aportan también simetría a la composición, mientras que las demás figuras rompen con la disposición armónica pretendida por las imágenes de ángeles corales. Su disposición parece plasmar ya no la música celestial ejecutada por ángeles, sino aquella terrenal tocada por individuos dedicados al oficio. En este sentido, la imagen destaca por su intención de representar con mayor fidelidad la realidad musical local, con los instrumentos que estaban disponibles en la parroquia, en manos de los cantores, músicos y maestro cantor que ejercían el oficio por esos años. El inventario de Belén de 1789 incluye una asombrosa cantidad de instrumentos musicales que ponen en evidencia la importancia de la música en la parroquia: cuatro arpas (dos grandes y dos pequeñas), "un violín pintado viejo muy tosco" y un órgano grande, además de ocho elegantes capas de coro descritas con gran detalle (Pereira 2019, 431, 702-706).[1050] El registro del violín, que en inventario de 1779 figuraba como donación de Hilario Marca (Ibid., 672),[1051] es especialmente singular, pues no se encuentran registros de violines en los casos de Carangas. El mismo inventario de 1779, a la llegada del cura Pacheco al nuevo curato, también ofrece pistas sobre la actividad musical de la pequeña iglesia de Pachama. Allí registra dos capas de coro, una "de tafetán blanco con su cenefa colorada vieja", y la otra "de tafetán negro nuevo con su franja de plata y forro de tafetán azul nuevo".[1052] Pero también "una arpa vieja que dio Pedro Nuñes", quien firma el inventario como uno de los mayordomos entrantes. El inventario de 1789 confirma la conservación de ambas capas, pero del "arpa vieja" dice que fue "consumida".[1053] ¿Se habrá quemado en uno de los incendios que se evidencian en los inventarios?

La representación mural refleja, al parecer, cierta realidad musical de la parroquia, con su arpa barroca y músicos con ponchos y capas. La sofisticada decoración del *uncu* de la figura que nos mira a los ojos a los espectadores, puede tener un correlato con la capa de coro descrita, con su cenefa de damasco colorada,[1054] estableciendo un paralelo local entre la vestimenta de las autoridades étnicas y la vestimenta litúrgica. ¿Es factible interpretar la figura como un retrato? ¿Tal vez del maestro cantor Ambrosio Martínez? ¿Consistía el conjunto de músicos parroquiales en dos arpistas, dos clarineros/trompetistas y algunos cantores? ¿Cómo participaban los niños en la música parroquial? La

[1049] Ver capítulo 7.2. También Guzmán et al. (2016) y Mardones Bravo (2019).
[1050] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, fs. 11-12.
[1051] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, f. 3.
[1052] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, f. 60 (Pereira, 2019, 860).
[1053] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, f. 62 (Pereira, 2019, 866).
[1054] Así se le describe en el inventario de 1789.

relación entre realidad y representación abre una serie de interrogantes adicionales sobre el rol social de los cantores parroquiales y a su función en las prácticas eclesiásticas de los pueblos. Es posible apreciar que fueron mediadores transculturales importantes en la construcción de las religiosidades locales, fomentando con su oficio la participación en los ritos católicos, así como también las devociones. Pero asimismo cabe preguntarse si fueron mediadores claves entre la música eclesiástica y la música profana, contribuyendo a conformar los cánones locales de lo que era o no decoroso para las fiestas.

9.3. Figuras del capítulo 9

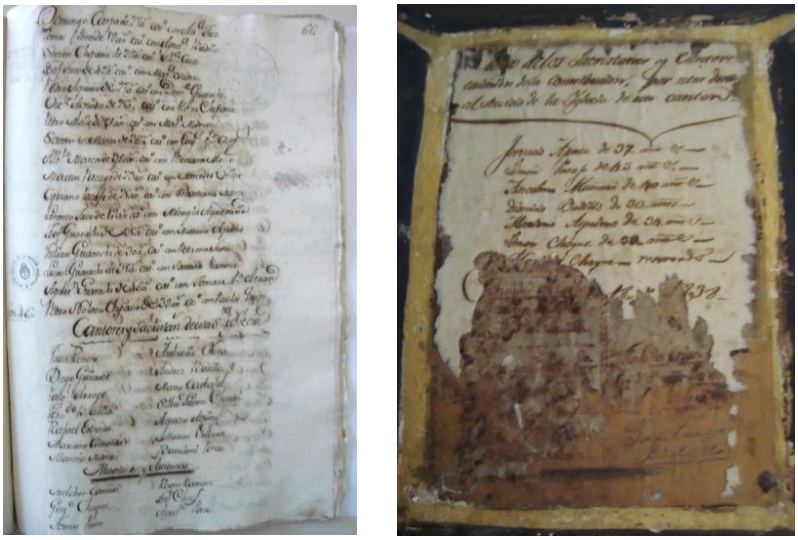


Fig. 9.1. Listados de cantores y sacristanes de Curahuara de Carangas: en el Empadronamiento de 1783 (AGNA IX, 30-03-01-3) y en un papel pegado en la sacristía de la iglesia de Santiago, de 1838.






Fig. 9.2. Ángeles músicos. Pintura mural en el coro de Santiago de Curahuara de Carangas, c. 1777. Diapositiva del coro con órgano, ca. 1960, Archivo Digital Noack/Gretenkord.




Fig. 9.3. Ángeles músicos. Lienzo pegado en el sotocoro de Santiago de Huachacalla, siglo XVII.




Fig. 9.4. Coro de Santiago de Huachacalla e imagen en lienzo pegado en su parte inferior, siglo XVII.



Fig. 9.5. Detalle del *Infierno*, lienzo en la iglesia de Carabuco, José López de los Ríos, 1684.

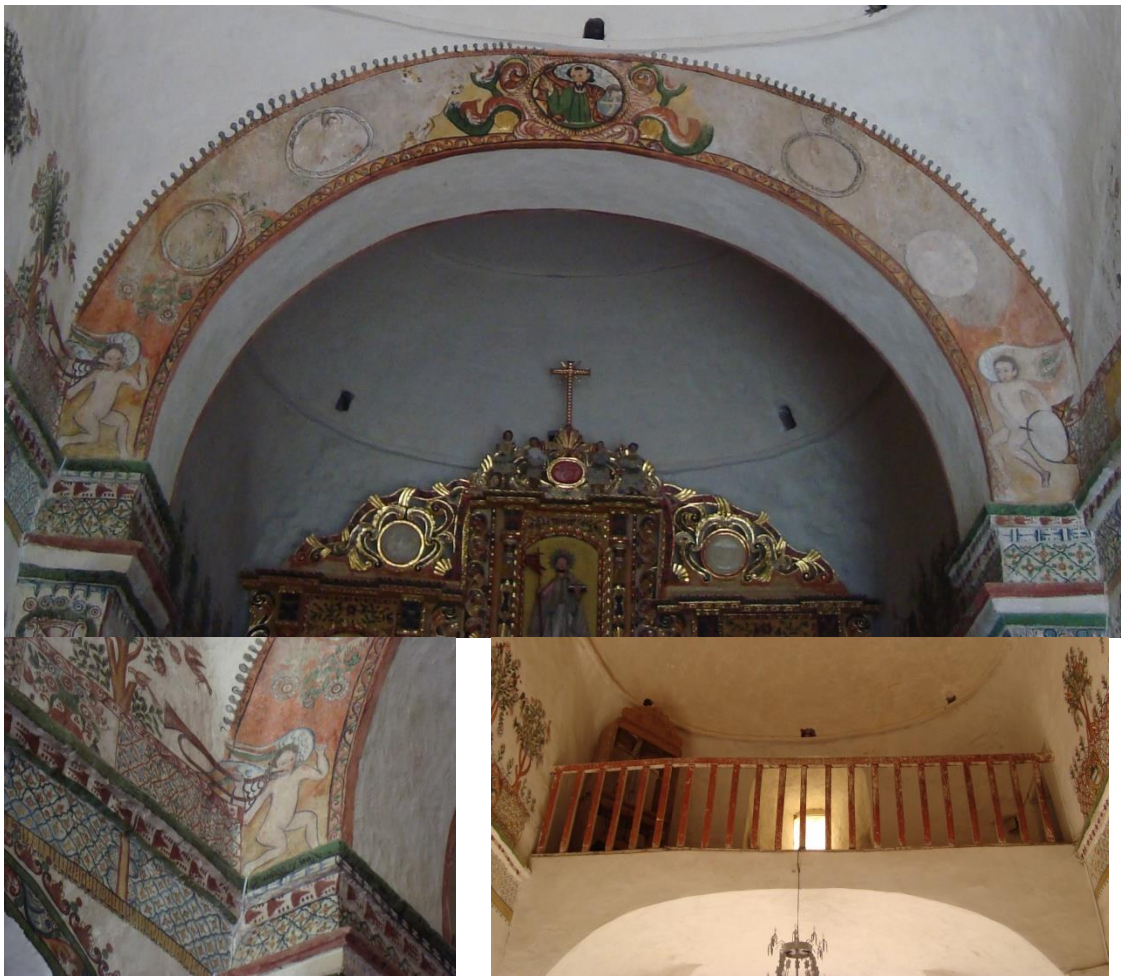

Fig. 9.6. Arco toral pintado, Santuario de Copacabana de Andamarca. Detalle de la pintura mural y coro alto con un antiguo órgano deteriorado.



Fig. 9.7. Arriba: danza, música y procesiones frente a las iglesias de Santiago de Curahuara de Carangas y Santiago de Andamarca. Abajo: devoción, danza y música en San Andrés de Pachama, 30 de noviembre, 2015.



Fig. 9.8. Representación de músicos parroquiales. Muro interior de San Andrés de Pachama, sobre el dintel.

10. Mayordomos y alféreces: autoridades del culto y la fiesta.

Este capítulo trata sobre una de las instituciones intermediarias más importantes en el proceso de evangelización virreinal, tanto para la transmisión de la doctrina cristiana, como para la consiguiente apropiación de ideas y prácticas que formaron las nuevas religiosidades locales. Las *cofradías* fueron agrupaciones que se formaron al alero de las parroquias, con una organización laica por parte de la feligresía, pero normadas por la iglesia y guiadas por religiosos. Tanto en España, como en América fueron corporaciones maleables que generaron espacios de religiosidad popular y que a menudo entraron en conflicto con la institucionalidad eclesiástica. Su finalidad era, en principio, religiosa (brindar culto a un determinado santo o advocación divina), pero también cumplían importantes funciones económicas (a menudo eran el principal sustento de sus iglesias, gracias a su posesión de bienes redituables, como tierras, ganado, molinos o los permisos para administrar puentes), sociales (sus miembros eran asistidos por la confraternidad en una relación de solidaridad y beneficencia mutua) y políticas (en los Andes, las autoridades de las cofradías participaban de un sistema de cargos rotativos ascendentes, que vinculaban la vida política y religiosa de las comunidades).[1055] En la práctica evangelizadora, las cofradías fueron modos de promover una "integración social y sistémica" de los indígenas cristianizados en la sociedad virreinal (Celestino y Meyers 1981, 35). Pero al situarse orgánicamente entre feligreses, dicha integración se desarrolló siguiendo mecanismos de creatividad social que las adaptaron a cada contexto geográfico y social específico (Ibid. 1981, 42).[1056] Aquí privilegio, por ende, una aproximación microhistórica para dilucidar las adaptaciones específicas de cada zona y contribuir desde una perspectiva comparada.

En las ciudades, la temprana adopción de las cofradías contribuyó a consolidar formas occidentales de la vida urbana, como la organización por gremios, la estructuración de redes sociales bajo una normativa común (las constituciones que cada cofradía debía establecer), o las prácticas cotidianas en torno a la iglesia parroquial, como el calendario festivo, los rituales que marcaban el ciclo vital (especialmente los fúnebres) y la monetización de la espiritualidad (por ejemplo, el pago de limosnas e indulgencias[1057]). En el ámbito rural, su inserción fue paralela a la fundación de varios de los nuevos pueblos (Pereira 2019, 116), sobre todo desde finales del siglo XVI, bajo la influencia de la Compañía de Jesús y del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, quien promovió que cada localidad contase con una cofradía del Santísimo Sacramento y una de la Ánimas del Purgatorio (Celestino y Meyers 1981, 111). La iglesia buscaba con ello establecer mecanismos de control y vigilancia de las prácticas religiosas en las localidades (Pereira 2019, 118). A diferencia de las cofradías de españoles, que solían poseer personalidad jurídica con derecho a la posesión y administración de bienes temporales (i.e. cofradías "erigidas"), aquellas de los pueblos indígenas tenían sólo el estatuto de "aprobada" (con derecho a existir y obtener bienes), o incluso, sólo el estatuto de "recomendada" (Celestino y Meyers 1981, 145). La maleabilidad práctica y jurídica de estas agrupaciones facilitó una temprana proliferación en el Virreinato del Perú, generando consigo la preocupación por parte de la iglesia, que ya desde los concilios limenses decretaba la reducción de su cantidad, el control regular de sus cuentas y sus juntas, y la prohibición de otorgar nuevas licencias, a menos que justificasen ser necesarias (Vargas Ugarte 1951, 360; Martínez de Sánchez 2002, 1041). La legislación indiana exigía, por lo demás, que tuviesen licencia del rey para entrar en funcionamiento.[1058] A lo largo del siglo XVII, el interés por limitar su cantidad a un máximo de cuatro cofradías por parroquia fue transversal a muchos de los sínodos diocesanos (Martínez de Sánchez 2002, 1047).[1059] Esta preceptiva se halla vigente

[1055] La bibliografía sobre cofradías y su adaptación a los contextos virreinales es extensa. Estudios claves sobre Nueva España son Chance y Taylor (1985), Gruzinski (1985) y Martínez López-Cano, Von Wobeser y Muñoz Correa (Coords.) (1998). En los Andes, ver Celestino y Meyers (1981) y Martínez de Sánchez (2002 y 2006). Sobre la zona de Arica y Tarapacá, ver Díaz, Martínez y Ponce (2014) y Leal Landeros (2019). Sobre las provincias de Charcas, ver Platt (1996), De Luca (2009, 2012 y 2014), Quispe Escobar (2017) y Penry (2019).

[1056] Gruzinski las describe como una institución "esencial de las culturas indígenas", "uno de los principales focos de la sociabilidad y religiosidad indígena." (1985, 176-177).

[1057] No profundizo en el tema de las indulgencias, o perdón por los pecaos, ya que no aplica en los casos estudiados.

[1058] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. IV, Ley XXV.

[1059] Los sínodos del Cuzco 1601, La Plata 1620, Lima 1636, entre otros.

en la visita eclesiástica a Corque en 1728, señalando que la limitación a las cuatro devociones admitidas (Santísimo Sacramento, Ánimas del Purgatorio, Nuestra Señora y santo patrón del lugar) buscaba prevenir las derramas[1060] forzadas que alféreces y mayordomos "hacen entre los indios y indias de sus *aillos* en que se mezclan violencias ajenas de la naturaleza de limosna libre y voluntaria que cada uno quisiere dar por su devoción."[1061]

La relación conflictiva entre la institucionalidad eclesiástica y las cofradías, sobre todo las del ámbito rural, tenía ya una larga historia en la península ibérica, en donde la preocupación se centraba en el mal uso de sus recursos, los pecados morales y los excesos festivos (Christian 1981, 168; Martínez de Sánchez 2002, 1038-1039). Una problemática constante en el Virreinato del Perú fueron los intentos de la iglesia por prohibir el cargo de alférez, a lo largo del siglo XVII, tema sobre el que volveré (Celestino y Meyers 1981, 134; Martínez de Sánchez 2002, 1047). Los argumentos se centraban en la escasez de medios de muchas cofradías indígenas, pese a que la dotación de bienes era un requisito para su aprobación. Si bien la protección de las economías locales tenía sentido bajo el régimen tributario español, que exigía solvencia económica de los súbditos, cabe vincular la preocupación eclesiástica en el territorio andino también con las características de las celebraciones, con banquetes, bailes y borracheras. Los esfuerzos eclesiásticos por controlar la cantidad, el funcionamiento y las prácticas de las cofradías no surtieron gran efecto y durante el siglo XVIII se multiplicaron "incumpliendo las leyes de tener una licencia del rey y del prelado" (Celestino y Meyers 1981, 141). Esta "revitalización" de las cofradías se enfrentó nuevamente a políticas reguladoras, esta vez de la mano de un "catolicismo más intelectualizado" (Gruzinski 1985; Martínez de Sánchez 2002, 1042-45). El Sínodo de La Plata de 1773 manifestaba no sólo preocupación por la fundación de cofradías sin autorización de la iglesia y del rey, sino también por las "profanas ceremonias" que se practicaban al alero de las fiestas de santos, en las que se filtraban vestigios de superstición e idolatría (Argandoña 1854, 88 y 137). El control eclesiástico sobre las cofradías se ejercía para entonces al momento de su aprobación (constatando su dotación de bienes y sus estatutos), en las visitas (revisión de cuentas y del cumplimiento de sus constituciones) y con la presencia obligatoria de un eclesiástico y un ministro real en sus reuniones (Ibid., 88).[1062] Una normativa de Carlos III, del 9 de julio de 1783, promovió una reforma de las cofradías, con el objetivo de controlar la religiosidad popular, así como también sus bienes económicos (Martínez de Sánchez 2002, 1042 y 1047). Esta normativa condujo a la extinción de muchas cofradías y la profundización del control civil sobre ellas (Gruzinski 1985, 177). A la larga, la política borbónica conduciría a los procesos de desamortización de los bienes eclesiásticos, a través de la recaudación de las pertenencias de cofradías y obras pías en la Caja General de Censos.

En principio, cada cofradía debía garantizar su funcionamiento con una dotación de bienes, para que sus festividades no dependiesen de las limosnas y del endeudamiento de los alféreces por obtener mayor prestigio en su rol (Martínez de Sánchez 2002, 1044). En los Andes, Celestino y Meyers identifican cofradías con propiedades de chacras, tierras pastales y ganado, así como también con casas, tiendas, molinos, fuentes y solares, y con derecho a la administración de puentes (1981, 152). Leal Landeros ha analizado las prácticas económicas de las cofradías en los Altos de Arica, sosteniendo que operaban como entidades estratégicas de los pobladores para el resguardo de las tierras comunitarias y otros bienes de tenencia colectiva, como semillas y animales (2019). Kenneth Mills destaca que la apropiación del sistema económico de las cofradías coincidía con modelos prehispánicos de aprovechamiento de los recursos naturales, adaptando la dimensión religiosa de chacras y ganado originalmente dedicados a *w'akas* y *mallquis*, al servicio de las devociones cristianas (2008, 521). También se ha sostenido que el desarrollo de una "economía de prestigio" habría sido adaptación de un modelo prehispánico de reciprocidad y redistribución de los recursos a los nuevos modos de producción (Celestino y Meyers 1981, 110). En este sentido, es posible que los intentos por prohibir los alferazgos hayan respondido a la conservación de prácticas andinas consideradas por el régimen hispano como excesivas, tales como

[1060] Contribuciones, colectas.

[1061] AOO, LFC1, f. 24.

[1062] En las cofradías aprobadas "no puedan los hermanos y cofrades hacer junta, cabildo ni ayuntamiento sin nuestra asistencia o de la persona eclesiástica que nombrásemos para ello, y de la de los Ministros Reales que por los Señores Virrey, Presidente o Gobernador fueren nombrados." (Argandoña 1854, 88).

"los convites y borracheras que suelen hacer los curacas en las plazas los días de Fiesta" (Solórzano Pereira 1736, 191).[1063] Los esfuerzos por controlar el cargo de alférez supondrían, tal vez, que a través de él se conservaron funciones sociales anteriormente dependientes de los caciques.

El rol de autoridad en los cargos rotativos permite comprender mejor la llamada "economía de prestigio", esto es, mayor reputación a mayor gasto. En los Andes, las prácticas de reciprocidad y redistribución ayudaban a consolidar las relaciones de poder (De Luca 2014, 100), haciendo depender el prestigio del "equilibrio económico de la comunidad por medio de la obligación de sus miembros de gastar sus excedentes en festividades." (Inostroza e Hidalgo 2021, 84). Hidalgo y Castro dan cuenta del interés de los sujetos por asumir los cargos festivos, no bajo la coacción del cura, sino porque "para amplios sectores de la población indígena (…)esos gastos se justificaban precisamente porque el fondo de prestigio acumulado no solo era personal sino que redundaba en todo el linaje, y era parte del honor familiar." (2014, 633). Agregan que "Todo ese fondo podía desperdiciarse si un descendiente actuaba con mezquindad, no haciendo lo que la costumbre establecía: acumular y consumir colectivamente." (Ibídem). Pero estas prácticas también pueden haber conducido a la desarticulación de las cofradías en los Andes, pues, junto a la ausencia de una estructura corporativa estable, hacían depender los gastos del culto en las comunidades. Quispe Escobar observa que en las cofradías de Tapacarí, al no tener bienes con los que sustentar las fiestas y devociones, recaía la responsabilidad económica sobre los sujetos que cumplían los cargos de turno (2017, 147). En los Altos de Arica, Mariano Pacheco intentó revitalizar las cofradías de Belén y Socoroma, tras décadas de inactividad, pero a los pocos años suspendió el cobro de cuotas por la pobreza de sus miembros y renunció a tomar las cuentas de las cofradías por el escaso rendimiento de sus chacras.[1064]

Penry explica que una "andinización" de las cofradías transformó sus estructuras hispanas, como el agruparse bajo una normativa común, contar con las licencias eclesiásticas y reales y tener listados de miembros fijos (2019, 105). En Condo (Chayanta), ejemplifica la historiadora, el término "cofradía continuaba vigente a mediados del siglo XVIII, pero usado para referirse a cada uno de los cargos festivos." Así, cada una de sus diez fiestas contaba con dos mayordomos y un alférez, con lo cual la gente contabilizaba treinta cofradías que alegaban les habían impuesto los curas (Ibid., 106). Platt también distingue que las cofradías de san Marcos de Miraflores (Chayanta) fueron adoptadas y legitimadas por los habitantes, pero eventualmente reemplazadas por un sistema de alferazgos (1996, 21). Aunque su libro de fábrica utiliza el término "cofradía" hasta 1796 para denominar las cinco fiestas de tabla del pueblo, no hace ninguna referencia a tierras de su pertenencia (Ibid., 92). Estas observaciones coinciden con lo que se aprecia en Carangas, en donde las cofradías no contaban con tierras. Allí, la organicidad de las cofradías fue reemplazada por mayordomías y alferazgos. El término "cofradía" cayó en desuso en la zona durante el siglo XVIII, aunque las fiestas, lejos de disminuir, se incrementaron considerablemente. Se estableció con ello una relación de equivalencia entre los cargos religiosos y las fiestas: los mayordomos con las fiestas de tabla, o de constitución, como remanentes de las antiguas cofradías; y los alféreces tanto con aquellas, como también con las fiestas de elección, o de devoción, que variaban de año en año dependiendo del interés y financiamiento de los feligreses, o de la coacción de los párrocos.[1065]

Díaz, Martínez y Ponce también sugieren que las cofradías de Arica y Tarapacá se reconfiguraron como un sistema de cargos religiosos rotativos, pero en los albores republicanos, como parte de la implementación de un nuevo sistema político y económico que debilitó a las "autoridades civiles, comunitarias o tradicionales (*jilakatas*, *malkus*)" (2014, 104). Sanfuentes y Ossa siguen esa pista buscando comprender el "deterioro y abandono de los bienes materiales de la parroquia de Belén" a mediados del siglo XIX (2013, 303), mientras que Pereira agrega los procesos de secularización fomentados por las repúblicas que veían con rivalidad el poder eclesiástico (2021). Aunque es una

[1063] Libro II, cap. XXV, 37. Cita del jurista al II Concilio Limense, cap. 110.

[1064] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 17v.

[1065] Las fiestas de tabla permanecían fijas en el tiempo y sus registros debían quedar en los libros de fábrica, mientras que las de devoción no suelen aparecer en los registros parroquiales porque no constituían un ingreso de fábrica, sino que el cura recibía directamente el pago por sus servicios, sin limosna excedente. Profundizo este tema en el siguiente capítulo.

aproximación asertiva, la propuesta desconoce, por un lado, que los conflictos constantes entre la institucionalidad eclesiástica y las cofradías contribuyeron a que éstas sufrieran procesos de transformación a lo largo del tiempo, encontrándose desarticuladas en Carangas y otras zonas ya a principios del siglo XVIII. Por otro, la relevancia de las políticas borbónicas que, hacia el último tercio del siglo, ya apuntaban a secularizar los organismos sociales y administrativos de los virreinatos, atacando, entre ellos, a las cofradías. Considero especialmente perspicaz el análisis de Leal Landeros de la historia de las cofradías de Arica como procesos con vaivenes de estabilidad y decadencia a lo largo del siglo XVIII, diferenciando, además, particularidades locales (2019). Este énfasis me parece importante, sobre todo al remarcar el carácter versátil de estas corporaciones (ya desde sus orígenes medievales), dando cabida a adaptaciones locales dependientes de aspectos religiosos, económicos, políticos y sociales de cada lugar, incluso al interior de una misma provincia. Lo cierto es que las cofradías reglamentadas, tempranamente instauradas por los clérigos evangelizadores, evolucionaron en todas partes hacia un sistema de cargos religiosos. No hay certezas de cómo operaron estas transformaciones y la documentación disponible es escueta por ser un sistema que operó principalmente "a través de la memoria y el consenso negociado" (Penry 2019, 107), pero intentaré ofrecer nuevas pistas en el desarrollo del capítulo.

10.1. Estructura de las "cofradías" andinas: ayllus, mayordomías, alferazgos.

Las convergencias entre algunos aspectos estructurales de las cofradías con ciertas prácticas andinas, como la dedicación de tierras a las *w'akas* o la organización social en ayllus, facilitaron la familiarización y rápida asimilación de estas instituciones laicas (Mills 2008, 522). En el contexto de los profundos cambios económicos y sociales que conllevó el dominio español, la versatilidad de las cofradías permitió la construcción de nuevos vínculos y formas de pertenencia, sobre todo para las grandes masas de gente desplazada (ya fuese por las reducciones, la búsqueda de trabajo asalariado o el traslado de los *mitayos*) y la consiguiente fragmentación de los antiguos vínculos de parentesco (Ibídem). Las reducciones impusieron nuevas dinámicas de convivencia social, con una vida cotidiana activa en el espacio público que supusieron las plazas e iglesias al centro de las nuevas urbes cuadriculadas. Las formas de asociación en torno al recinto eclesiástico, las devociones a imágenes y las fiestas, generaron un espacio social que rápidamente se tornó político, permitiendo el ascenso de nuevas élites respaldadas por los cabildos indígenas y los curas (Saignes 1999, 84). En alianza con sus párrocos doctrineros, los cófrades se contrapusieron en muchas ocasiones a la clase cacical, como también a las censuras y normativas propugnadas por la institución eclesiástica (Ibídem).

Un primer aspecto estructural a considerar es lo que ha sido descrito como una **"revitalización" de los ayllus** en el contexto virreinal, creando lazos sociales y redes solidarias que se superpusieron a los grupos de parentesco (Celestino y Meyers 1981, 126-127). El vínculo entre cofradía y ayllu es complejo y no siempre fácil de discernir. En san Marcos de Miraflores, se estableció un sistema de turnos en el que las dos parcialidades se alternaban los cargos, rotándose al interior de cada una entre sus cinco ayllus (Platt 1996, 30). Penry explica que este sistema se basa en los distintos niveles de pertenencia de los individuos: su hogar, su línea patrilineal, su ayllu y su parcialidad (2019, 106). Los sujetos que asumían la responsabilidad de un cargo contaban con el apoyo de su grupo patrilineal, conformando una suerte de "cofradía temporal" dedicada al culto durante el periodo en el turno. Para el caso de Belén, no hay evidencias de un vínculo entre las cofradías y los dos ayllus, ni de un sistema de rotación específico (Inostroza e Hidalgo 2021, 90).

En las parroquias en las que sí se evidencia este vínculo, la rotación de los cargos entre ayllus permitía mecanismos de participación solidaria en las responsabilidades del pueblo con la iglesia, el culto y, de formas generalizada, con la sociedad local. La "economía de prestigio" arriba comentada, producto de una reciprocidad económica y ritual, es reconocible en algunos casos. El cumplimiento de los turnos conllevaba no sólo compromisos, sino también beneficios, tales como el acceso a tierras comunales o la exención de otras responsabilidades no deseadas, como la *mita* o el cargo de cobrador de tributos (Quispe Escobar 2017, 213-222). Quispe Escobar es enfático en señalar que, si bien estos

espacios fortalecían la organización local, conformaban también una larga y ambiciosa carrera personal por destacar en el sistema de fiestas y ascender de estatus social (Ibid., 145-147). Señala que, paradójicamente, el sistema de cargos religiosos también profundizaba "los procesos de diferenciación social al interior de los ayllus." (Ibid., 147-148).[1066] Cabe recordar la referencia al "indio principal" Juan Condori, quien señalaba que para obtener ciertos alferazgos se requerían "muchos empeños y pasos, porque por este cargo se libertan de otros y logran mayor disfrute de tierras." (Ibid., 148). Esta descripción concuerda con la noción actual de *thaki* ("camino", en aimara), aplicada al recorrido ascendente del cumplimiento de cargos cívicos y religiosos (Ibid., 149; Abercrombie 1998). Los alferazgos de Tapacarí constituían un sistema jerarquizado, algunos de los cuales eran exclusivos para los "indios principales". Los conflictos que esto generó alcanzaban distintos planos sociales, desde las quejas contra la clase cacical y los curas por la creciente coacción en el sistema de turnos (Ibid., 153, 201-212), hasta las preocupaciones de la institución eclesiástica por las derramas que los cargos implicaban para sus ayllus, como ejemplifiqué arriba con la visita eclesiástica de Corque de 1728.

A finales del siglo XVIII, en Curahuara de Carangas operaba plenamente este sistema de turnos, con la celebración de cinco fiestas de tabla anuales a cargo de cinco alféreces y diez mayordomas (dos por devoción). La querella presentada por sus habitantes contra el cura Miguel de Vera en 1782, contiene una suma de escritos, incluyendo uno de los alféreces y otro de las mayordomas, con los nombres propios de los escogidos para los cargos del año siguiente. Esta es información excepcional, en contraste con el anonimato habitual en las fuentes parroquiales, gracias a lo cual pude cotejar algunos nombres con la revisita efectuada por Chavarri un año después. De los cinco alféreces, identifiqué a cuatro, reconociendo que todos pertenecían a ayllus distintos:

- Pedro Aquino: ayllu Chuquimarca, 27 años, casado con Dionisia Guarachi.
- Silvestre Aguirre: [*¿ayllu Sulca?*].
- Pedro Yuco: ayllu Taype Collana, 45 años, casado con Ynes Puno.
- Josef Cruz: ayllu Collana, 38 años, casado con María Ramona.
- Pasqual Quispe: ayllu Manasaya, 38 años, casado con Josefa Chrispina.[1067]

El único que no aparece nombrado en el empadronamiento de 1783 es Silvestre Aguirre, pero cabe dar cuenta de que en dicha revisita no se informó el listado de tributarios del ayllu Sulca (que sí figuran en revisitas tanto anteriores, como posteriores; ausencia documental para la que no cuento con una explicación). Considerando la distribución de los demás alféreces, parece factible adscribirlo como miembro de ese ayllu. En la revisita de 1803 hay varios tributarios de apellido Aguirre en el ayllu Sulca, aunque ninguno de nombre Silvestre, pero es probable que para entonces haya sido mayor de cincuenta años y ya reservado del tributo, tal como otros tres de los alféreces del escrito. Pedro Aquino, el más joven del grupo, tampoco figura en la revisita de 1803. En la querella contra el cura, Aquino aparece liderando el grupo, pese a su juventud, firmando con bella caligrafía: "Pedro Aquino y los demás."[1068] Considerando los cargos religiosos como pasos de una trayectoria de ascenso social, no sería extraño que para 1803 Aquino hubiese estado ejerciendo algún cargo de autoridad que lo hubiese eximido del registro tributario.[1069]

El escrito no detalla qué fiesta estaba a cargo de cada alférez, pero es probable que el orden de los nombres se corresponda con el de las fiestas, ordenadas jerárquicamente en el texto. Corpus Christi era la única fiesta con octava y la de más alto costo; los santos patrones (Nuestra Señora de la Encarnación y Señor Santiago) tenían un valor equivalente; y las últimas dos fiestas (Santa Bárbara y

[1066] Inostroza e Hidalgo observan, por el contrario, que pese a que en la parroquia de Belén había ciertos "grados de diferenciación social", también la rotación de los cargos contribuyó a conservar una "evidente homogeneidad en el nivel de prestigio de estos sujetos de autoridad, y que, por otra parte, no muestran significativas diferencias económicas a nivel de doctrina (salvo escasas excepciones)." (2021, 97).

[1067] Información extraída de AGNA, Interior Leg. 16, Exp. 3, fs. 63-66.

[1068] ABNB, SGI-256, f. 44v. Para sugerir que Aquino haya escrito y firmado la carta me baso en que cada texto del expediente tiene una caligrafía diferente y es difícil que en el pueblo haya habido suficientes escribanos para redactar cada texto. Es elocuente, además, el modo de firmar incluyendo a los demás demandantes.

[1069] O que hubiese fallecido, dada la alta tasa de mortandad masculina en los Andes (Inostroza 2019, 132).

Santa Rosa) eran de menor jerarquía.[1070] Dentro de los costos de cada uno, se detalla la misa de *eligación*, o de elección, que cobraba el cura el día después de la fiesta y en la cual se nombraba al alférez sucesor. Los alféreces querellantes habían sido, por ende, electos al finalizar las fiestas del año, correspondiéndoles los cargos festivos de 1783.[1071] El esquema que describen confirma su rotación anual, muy probablemente entre los distintos ayllus pues los cinco muestran estar representados en el ciclo festivo del año. Se aprecia, por ende, una jerarquía temporal entre los ayllus que seguramente variaba con la distribución anual de los turnos. No hay en este caso cofradías con membrecía fija que "revitalizaran" las estructuras sociales prehispánicas, sino más bien éstas emergían en el sistema rotativo de las fiestas. Abercrombie identifica que en las reducciones indígenas, a diferencia del ámbito urbano, las cofradías solían adoptar esta estructura en la que participaba toda la comunidad (1998, 292). Esto también ocurría en España, donde los pueblos podían tener tanto "cofradías particulares", como otras "generales" que contemplaban la participación de todos sus habitantes (Christian 1981, 52). Un testigo cuestionado en Corque durante la visita eclesiástica de 1680, ofrece una pista: Juan Baptista Choque Vilca se presenta como sacristán, alcalde mayor y prioste de las cofradías de Nuestra Señora de la Candelaria, Santísimo Sacramento y Ánimas. Este testimonio excepcional muestra la interconexión entre los cargos cívicos y religiosos, así como también el carácter comunitario de las cofradías en las que el testigo se desenvolvía. En su declaración, hace referencia al prioste anterior de las mismas tres cofradías, dando cuenta de que era una costumbre instaurada en la parroquia en ese entonces.

Retomando el análisis de Curahuara de Carangas: de ser acertada la hipótesis de que el orden de los alféreces se corresponda con la jerarquía de las fiestas, resulta curioso que Aquino, el más joven del grupo, haya ostentado el cargo más costoso y de mayor prestigio.[1072] Su educación letrada, deducida hipotéticamente de su escritura de la carta, sería un indicador de su estatus social dentro de su ayllu. Los cinco alféreces declaraban estar dispuestos a pagar sus contribuciones festivas, pero pedían que el cura no les exigiese el costoso aporte en alimentos (*ricuchico*), que en este caso consistía en "una botija de vino, una fanega de harina de trigo, una vaca, un marrano, seis corderos, una carga de legumbres, una cajeta de dulce, cuarenta velas, un mazo de cuerdas, [y] seis reales de especerías."[1073] Tampoco querían acompañamiento con guión, costumbre en la que el cura conducía a los alféreces desde sus "habitaciones o ramadas, y los vuelvan a conducir a ellas, terminados los oficios", por una contribución, en teoría, voluntaria (Argandoña 1771, 35). Los alféreces de Curahuara argüían que, según el Arancel, los *ricuchicos* debían ser completamente voluntarios,[1074] mientras que el acompañamiento del cura con el guión estaba tajantemente prohibido.[1075] Añadían a su argumentación "los tiempos tan atrasados en que hoy estamos", recordándonos que la querella se presentó al año siguiente de la gran sublevación.[1076] Lo cierto es que los cinco alféreces, incluyendo al joven Aquino, tenían contemplado el gasto de las fiestas en sus finanzas personales, según la costumbre, pero no estaban de acuerdo con cobros adicionales.

El segundo aspecto estructural que destaco aquí, es la distinción de los cargos de mayordomos y alféreces (aunque las fuentes registran también priostes, diputados y fabriqueros). La cantidad de cargos, sus responsabilidades y sus dimensiones sociales y simbólicas,[1077] variaban de parroquia en parroquia. Aquí esbozo una primera definición de estos cargos, dejando los pormenores de sus variaciones locales, cruciales para el ejercicio comparativo, para el resto del capítulo. A grandes rasgos

[1070] El alférez de Corpus Christi dabaun total de 72 pesos: 40 pesos de limosna, 16 pesos por vísperas, misa, procesión y elección y 16 pesos por el octavario. Los alféreces de la Encarnación y de Santiago daban 56 pesos cada uno: 40 de limosna, más 16 por vísperas, misa, procesión y elección. Los alféreces de santa Bárbara y santa Rosa daban 46 pesos cada uno: 30 de limosna, más 16 por vísperas, misa, procesión y elección.

[1071] El escrito no lleva fecha, pero debe haber sido escrito entre noviembre y diciembre, con más probabilidad hacia mediados de este último, considerando los demás textos del expediente.

[1072] Para un análisis sobre la relación entre "prestigio, estatus y devoción", ver Quispe Escobar 2017, capítulo III.

[1073] ABNB, SGI-256, f. 44v.

[1074] Los *ricuchicos* "deberán ceñirse a los límites de una pura gratificación y obsequio, sin que el color de costumbre les pueda dar opción para apellidar la obligación." (Argandoña 1771, 35),

[1075] "Se prohíbe enteramente su exacción, sin ser suficiente título la pretérita costumbre." (Argandoña 1771, 35).

[1076] ABNB, SGI-256, f. 44v.

[1077] Uso aquí la terminología de Quispe Escobar 2017.

se puede sintetizar la correspondencia entre el cargo de mayordomo, la institución de las cofradías y el cuidado de las devociones, en contraste con una ecuación de equivalencia entre el cargo de alférez y las fiestas. Según planteo, el rol jerárquicamente opuesto que tuvieron ambos cargos a uno y otro lado de la cordillera, condujo a diferentes prácticas de financiamiento de las respectivas parroquias, con consiguientes diferencias en las formas de devoción local.

La figura del **mayordomo** está originalmente ligada al "gobierno económico", tanto de casas particulares, como del estado y de la iglesia (*Aut*., 1734). Las Leyes de indias refieren a los mayordomos de las iglesias como personas que debían ser "legas, llanas y abonadas."[1078] Esta descripción remite, sin embargo, al rol de los "mayordomo de fábrica", "mayordomo mayor" o "fabriquero", como se les encuentra en las fuentes más tardías de esta investigación. Eran quienes debían llevar los libros de cuentas de las iglesias y podían ejercer el cargo durante largos periodos, incluso de modo vitalicio. Los mayordomos más específicos de las cofradías tenían las responsabilidades del "gobierno económico de la asociación, cuidado y dirección de los actos que ellas celebraban." (Martínez de Sánchez 2002, 1052). Debían rendir cuentas ante las autoridades eclesiásticas (cada cuatro meses estipulaba el Concilio de Trento), y, entre sus actividades estaba la recaudación de limosnas, permitida en las puertas de las iglesias "al tiempo que entran o salen los fieles", pero prohibida en su interior, pues incomodaban el "concurso, tropezando y pisando muchas veces a los asistentes." (Argandoña 1854, 417-418; Martínez de Sánchez 2002, 1053-4).

En los pueblos rurales de Andes, el cargo se institucionalizó en un sistema de mayordomías por turnos, permitiendo "que un número mayor de personas pudiera acceder a las esferas de prestigio, anteriormente privilegio de curacas y principales." (Celestino y Meyers 1981, 130). En la población forastera de los anexos mineros, se conformaron vínculos identitarios que permitían de algún modo suplir la ausencia de los ayllus como estructura social. Su principal tarea era el cuidado de las imágenes de devoción y de los gastos festivos directamente relacionados con su culto, como velas e incienso, con el privilegio de cargarlas en las procesiones festivas (Abercrombie 1998, 292). En los inventarios que en los Altos de Arica se hacían para el traspaso del cargo de mayordomos, cada tres años, podemos leer que a la pareja de mayordomos saliente se les daba "las debidas gracias", encomendándosele el cuidado de todos los bienes inventariados, además de "la limpieza y aseo del templo y imágenes y sagradas vestiduras, como de costumbre inmemorial, lo han practicado los antecedentes mayordomos."[1079] En Corque, los indios mayordomos estaban encargados de conducir la cera, recibiendo por ello un pago de cuatro pesos. Una tendencia constante es que se ejercían en números pares, aunque no necesariamente pareados por sexo. En Curahuara de Carangas había diez mayordomas en 1782 y en Huachacalla, siete mayordomas y tres mayordomos, en 1810. Platt sugiere que el predominio de mujeres en estos cargos, según identifica para la parroquia de San Marcos de Miraflores, puede estar relacionado con la preponderancia de funciones consideradas femeninas, tales como el lavado de ropa, el aseo de la iglesia y la preparación y atención de banquetes (1996, 40).

Las constituciones de las cofradías de los Altos de Arica, documentos excepcionales que analizo en profundidad más adelante, establecían turnos anuales. Pero casi inmediatamente tras su fundación a fines del siglo XVII, se fijaron en ciclos de tres años.[1080] Sus cuentas muestran que, además del cuidado y aseo de las iglesias propio del cargo, en particular de los altares y ornamentos de la devoción específica, una de sus tareas principales era el cultivo y cosecha de las chacras de la agrupación. Los mayordomos de turno tenían acceso a estas tierras (y al ganado en las cofradías de mayor prestigio) durante un periodo de tres años. El rendimiento económico de estos bienes permitía financiar el culto (misas, fiestas y fábrica) y debía entrar en los libros de cuentas, los cuales eran supervisados por los curas, pero también por alcaldes y segundas que cumplían ese rol fiscalizador (Leal Landeros 2019, 90; Inostroza 2019, 323; Inostroza e Hidalgo 2021, 89). En los registros de principios del siglo XVIII, los

[1078] *Recopilación…*, Lib. I, Tít. 2, Ley XXI.

[1079] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios…*, f. 27v (Pereira 2019, 753-754). Esta cita en particular es del cambio de mayordomos en el anexo de Guallatire, el 26 de Septiembre de 1809.

[1080] AAA. Arica – Codpa, *Cofradía de N. Sra. de la Limpia Concepción del Pueblo de Santiago de Tocoroma* (1667-1791), y AAA. Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma* (1681-1877), fs. 10-12.

mayordomos de turno aparecen electos por los demás cófrades, pudiendo elevar su posición social con el cumplimiento de sus funciones. Inostroza ha identificado que quince de los veintinueve mayordomos registrados en Belén entre 1763 y 1820 fueron también miembros electos del cabildo en algún momento de su trayectoria, por lo general precediendo el cargo civil al religioso (Inostroza 2019, 321; Inostroza e Hidalgo 2021, 88). En resumidas cuentas, los mayordomos en los Altos de Arica fueron autoridades respetadas, formando parte de las redes sociales más influyentes de sus pueblos.

En otras parroquias, por el contrario, el servicio que los mayordomos prestaban a sus iglesias fue aprovechado por los curas como servicio personal, disminuyendo con ello el prestigio del cargo. Se observa este fenómeno en las querellas judiciales contra curas que proliferaron en el arzobispado de Charcas la segunda mitad del siglo XVIII (Robins 2009). En Tapacarí, por ejemplo, mayordomías y alferazgos eran parte de un mismo sistema de cargos festivos, pero ubicando a los alféreces en un mayor estatus social (Quispe Escobar 2017, 153-154). Las tareas de los mayordomos iban allí desde el cuidado y veneración de las imágenes, hasta trabajos físicos y manuales diferenciados por sexo (Ibid., 159-160). En las parroquias de Carangas, también primó esta inversión de las jerarquías. Los mayordomos asumían responsabilidad directa de las devociones durante sus turnos (tanto en el cuidado de imágenes y altares, como en el financiamiento parcial de las fiestas), pero también tenían a su cargo cuatro momentos festivos del calendario cristiano que involucraban a toda la comunidad: Semana Santa, Corpus Christi, Todos Santos y Navidad.[1081] Pero aparte de las cargas económicas del cargo, éste conllevaba trabajos físicos para la iglesia, que en muchos casos fueron aprovechados por los curas como servicio personal, según visibilizan las querellas de sus feligreses (no así la documentación parroquial). En el capítulo 9, analicé algunas de las labores de los mayordomos de Huachacalla en 1772. Los trabajos a los que los obligaban los curas eran diferenciados por sexo y abarcaban una variedad de ámbitos, desde el cuidado de ganado, recolección de leña, servicios de correo y de construcción, hasta el ámbito más domestico del lavado de sus ropas y la atención de su cocina. La comparación que desarrollé entre las querellas de 1772 y de 1810 buscaba enfatizar la diferencia social detrás de ambos documentos, expresada, en cierto modo, en el contraste jerarquizado de los alferazgos por sobre las mayordomías.

El escrito de las mayordomas de Curahuara de Carangas contra el cura Miguel de Vera, es también elocuente al respecto. A diferencia de las quejas de los alféreces que se limitaban al plano económico, las quejas de las mayordomas Pasquala Guarachi, Manuela Mamani, Barbara Badillo, Dominga Pacaxe y Bentura Mamani abarcaban también el trabajo forzado del hilado al que las coaccionaba el cura.[1082] El curato contaba con diez mayordomas anuales, pero las cinco nombradas parecen haber representado tanto a las cinco devociones entabladas, como a sus compañeras del cargo, pues respondían a sus servicios en pares. Por cada devoción, la pareja de mayordomas aportaba veinte pesos para la fiesta del santo, veinte velas, una misa de honras (celebración de Difuntos) y una misa de aguinaldos (Navidad), además de mantener la lámpara encendida, limpiar el templo y lavar las vestimentas eclesiásticas. Pero además de los altos costos que significaba la suma de estas responsabilidades, denunciaban con gravedad que el cura las obligaba a "hilar algodones bien delgadas, a cada una nos reparte dos y tres libras pesando en la balanza y sin pagarnos el derecho ni ración a ninguno de nosotros; (…) y en no queriendo hilar lanas o faltando un día para la entrega nos pone en la cárcel que llaman tambo en donde estamos cerradas con la llave." Asimismo, el cura les quitaba sus "aparejos, reatas y lasos, costales, guascas y odres para sus trajines de aguardiente" sin devolvérselos, y que nunca habían vivido estos abusos con los curas anteriores. Este servicio personal forzado evidencia que el cura estaba involucrado en negocios que excedían las limitaciones de su cargo parroquial. En cuanto al sistema de turnos de estas mayordomías, y en general en Carangas, las fuentes no ofrecen

[1081] La responsabilidad de los mayordomos en estas fiestas variaba en cada localidad. Ver capítulo 11.

[1082] ABNB, SGI-256, fs. 12-12v. El ejercicio arriba realizado de identificación de los alféreces con sus ayllus es más difícil con mujeres, porque en las revisitas aparecen sólo como esposas de los tributarios, a menudo registradas sin apellido. Las demás citas del párrafo son de este mismo folio.

mayor detalle que su carácter anual.[1083] Siguiendo la pista de Tapacarí, cabe suponer que era un sistema de turnos más complejo del que podríamos deducir.[1084]

A diferencia de los servicios que brindaban los mayordomos al culto religioso, a la iglesia y, en situaciones abusivas, también a los curas, las responsabilidades de los **alféreces** estaban delimitadas al momento festivo, con la organización y financiamiento de las fiestas. El término, procedente del léxico militar, alude al portaestandarte y en las fiestas religiosas era quien tenía el derecho de llevar en las procesiones los pendones, o guiones, de la devoción. Es decir, era una función temporal que se ejercía durante la fiesta y no un cargo de cofradía propiamente tal. Los mayordomos a menudo ejercieron esta función durante o después de su mayordomía, pues brindaba una prestigiosa visibilidad pública (Campo y Fernández de Sevilla 2014).

El éxito que tuvo el cargo de alférez en los Andes, ya fuesen asignados forzadamente por los curas o caciques con el fin de financiar las fiestas, o asumidos por voluntad propia para el aumento del prestigio personal y familiar, generó grandes controversias en la institución eclesiástica. El sínodo de Lima de 1613 manifestaba preocupación ante "los excesos que los dichos indios hacen en sacar pendones a título de las dichas cofradías, y en hacer borracheras, y convites (…) siendo este vicio en los indios muy general, y fuente y raíz de otros muchos, y gravísimos pecados: y el principal impedimento que hay para su cristiandad." (Citado en Celestino y Meyers 1981, 134). Se estipulaba, por ello, la prohibición de nombrar alféreces en los pueblos indios, impidiéndoles "sacar pendones en las procesiones ni en otra ocasión tocante a la iglesia y los recojan los curas y los apliquen a las iglesias, para hacer algunos ornamentos para servicio del culto divino." (Vargas Ugarte 1959, 185). La proscripción formal, como también las amenazas de multas y excomuniones durante las visitas eclesiásticas, demostraron ser infructuosas para extinguir la costumbre. Se intentaron otras formas de regular su práctica, como la recomendación de que los alféreces fuesen nombrados el mismo día de la fiesta, o en su víspera, para evitar que la designación con un año de anticipación condujese a que "el nombrado gastara sus escasos bienes en festejos." (Martínez de Sánchez 2002, 1055).[1085] Parroquias como la de Curahuara de Carangas, muestran que la recomendación surtió poco efecto, eligiéndose a los alféreces siguientes en la misa del día después de las fiestas.[1086]

En el Arzobispado de La Plata, la proscripción de los alferazgos intentó entrar en vigor el 31 de octubre de 1654,[1087] pero en 1680 la designación de alféreces era aún una práctica habitual en los pueblos. El 2 de junio de 1692, el arzobispado insistió en ello, agregando que esta información debía ser puesta en los libros de fábrica y en la tablilla de la sacristía de las parroquias, junto con el arancel.[1088] En su recorrido por las parroquias de Carangas, el visitador eclesiástico de 1680 encontró esta costumbre en Corque, "contraviniendo a las cédulas de su Majestad, a los concilios y sinodales de su señoría Il[ustrísim]a."[1089] Allí se le tomaron también cargos al cura por la cantidad de cofradías que admitía: cinco de constitución y seis de devoción. Todas se celebraban "a costa de alféreces que nombra, y estos dan a veinte, treinta y cuarenta pesos, y además un *ricuchico*".[1090] Se sentenció al cura a pagar ocho pesos y se le mandó "que en adelante no permita alferazgos en cofradías de constitución ni de devoción", con pena de excomunión mayor y cuatrocientos pesos de multa.[1091] La sentencia sigue: "Y por cuanto ha constado el que los indios gobernadores e hilacatas son los que las más veces nombran

[1083] ABNB, SGI-256, f. 2v.

[1084] Los mayordomos de Tapacarí eran electos cada dos años, pero debían servir tres meses de cada año, haciendo un total de seis meses durante su periodo en el cargo (Quispe Escobar 2017, 156).

[1085] Morrone (2010, 457) cita una visita eclesiástica en el libro de bautizos de Jesús de Machaca (Provincia de Pacajes): "que para las festividades que en cada beneficio se lobrase no hagan ni nonbren alferezes de un año para otro sino que un día antes de la fiesta se nonbre el que pareciere al cura casique y principales sin que sea mas obligado de dar limosna que la señalada por sinodales." (LBJM, fs. 312v-313).

[1086] También en San Marcos de Miraflores (Platt 1996) y en las parroquias de Potosí (De Luca 2014, 106).

[1087] AOO, LFQ, f. 3v.

[1088] AOO, LFQ, f. 4.

[1089] ABAS, AA, Legajos 50, Visitas pastorales, Leg. 2, Visita de Toledo, f. 1. Las visitas de Toledo y de Corque se realizaron ambas en Corque, pues los habitantes de Toledo se encontraban en los valle o en Potosí.

[1090] ABAS, AA, Leg. 50, Leg. 2, Visita de Corquemarca, f. 13v.

[1091] Ibídem. En Toledo, la pena notificada al cura era de excomunión mayor y una multa de doscientos pesos.

por alféreces [*documento roto*] violencia a los miserables indios tributarios", se le mandó al notario a notificar "a los que se hallaren presentes el que en adelante no hagan tal nombramiento (…) pena de que serán castigados por todo rigor de derecho."[1092]

Resulta interesante, al respecto, citar en extenso la visita eclesiástica realizada en 1725 al Santuario de Quillacas, en las cercanías de Andamarca:

> *Ytem. han introducido que las fiestas que se celebran en sus iglesias de las cofradías y devociones de los santos, el indio que saca estandarte en la procesión a quien llaman alférez, además de la limosna de la misa que les dan los mayordomos de dichas cofradías de un presente de aves, vino harina y ternera y otras cosas que todo es muy costoso el cual dicho presente lo cobran y piden del dicho alférez indispensablemente y como cosa de obligación, y muchas veces las hacen conmutar en plata el dicho presente, y demás de lo dicho al otro día de la fiesta suelen ir los dichos curas en casa del dicho alférez, allí le bendicen el ganado, casa, semillas, ganados, vestidos y todo cuanto tiene, y por la dicha bendición suelen llevar cuatro pesos, además de otros cuatro que el dicho alférez les da por la limosna de una misa cantada que dicen primero por su salud, en que los dichos indios son violentados y gravemente dejados de los dichos sus curas, a cuya causa de ordinario los que son alférez quedan destruidos y pobres, sin que pueda repararse en mucho tiempo."*[1093]

Este testimonio expresa con gran detalle aspectos prácticos de los alferazgos: sus gastos en limosnas, misas y *ricuchico*, el vínculo religioso que establecían con el cura, la coacción que podía llegar a ejercer, y el devastador efecto económico que tenía la ejecución del cargo. La preocupación eclesial tenía que ver en cierto grado con la economía de los pueblos, buscando limitar las derramas tanto forzadas, como voluntarias de alféreces y mayordomos entre sus ayllus.[1094] Una Real Cédula de 1766 especificaba que para quienes ejercían los cargos festivos "no está su mayor daño en los Derechos [*obvenciones*] que pagan, porque son cortos en la realidad, sino los insoportables gastos que hacen con este motivo pues convidando a todos los vecinos del Pueblo por dos o tres días a comer y beber embriagándose todos y siguiendo de eso los males que se dejan considerar y que aunque los corregidores y curas han procurado siempre desarraigar esta perniciosa corruptela nunca han podido conseguirlo por re[h]usarlo los Indios con pretexto de que no quiere ser menos que sus antecesores que hacían lo mismo."[1095] Es decir, la expresión práctica de esa "economía de prestigio" en los pueblos, era para la iglesia "fuente y raíz de otros muchos, y gravísimos pecados", según condenaba las "borracheras y convites" el Sínodo de Lima de 1613. El Sínodo de La Plata de 1773, pedía que los curas ejercieran control particular sobre las juntas, bailes y ocasiones de embriaguez, pues en ellas pervivían antiguas idolatrías y supersticiones (Argandoña 1854, 137). El Sínodo fue enfático en prohibir que las imágenes de santos fuesen llevadas a las casas de los mayordomos o cófrades para cortar "la superstición de celebrar sus ídolos colocándolos en los propios huecos de las peañas de los santos como no es inverosímil lo puedan practicar, para adorarlos disimuladamente, con fraude y dolo; y la misma precaución observen en orden a los pendones de los alféreces, prohibiéndoles que con ningún color, ni pretexto los puedan llevar a sus casas." (Ibid., 144).

Las fiestas religiosas eran seguidas por banquetes de gran importancia simbólica ofrecidos por las autoridades festivas a toda la comunidad (De Luca 2014, 105). No hay muchas huellas de ellos en los registros parroquiales, porque sólo se admitían las cuentas de comida destinadas a los músicos y sirvientes de las fiestas (Martínez de Sánchez 2002, 1056). Platt sugiere que la costumbre de ofrecer al cura *ricuchicos* se enmarcaba en estos banquetes (1996, 41), mientras que Castro Flores asocia esta polémica práctica con la costumbre andina de ofrecer un *pago* como "un aspecto central para el desarrollo de los intercambios simbólicos." (2013, 225). En la referencia citada del libro de fábrica de

[1092] ABAS, AA, Leg. 50, Leg. 2, Visita de Corquemarca, f. 14.
[1093] AOO, LFQ, f. 3.
[1094] AOO, LFC1, f. 24.
[1095] AGI, Charcas 498, doc. 25, fs. 1-1v.

Quillacas, se ve con claridad un interés económico y no social de parte del cura, pidiendo conmutar los alimentos por plata. En Codpa, a principios del siglo siguiente, el cura exigía lo contrario, diciendo que "no quería plata sino efectos".[1096] El tipo de bienes que exigía (alimentos no perecibles como trigo y maíz, o bienes como semillas y ganado), muestran que le interesaban porque "fácilmente podían ser transados en los mercados." (Castro Flores 2013, 225). En 1772, el cura de Huachacalla exigía a los alféreces de las fiestas entabladas un *ricuchico* de seis gallinas y doce platos de frutas, mientras que a los alféreces de devoción la mitad de gallinas y de frutas. Tal vez en ello se atisba un convite de carácter semi forzado, pues las quejas no denuncian específicamente la práctica, sino que incluyen descriptivamente esta información para sustentar las quejas generales por los abusos del párroco. Las frutas, así como las cajetas de dulce de Curahuara de Carangas, remiten al sabor dulce como elemento característico de la sensorialidad en las fiestas religiosas (De Luca 2014, 110). Las quejas por los costosos *ricuchicos* exigidos por los curas son constantes, pese a que el arancel de La Plata lo estipulaba como voluntario (Argandoña 1771, 35).[1097] El arancel del Cuzco, emitido una década después, prohibía de forma tajante los *ricuchicos*, incluso aquellos ofrecidos de forma voluntaria y sin coacción (Moscoso 1782, 54). El obispo fue especialmente crítico de los *ricuchicos* dados por los alféreces y priostes en las fiestas, cuyos gastos podían alcanzar hasta doscientos o trescientos pesos, "para cuya contribución no es bastante el trabajo de un año de los miserables Indios, que por pasarle, siguiendo tenazmente la costumbre de sus antepasados, y adquiriendo este honor, no reparan en quedarse enteramente arruinados." (Ibid., 55).

Hay pocas evidencias documentales de la actividad de los alféreces en los altos de Arica, a diferencia de los valiosos detalles que se encuentran sobre la gestión de los mayordomos. La investigación etnográfica muestra que en la jerarquía de los cargos los alféreces responden a los mayordomos, quienes atienden el culto durante periodos más largos (Choque Mariño 2015, 34). A fines del siglo XVIII, los alferazgos eran designados por las autoridades del cabildo (Barriga 1948, 103; Inostroza 2019, 323). Además de cumplir con otros gastos, los alféreces brindaban allí la cera para el alumbrado de las fiestas,[1098] función cumplida por los mayordomos en las parroquias de Carangas. En la causa de los indígenas de Socoroma contra el cura coadjutor Pedro de Cáceres, analizada en el capítulo 4.2, denunciaban que los coaccionaba a tomar los alferazgos, botando el guión y amenazando con azotarlos con el propio estandarte, gritándoles cosas tales como "si no sirven a Dios se los ha de llevar el Diablo".[1099] Todos los testimonios en su contra corroboran con gran sentimiento la ofensiva acción del cura, asegurando que rápidamente alguien recogía el estandarte y asumía los cargos.[1100] El episodio muestra el alto valor simbólico del estandarte y la importancia de las devociones, frente a la presión económica que significaba asumir estas responsabilidades. El año mismo de la demanda, todos los cargos habían sido asumidos de forma voluntaria. El rol del estandarte también se observa en las denuncias contra el cura de los habitantes de Curahuara de Carangas: decían que si alguien asumía como alférez de devoción, pero faltaba para la fiesta por no haber podido recaudar el dinero, el cura ofrecía las misas de todos modos, obligando a cualquier muchacho a coger el guión, cobrándole los montos correspondientes.[1101]

Las "cofradías" de la zona de Arica conservaron un modelo más cercano al institucionalizado por los concilios y sínodos de Lima, aunque también se transformaron en el tiempo. En Carangas y otros

[1096] AAA. Arica - Codpa. *Cargos contra D. Andres Delgado*, 1806, f. 5v.

[1097] Ver más arriba nota al pie n° 18.

[1098] AAA. Arica – Codpa. *Cargos contra D. Andres Delgado*, 1806, fs. 1v y 5v.

[1099] AAA. Arica – Codpa. *Autos (…) de los indios de Socoroma contra el lic. Pedro Joaquin de Caseres*, 1748, fs. 16v, 18, 20, 21 y 25. El cura se defendía de la acusación diciendo que eran inventos pues nunca había forzado a asumir los cargos. Ver más detalles en el capítulo 11.

[1100] Uno de los testigos señala que dos indios habían cogido el guión de manos del cura antes de que éste lo botase. Luego, entre los propios indios nombraron a los otros alféreces restantes (Ibid., f. 18). El valor simbólico y emocional de los estandartes (pendones, guiones) sigue siendo expresado por las autoridades parroquiales (fabriqueros, mayordomos) de la zona en la actualidad. Lo describen como el elemento representativo de los santos patronos en las procesiones y especifican el cariño con que fueron donados para la iglesia. Curso *Imágenes y Cargos Tradicionales* de la Escuela Sarañani, Fundación Altiplano, 1/9/2021.

[1101] ABNB, SGI-256, f. 3. Se pagaban doce pesos por las fiestas de devoción, que eran de carácter voluntario.

lugares de Charcas, la jerarquía entre mayordomos y alféreces se había invertido para la segunda mitad del siglo XVIII. En Tapacarí, por ejemplo, los siete alferazgos principales eran asignados a "siete indios de los más principales y acomodados", cada uno de los cuales aportaba alrededor de cien pesos para las fiestas (Quispe Escobar 2017, 187). Quispe Escobar destaca el uso de palabras como "pundonor", "honor", "menos valer", para expresar en la época el privilegio social que otorgaba el ejercicio del cargo. La mayor o menor inversión económica hecha en las fiestas podía conllevar el aumento del prestigio o bien "una suerte de sanción moral-social." (Ibid., 189). El interesante manifiesto del corregidor de Yamparaes, Juan Antonio Acuña Silva, de 1767, especifica que quienes eran nombrados por los curas para los alferazgos no eran "de los Pobres porque siempre es uno de los más acomodados", probando que los gastos de veinte o treinta pesos que daban por las fiestas no los dejaba "con el gravamen que todos discurren".[1102] En los curatos de Carangas, de menores recursos que el de Tapacarí, los aportes registrados de los alféreces van desde los veinte a los sesenta pesos dependiendo del lugar, época y devoción. Si bien el caso de los alféreces de Curahuara de Carangas de 1782, junto con otros ejemplos, dan cuenta de que tenían los recursos para solventar las fiestas, la duplicación o triplicación del cargo implicaba una suma de limosnas que excedía esos montos con creces, afectando a las comunidades en su conjunto.

La jerarquía entre alféreces y mayordomos se evidencia con claridad en la documentación judicial. En la documentación propiamente parroquial, como los libros de fábrica, su contraste se establece en términos económicos. Los alféreces de Carangas financiaban las fiestas y aportaban grandes limosnas a la fábrica de las iglesias, mientras que los aportes de los mayordomos eran menores, materializándose en elementos del culto como la cera para las velas y el incienso, así como también en otras misas específicas a lo largo del ciclo anual. Esta diferencia económica hace que los mayordomos sean casi invisibilizados en los libros de fábrica. Por ejemplo, sus aportes para las misas con participación general del pueblo (Semana santa, Corpus Christi, Todos santos y Navidad) casi no aparecen en esos registros, pues eran cobrados directamente por los curas sin dejar remanentes de fábrica. Esta diferencia implica, posiblemente, que los alféreces hayan ejercido mayor influjo en la materialidad de las iglesias de Carangas, con decisiones relativas a las adquisiciones, devociones y renovaciones de los edificios. Las fuentes evidencian interés por el ejercicio voluntario del cargo, en pos de cierta posición social, mientras hay mayor tendencia a la coacción en el cargo de mayordomo.

Las diferencias estructurales entre los casos de los Altos de Arica y Carangas se translucen, pese a que las fuentes disponibles son de distintos tipos. En el primer caso, las actas de fundación establecen un origen corporativo a finales del siglo XVII desde el cual evaluar sus transformaciones a lo largo del siglo siguiente. Baso el análisis principalmente en las cuentas de las cofradías, con datos singulares acerca de los bienes de su pertenencia (particularmente de tierras) y de los nombres de quienes ejercieron las mayordomías. El cargo rotaba en ciclos de tres años, siendo todos los mayordomos electos en una misa anual, variando su fecha según las fiestas locales de cada pueblo. Detalles relativos a los festejos son más escasos en esas fuentes. Las más exiguas fuentes para analizar el tema en Carangas, ofrecen, en cambio, mayores informaciones sobre las fiestas. Éstas permiten reconstruir con historicidad el calendario festivo de los pueblos, dando cuenta de sus variaciones diacrónicas, y posibilitando un análisis sincrónico entre las distintas costumbres de las parroquias de una misma provincia. Se observa que los alferazgos tenían una rotación anual, en ocasiones vinculada a la estructura social de los ayllus, y éstos eran electos al final de cada festividad. La documentación judicial, en ambas zonas de estudio, constituye una fuente riquísima para conocer las tareas cotidianas de los cargos y de los abusos que cometieron con ellos muchos curas. El diálogo entre estas variadas fuentes y entre los dos territorios bajo escrutinio permitirá, en lo que sigue del capítulo, ofrecer nuevas perspectivas sobre el origen, desarrollo y transformaciones de las cofradías rurales hacia el sistema de cargos vigente en muchos lugares hasta el día de hoy.

[1102] AGI, CHARCAS 592, *Manifiesto…*, f. 1v. Señala que le consta, de todos modos, que en algunas doctrinas de otras provincias podían llegar a dar hasta cien pesos por las fiestas.

10.2. Las "cofradías" en las fuentes parroquiales

Cofradías de los Altos de Arica: institucionalidad y tierras

Las cofradías de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, en Belén (*Tocoroma*), y del Santísimo Sacramento, en Socoroma, fueron fundadas el 10 de diciembre de 1667 en la entonces cabecera del gran curato de Codpa y sus actas de fundación constituyen un material documental de gran valor.[1103] La parroquia era de reciente fundación, siendo probable que estas cofradías fueran las primeras en las viceparroquias. El cura Domingo de Zúñiga se asentó como primer cófrade en ambas hermandades, junto a un listado de ocho y siete miembros fundadores, respectivamente, inscritos en las actas. Ambos documentos se asemejan: era habitual seguir las pautas de otras cofradías, añadiendo matices por la devoción o costumbres locales, aunque también muchas cofradías carecieron de reglas escritas o las redactaron tiempo después de su fundación (Lavrin 1998, 50; Martínez de Sánchez 2002, 1058). Se desprenden aspectos interesantes de ambas ordenanzas:

1) Ambas cofradías presionaban económicamente al cura para que asistiera a la localidad.[1104]

2) Ambas enfatizaban que la chacra de la cofradía pertenecía a los cófrades y no al cura de turno.[1105]

3) En lo que concierne a este capítulo, el cargo de mayordomo era considerado un honor, al cual debían poder acceder todos los miembros de la cofradía.[1106]

Las diferencias entre ambos documentos remiten principalmente a aspectos devocionales. La cofradía de Belén se comprometía a celebrar la fiesta de la Concepción (8 de diciembre), con misa cantada, procesión y vísperas, a pagar misas cantadas por las otras ocho fiestas de la virgen y a pagar otras diez misas cantadas los días sábados, siempre cuando estuviese el párroco en la localidad. En el caso de Socoroma, la agrupación se definía por la devoción de Dios y su cuerpo sacramentado, con el fin de asegurar la celebración de sus rituales fundamentales: la fiesta de Corpus Christi, las renovaciones mensuales, y las misas de los jueves que se cantaban en su honor. Al igual que su homóloga beleñena, se comprometían a diez misas de los jueves, siempre que el cura estuviese presencialmente allí. También mantenían la lámpara encendida cuando la hostia sacramentada estuviese colocada y el párroco en la localidad. Las semejanzas, además de las arriba mencionadas, refieren a dinámicas habituales en las cofradías del virreinato, tales como el pago de una cuota de entrada por parte de los nuevos miembros, el proveimiento de la cera necesaria para la iglesia y el financiamiento de los entierros de los hermanos cofrades con misa cantada, vigilia y responso. La cuota inicial en ambos casos era de cuatro pesos, por lo que sus miembros formaban necesariamente parte de un sector social que la podía solventar. Se esperaba, también, que continuasen contribuyendo limosnas voluntarias cada año. Los mayordomos tenían permitido pedir limosnas en trigo, maíz o carneros, y debían sembrar las chacras pertenecientes a la agrupación, cosechar sus productos y rendir cuentas al finalizar su gestión. En el año de su fundación, los primeros mayordomos de las cofradías fueron García Guanca, de la Limpia Concepción, y Pedro Rimache, del Santísimo Sacramento, "porque es persona muy conveniente y con mucha voluntad".[1107] Aunque por ordenanza les correspondía cumplir con el cargo por un año, pocos años después ya se había adaptado el sistema de turnos de las mayordomías a una duración de tres años. Esta transformación puede haber respondido al ciclo agrícola de las chacras locales, según sugieren registros decimonónicos.[1108]

[1103] AAA. Arica – Codpa. *Cofradía de N. Sra. de la Limpia Concepción del Pueblo de Santiago de Tocoroma* (1667-1791), y AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma* (1681-1877), fs. 10-12.

[1104] "Si el dicho cura dijere que [las misas de los jueves] las quiere decir en otro pueblo, no nos obligamos a pagarlas, porque con efecto se han de decir en este y descubrir el santísimo porque queremos gozar de su real presencia y por estas pagaremos a cuatro pesos." AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario…*, f. 10.

[1105] "…sembrar una chacra para la cofradía en poder del mayordomo que fuere y no en poder del cura." AAA. Arica – Codpa. *Cofradía de N. Sra. de la Limpia Concepción*.

[1106] "…que ninguno pueda ser más de un año para que todos puedan gozar de ser mayordomos de Nuestra Señora y hacerle este pequeño servicio." AAA. Arica – Codpa. *Cofradía de N. Sra. de la Limpia Concepción*.

[1107] AAA, Arica – Belén. *Cuentas de inventario…*, f. 10v.

[1108] Por ejemplo, en 1826 se registró una "Razón de los mayordomos que están debiendo por las *chacaras* que el pueblo trabaja, como es costumbre antiquísima, en fainas para Nuestro Amo como primera cofradía, y todos los antecedentes

Ambas cofradías recibieron nuevas membrecías en los siguientes años, tanto de hombres como mujeres. El libro de la Limpia Concepción registra a nuevos miembros hasta 1716, luego continúa en blanco, con tan sólo un folio suelto adicional correspondiente a las cuentas de 1791 del mayordomo Jacinto Tarqui. En los primeros años de la cofradía del Santísimo Sacramento de Socoroma, cerca de treinta nuevos miembros se incorporaron a la hermandad y a principios del siglo siguiente se había sumado otra veintena más, con lo que se debe haber formado un caudal monetario que superaba los doscientos pesos. Hay registros de nuevas membrecías hasta 1722. Al parecer fue esta la época de mayor esplendor de las cofradías de los Altos de Arica, pues la documentación posterior muestra una paulatina decadencia de ambas agrupaciones.

De la cofradía de la Limpia Concepción se conserva, además de su acta de fundación, un expediente con las revisitas de sus cuentas desde 1718 hasta 1790.[1109] Algunas visitas, efectuadas de forma irregular cada ciertos años, sólo registraron la aprobación de las cuentas, mientras que otras detallaron las cantidades de chuño obtenido de la chacra, con sus equivalencias monetarias, y los gastos, tales como el pago por renovaciones o la adquisición de muebles u ornamentos para el templo. En la visita del 25 de mayo de 1745, el visitador comenta que la cofradía "se halla en bastante decadencia" y "procurará alentar a los mayordomos para que no decaiga y tengan así el premio de la soberana Reina, y lo que produjere se convertirá en lo más preciso de su culto".[1110] La última cuenta antes de la división de los curatos es de 1753 y expresa las escasas visitas del cura coadjutor Pedro Cáceres, reflejando en ello su desinterés por los anexos al norte del curato.[1111] Dicha visita da cuenta también de un conflicto entre autoridades por la denunciada negligencia de un mayordomo, quien no había rendido cuenta de ochenta ovejas y veinte carneros que llevaban pastando en Guallatire en los últimos cuatro años.[1112] Tras veinticinco años sin registros,[1113] el cura Mariano Pacheco volvía a tomarle cuentas a la cofradía, investigando en primer lugar lo que había sucedido con el ganado. Un periodo de estabilidad se observa en las cuentas anuales de Pacheco hasta el fin del expediente, en 1790, control que realizaba siempre a finales de junio, pese a que la fiesta de la Inmaculada Concepción es el 8 de diciembre. Si bien esta fecha puede haber sido fijada al azar por el momento en que Pacheco retomó las visitas de la cofradía, coincide con el término de la cosecha y con la comercialización inicial de sus productos. Es factible suponer que esta fecha haya sido un momento idóneo para el cambio de turno de los mayordomos, así como también puede haber marcado el cierre del año ritual, después de la fiesta del Corpus Christi.[1114]

En cuanto a la cofradía del Santísimo Sacramento, desaparecen sus registros después de los listados de nuevas membrecías hasta la llegada de Pacheco al nuevo curato. Observando que no había corporación que costease las misas de los jueves y que las escasas tres renovaciones anuales las financiaba el mayordomo *de voto* Bartolomé Umiri con el producto de una "corta chacra",[1115] el cura intentó reactivar la cofradía, basándose en las ordenanzas aquí descritas. Brindó a los feligreses una plática acerca del santísimo sacramento, con el efecto de que "muchos voluntariamente ofrecieron numerarse por primeros hermanos de ella obligándose a dar la limosna de un real en cada mes". En esta refundación del 10 de julio de 1779, se asentaron treinta primeros cofrades, con el cura a la cabecera. Doce más se sumaron al año siguiente. Pacheco fijó para sí mismo una limosna anual de tres pesos, una de doce reales anuales para cada miembro fundador (es decir, un peso y medio) y una de seis reales anuales por cada nuevo miembro (poco menos de un peso), estableciendo con esta cuota una diferencia social entre los miembros fundadores y los de años siguientes. Entre los primeros se encontraban varios

mayordomos de estas *chacaras*, es costumbre paguen 66 pesos al fin de los tres años que recogen sus sembrados de las dichas chacaras de N. Amo". AAA, Arica – Belén. *Cuentas de inventario…*, f. 41.

[1109] AAA, Arica – Arica (1630-1895). *Revisitas de la Vicaría de Arica* (1718-1790). Agradezco a Joselin Leal la generosa facilitación de sus apuntes de este documento que no tuve oportunidad de consultar personalmente.

[1110] AAA. Arica – Arica (1630-1895). *Revisitas de la Vicaría de Arica* (1718-1790, f 6.

[1111] Ver el caso en el capítulo 4.2 y en Hidalgo y Mardones 2022.

[1112] AAA. Arica – Arica (1630-1895). *Revisitas de la Vicaría de Arica* (1718-1790), fs. 6-7.

[1113] Leal Landeros analiza con mayor detalle los periodos de decadencia y estabilidad de las cofradías del curato de Belén (2019, 89-95).

[1114] Ver al respecto el capítulo 11. Actualmente, en Belén, los nuevos mayordomos son escogidos anualmente en la misa de san Santiago, el 25 de julio.

[1115] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 16.

indios principales de Socoroma, como el segunda de gobernador Esteban Gutiérrez y el alcalde mayor Francisco Flores, sin ninguna mujer. Al año siguiente, la mitad de los nuevos miembros fueron mujeres. Pocos años después, Pacheco reconocía que las cofradías no tenían réditos suficientes, por lo que declaró que no iba a tomarles más las cuentas, suspendió las limosnas estipuladas y dejó a cada mayordomo "a la voluntad, arbitrio y devoción el que concurran si quieren con alguna limosna para las alhajas y utensilios que sean necesarios y falten en esta iglesia."[1116] Los ingresos de la cofradía se redujeron, así, a la que "la ayuda de las dichas eras puedan sufragar los devotos mayordomos y la devoción del párroco, para que no decaiga enteramente el culto del señor sacramentado."[1117]

Otras tres cofradías cuentan con registros significativos para el periodo. En Socoroma, la de su patrona Nuestra Señora del Rosario, cuyas cuentas permiten rastrear la gestión de sus mayordomos desde 1681 hasta 1729, y luego desde la llegada de Pacheco al curato en 1778 hasta entrado el siglo XIX.[1118] En San Ildefonso de Putre, los registros de cuentas de sus dos *mayordomías* (que es el término usado en la fuente), Nuestro Amo[1119] y la *Asumpta*,[1120] con informaciones que abarcan desde 1703 hasta 1793.[1121] Todos estos constituyen registros fragmentarios en lo que concierne a la primera mitad del siglo XVIII, con mayor sistematicidad desde que Pacheco asumió la nueva parroquia. Estas tres cofradías muestran un funcionamiento semejante al de las arriba descritas: mayordomías por periodos de tres años; trabajo de las chacras de la iglesia; producción y venta del chuño; y el pago con sus réditos de un cierto número de misas, del guano con su flete y, de haber excedentes, la adquisición de algún objeto para el culto. En la documentación de Putre destaca la construcción de una nueva iglesia en 1782, cuyas puertas fueron costeadas gracias a la producción de ambas cofradías. Por su parte, la documentación de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, de Socoroma, contiene valiosa información de principios del siglo XVIII: el registro de las elecciones de los seis mayordomos que ejercieron entre 1705 y 1729. Aquellos fueron elegidos por voto de "todos los hermanos cófrades", tras lo cual aceptaban el cargo y recibían "todos los bienes y alhajas de esta santa cofradía, con más una arroba de cera en cabos, un peso de incienso y doce costales de semilla de papas,"[1122] con ciertas variaciones. Las entradas iban firmadas por el cacique Joseph Cañipa y el cura Francisco de Evia, evidenciando el control civil y eclesiástico de las reuniones. Es de suponer que las otras cofradías del curato hayan procedido de forma similar para la rotación de sus mayordomos. La información que brindan estas fuentes es sumamente significativa, pese a su fragmentariedad, y es un desafío pendiente su procesamiento y sistematización.[1123]

Si bien contamos con dos actas de fundación de cofradías y otros pocos registros fragmentarios, las mayordomías existentes en los Altos de Arica ya eran para el siglo XVIII varias más. Una anotación de 1694 en el reverso de portada del libro de cuentas de Socoroma, sugiere que había cuatro organizaciones de este tipo operando con posesión de tierras y otras tres mayordomías con responsabilidades rituales (Tabla 10.1). La anotación, firmada por el cura Domingo de Zúñiga, indica: "Es obligación de los mayordomos pasar las misas cantadas de los santos que sirven."[1124]

[1116] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 17v.
[1117] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 16v.
[1118] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*.
[1119] Equivalente a la de Santísimo Sacramento.
[1120] Virgen de la Asunción, celebrada el 15 de agosto.
[1121] AAA. Arica – Belén. *Cuentas-inventarios. Anexo Ildefonso de Putre*.
[1122] Lázaro Ramos Guanca (1705-1707), Andrés Callamollo (1708-1710), Pedro Condori (1711-1713), Pedro Limache (1714-1716), Juan Limache (1717-1719), Joseph Limache (1720-1722), Marcos Limache (1723-1725) y Diego Limache (1726-29). AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*.
[1123] La minuciosa investigación de Xochitl Inostroza sobre la población de Belén no profundiza en el fenómeno de las cofradías (2019), mientras que el acercamiento que ofrece junto a Jorge Hidalgo al tema de las cofradías es aún incipiente (2021). Algunas investigaciones dedicadas al tema no consideran la totalidad de los datos disponibles en el Archivo Arzobispal de Arequipa (Díaz, Martínez y Ponce 2013; Choque Mariño 2015). Dos acercamientos indispensables son las tesis de Joselin Leal Landeros (2019) y de Magdalena Pereira (2019).
[1124] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, verso de la portada del libro.

Tabla 10.1. Mayordomos, renovaciones y chacras en Socoroma, 1694.

Devoción (mayordomos)	Renovaciones obligadas	Productos de las chacras (cada 3 años)
Nuestro Amo (Santísimo Sacramento)	4	66 pesos
N. S. del Rosario (patrona)	3	60 pesos
Santa Lucía	3	60 pesos
N. S. del Carmen	3	50 pesos
Crucificado	2	-
San José	2 + misa de aniversario	-
N. S. de la Candelaria	2 + fiesta solemne y de voto	-

Fuente: AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*.

Dentro de los aspectos interesantes de esta escueta anotación está la asignación de tierras a las cuatro devociones principales, deduciéndose del cálculo de sus réditos, una diferencia en sus tamaños y por ende, una relación jerarquizada. Para entonces los turnos de las mayordomías ya eran de tres años, pese a que las actas de fundación habían establecido turnos anuales. Las dos actas de fundación conservadas muestran que las chacras eran la base económica de las cofradías, enfatizando que los bienes de la iglesia y sus cofradías eran de las comunidades y no del doctrinero de turno.[1125] Asimismo, que el cultivo de esas tierras era responsabilidad de los mayordomos de turno. En los siguientes párrafos, profundizo en este tema siguiendo la propuesta de Leal Landeros de que las cofradías fueron entidades estratégicas de los pobladores para la protección de las tierras comunitarias y otros bienes de tenencia colectiva. Éstas operaron, sostiene Leal Landeros, "como una institución económica y comunitaria para resguardar semillas, animales, chacras y tierras para el uso del común." (2019, 88). Es posible que la práctica local de ejercer las mayordomías en trienios haya tenido como motivación el correcto cuidado de las chacras, respetando sus ciclos agrícolas, y la acumulación de cierto capital con el que poder ofrecer una donación decente al templo al terminar el periodo en el cargo. Los registros de los traspasos del cargo en algunos pueblos pueden brindar luces para apoyar esta idea. En el pueblo de Putre, el 20 de agosto de 1812, el cura describió las deudas de los mayordomos: "hallé que en el tiempo de turno de tres años que acostumbran servir las cofradías, no habían descargado su conciencia, contribuyendo los cincuenta pesos que por estilo y costumbre deben dar al fin de los tres años, dando y costeando alguna alhaja que equivalga o exceda a los dichos cincuentas pesos", detallando que el dinero era producto de "dichas cofradías y de sus respectivas chacras."[1126] En la localidad de Guallatire, el 20 de septiembre de 1812, el cura ya no menciona las chacras, pues los recursos del altiplano no son agrícolas, pero da cuenta de que la costumbre de los tres años del cargo era general a la parroquia y enfatiza la función que cumplían en los cuidados de los objetos.[1127] Según sugerí en el capítulo 8.1, las observaciones de Leal Landeros acerca de los recursos parroquiales como bienes comunitarios pueda proyectarse efectivamente a los objetos de valor material que almacenaban los templos.

Aunque la información relativa a la primera mitad del siglo XVIII es fragmentaria, permite algunas observaciones. Por un lado, si bien los réditos de las mayordomías no siempre alcanzaban para financiar las misas a las que se comprometían por ordenanza, se solían invertir en los enseres básicos

[1125] Hay casos puntuales en los que se especifica lo contrario, como la chacra de las Almas Benditas del Purgatorio en Codpa, a la que aludiré más adelante.

[1126] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios*…, f. 55v (Pereira 2019, 846).

[1127] "Siendo en esta doctrina el estilo y costumbre anticuada e inmemorial que los mismos vecinos de cada pueblo que por elección son señalados para mayordomos cada trienio, estos mismos son los que ayudan la iglesia en los tres años, y al cargo y riesgo de este corren y están todos los ornamentos y demás alhajas en que ponen todo el esmero y aseo posible en cuidar, limpiar y poner luces en los días señalados para el concurso de doctrina y tiempo de visita." AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios*…, f. 27v (Pereira 2019, 754).

de forma sistemática. Los mayordomos de la Virgen del Rosario, por ejemplo, solían costear una misa cantada a cuatro pesos, dos libras y media de cera por seis pesos y dos reales, dos reales en incienso, seis cargas de guano para las chacras por cuatro pesos y medio, y seis pesos por el flete del guano; sumando veintiún pesos en total. A esto podían añadir la compra de un ornamento u otra pieza litúrgica con la que cerraban su gestión.[1128] Es particularmente constante el pago de una misa cantada, del guano y de su flete, incluso en años de heladas. Esto muestra la preeminencia de las chacras dentro del sistema microeconómico de la iglesia, puesto que el ciclo agrícola debía ser continuado bajo toda circunstancia, incluso en desmedro de otras responsabilidades religiosas a las que los cófrades estaban comprometidos.[1129] A la luz de esta perspectiva, resulta comprensible que para el año 1781, bajo la influencia de la rebelión de Tupac Amaru II en la zona, no se invirtiese en ornamentos para la iglesia pero sí se continuase con las responsabilidades agrícolas del cargo.[1130]

Algunas cofradías contaban también con ganadería. En 1753, el mayordomo de la Limpia Concepción de Belén, Andrés Marca, declaraba haber recibido de su antecesor "ochenta ovejas de vientre y veinte carneros padres", las cuales apacentaban en los pastos de Guallatire.[1131] Veinticinco años después, sin embargo, el cura Mariano Pacheco mandó a preguntar a los "feligreses ancianos" sobre las ovejas, enterándose que hacía mucho tiempo se había vendido el patrimonio ganadero de la cofradía y que sólo contaban con una chacra.[1132] En Socoroma, le informaron al cura que la cofradía del Rosario tenía una tropa de cabras "desde tiempo inmemorial (…) que al presente se compone de 78 cabezas."[1133] Unos años después, Pacheco mandó a hacer unas andas para la virgen con el dinero de la venta de doce de estas cabras.[1134] Y cuando se reconstruyó la iglesia de San Francisco en el pueblo, el proyecto contó con importante ayuda financiera de las cofradías: los mayordomos entregaron 198 pesos para la construcción, además de 81 pesos obtenidos de la renta de cabras de dicha cofradía.[1135] Se evidencia el acceso a recursos que podían tener estas instituciones y el manejo de los distintos pisos ecológicos en la microeconomía parroquial.

Un documento de 1787 detalla la cantidad de tierra asignada por mayordomo en los cuatro pueblos de la sierra de Belén (Tabla 10.2), especificando que en ellas sembraban papas y que pagaban el diezmo correspondiente a su producción.[1136] En la suma de los *topos* de estas chacras, se observa un privilegio mayor de las cofradías de Belén y de Putre, localidad que figura con tres mayordomos en el cargo. En Socoroma, se registra sólo un mayordomo con tierras, pero unas décadas después el endeudamiento de quienes ejercieron el cargo en los albores de la república muestra que todavía existían las cuatro devociones estipuladas en las anotación de 1694, todas con el mismo acceso a chacras

[1128] A modo de ejemplo, expongo en detalle la gestión de Jacinto Tarque mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, de Belén, de acuerdo a la rendición de cuentas que hizo en 1791. El primer año cosechó cuatro quintales de chuño a cuatro pesos por quintal; el segundo, cinco quintales de chuño y nueve fanegas de trigo vendidas a cuatro pesos la fanega; el tercer y último año cosechó tan solo tres quintales "por haberse perdido enteramente la mayor parte de la chacra". En total las chacras produjeron 84 pesos para la cofradía. Con ellos, Tarque pagó tres misas cantadas por año, sumando un total de treinta y seis pesos; quince fanegas de guano para el cultivo de las chacras, por el monto de quince pesos; y seis libras de incienso, por tres pesos. Pagó, además, tres pesos y cuatro reales por dos veces que mandó a lavar la ropa de la iglesia (costo por "jabón y manos"). La suma de los gastos fue de 57 pesos y 4 reales, dejando un remanente de 26 pesos con 4 reales para la cofradía, "para que con ellos se haga alguna cosa para la iglesia." AAA. Arica – Codpa. *Cofradía de N. Sra. de la Limpia Concepción del Pueblo de Santiago de Tocoroma* (1667-1791).

[1129] El pago de una sola misa cantada para la patrona (sin procesión, ni vísperas, ni otras celebraciones durante el año) da cuenta de la reducción al mínimo de las responsabilidades religiosas de las cofradías.

[1130] Pacheco registra: "Aumentos en estos años [1780-1781] no ha habido en este pueblo ningunos." (AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 12). Sin embargo, se renueva el mayordomo de Nuestra Señora de la Concepción a mediados de 1780 recibiendo del antecedente nueve costales de papas de semillas. El nuevo mayordomo, Ramos Larva, rinde cuentas en 1782 registrando el pago de las misas de esos años, la cera y el guano para las chacras, pero ningún ornamento eclesiástico ni gastos en el lavado de la ropa de la iglesia, con el que solían cumplir dichos mayordomos (AAA. Arica – Arica. *Revisitas de la Vicaría de Arica*, 1718-1790).

[1131] AAA. Arica – Arica. *Revisitas de la Vicaría de Arica*, 1718-1790.

[1132] Ibídem. Ver también Leal Landeros 2019, 91.

[1133] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*.

[1134] Obtuvieron 25 pesos y 2 reales de la venta. AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1790.

[1135] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de la reedificación de la iglesia…*, 7 de septiembre de 1797.

[1136] AAA. Arica – Belén. *Demarcación de la doctrina de Belén…*, 1787.

de entonces. En el traspaso del cargo de mayordomo de 1836, se registraron seis cofradías en Socoroma: "Nuestro Amo y Señor Sacramentado, Nuestra Señora del Rosario, el patriarca San Francisco de Asís, Santa Lucía, Señor San José, y el Señor Crucificado."[1137]

Tabla 10.2. Tierras asignadas a mayordomos de la parroquia de Belén, 1787.

Pueblo	Mayordomo	Tierras para la siembra de papas
Belén	Fernando Larva[1138]	Tres topos
Belén	Jacinto Tarqui	Tres topos
Pachama	Bicente Arubiri	Un topo y medio
Pachama	Clemente Linco	Un topo
Socoroma	Fernando Tapia	Tres topos
Putre	Juan Yugra	Dos topos
Putre	Domingo Yugra	Dos topos
Putre	Pascual Cutipa	Dos topos

Fuente: AAA. Arica – Belén, *Demarcación de la doctrina de Belén y sus anejos*, 10 de julio de 1787, fs. 5v.-8.

Los sucesos bélicos de las independencias afectaron la zona a principios del siglo XIX: tanto los soldados de ambos ejércitos, como los montoneros independientes pasaban arruinando las parroquias con el expolio de sus bienes y alimentos. Así lo reconocía el cura, justificando la falta de adquisiciones de fábrica,[1139] pero también parece una explicación sensata para el endeudamiento de los mayordomos de Socoroma. Quienes ejercían entonces el cargo de las cuatro devociones principales acumularon deudas entre 1813 y 1826 por las chacras trabajadas por el "común del pueblo" según "costumbre antiquísima". Varios de ellos se pusieron al día con sus deudas poco después, o manifestaron al menos su interés en pagar pronto lo debido. Bajo el título de *Razón de los mayordomos que están debiendo por las chacras que el pueblo trabajó*, de 1826, se nombra primero a los mayordomos de la cofradía de Nuestro Amo (Santísimo Sacramento), señalada como primera cofradía, quienes cultivaron las chacras durante su gestión, pero no pagaron los 66 pesos correspondientes a la fábrica. De uno de ellos, Juan Manlla, el documento dice "que disfrutó y vendió de las chacras, que en tres años trabajó esta comunidad en el tiempo que por empeños fue mayordomo, y con inicuas intenciones ha querido persuadir a los demás por no pagar él."[1140] Le siguen las deudas de los mayordomos de la patrona Nuestra Señora del Rosario, y de las capillas de Nuestra Señora del Carmen y de Santa Lucía, todos los cuales adeudaban los mismos montos estipulados por el cura Zúñiga más de un siglo antes.[1141] El nuevo fabriquero, Mariano Gutiérrez, asumió el cargo con el compromiso de cobrar a los deudores y rendir las cuentas de la fábrica al cura en sus debidos tiempos, mostrando su rol en el control de la producción de las cofradías. La situación descrita sugiere un intento colectivo de secularizar las tierras de las cofradías, desligando su producción de la iglesia pero conservando la práctica de cultivarlas de forma comunitaria. Conservando su sentido religioso, las celebraciones actuales del *Pachallampe* en la zona, entre octubre y noviembre de cada año, se sustentan en el trabajo ritual y colaborativo de sembrar la papa (fig. 10.1). En mayo, para la fiesta de la Cruz, las comunidades repiten el trabajo comunitario para su cosecha.

Una visita eclesiástica de 1739, indica la existencia de seis cofradías en los Altos de Arica, dos en Codpa, dos en Belén y dos en Socoroma, aunque para entonces eran varias más las devociones operando de forma estructurada, con cargos, tierras, fiestas y visitas de cuentas. Esa cifra refleja más bien el carácter formulario de las visitas de las diócesis, que contemplaban la visita fija de dos cofradías

[1137] AHL, ARI -1, Leg. 416, *Inventarios…*, f. 47 (Pereira 2019, 841). Actualmente las cofradías son: san Francisco, el Crucificado, Rosario, Carmen, Santa Lucia y Copacabana (Virgen de la Candelaria) (Choque Mariño 2015, 41).

[1138] Fernando Larva era principal del ayllu Mancasaya, mientras que Jacinto Tarque lo era de Aransaya (Inostroza 2016, 18).

[1139] Pacheco describe "las tribulaciones de soldados y ruinas de todos los de esta Doctrina ya por parte de los Godos, ya de parte de la Patria y montoneros." (AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f.38v).

[1140] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 40v.

[1141] Las restantes tres devociones, del Crucificado, San José y Nuestra Señora de la Candelaria aparece con menos frecuencia en las fuentes pero se encuentran vigentes como mayordomías a mediados del siglo XIX.

por localidad. En Codpa, cabecera del gran curato homónimo, funcionaban, sin duda, varias cofradías más para entonces. El informe de Álvarez y Jiménez, en 1793, ofrece información detallada sobre las tierras parroquiales y sobre las dos cofradías principales que pueden haber sido las visitadas en 1739: las de Nuestro Amo y de Nuestra Señora de la Purificación (Tabla 10.3). Éstas contaban con siete topos de alfalfares y un molino, los que les permitían costear los enseres básicos de la liturgia (cera, incienso y aceite), y una cantidad importante de misas y renovaciones anuales. Otro mayordomo manejaba unas chacras a nombre del santo patrono y el mayordomo ecónomo administraba el alfalfar correspondiente a la fábrica, mientras un último terreno era posesión del párroco en ejercicio para la manutención de sus mulas. De la información ofrecida por la visita,[1142] se deduce que estos bienes alcanzaban para cumplir con las responsabilidades eclesiásticas a las que se comprometían las cofradías, dejando remanentes, aunque escasos, para el apoyo de los miembros cófrades en momentos de necesidad (como por ejemplo, para costear sus sepelios).

Tabla 10.3. Tierras de la Iglesia de San Martín de Codpa, 1793.

Poseedor	**Tierras/ Bienes**	**Producción anual**	**Costos**	**Contribución al cura**
Fábrica de la iglesia	Un alfalfar (menos de dos topos).	48-50 pesos	Sin especificar. Corresponde a la inversión material en la iglesia.	Sin especificar. No debiese recibir nada.
Cofradía Nuestro Amo y Señor Sacramentado	Un molino de harina que funciona cuatro meses al año. Dos alfalfares (cuatro topos).	60 pesos por el molino 90 pesos por los alfalfares	Cera e incienso para misas de los jueves. Aceite para la lámpara. 10 misas de los jueves (a 4 pesos la misa). 6 renovaciones anuales (a 6 pesos cada una).	76 pesos por las misas y renovaciones. Las restantes debe poner el cura por devoción.
Cofradía Nuestra Señora de la Purificación	Dos alfalfares (tres topos).	100 pesos	18 misas cantadas de los sábados (a 4 pesos la misa).	72 pesos por misas. Las restantes debe cantar el cura por devoción.
Patrono San Martín	"Un pedacillo de tierra de poco más de un topo", a cargo de un devoto con calidad de mayordomo.	30 pesos	12 misas cantadas en el día 11 de cada mes.	Sin especificar, pero correspondían 48 pesos por misas.
El párroco con el título de las Almas Benditas del Purgatorio	Un alfalfar de menos de un topo.	Sin especificar	Mantención de las mulas para la administración de sacramentos. Misa vigilada por las almas todos los lunes. Misa día de finados.	Son tierras de su posesión.

Con base en la visita del Intendente de Arequipa, Antonio Álvarez y Jiménez, en 1793 (Barriga 1948, 100- 101).

De hallarse documentación anterior sobre Codpa, se podría entrar a evaluar una primera desarticulación de sus cofradías en el siglo XVIII, con acceso a chacras disminuidas; y luego un periodo de transformación y adaptación republicano en el que cuatro mayordomos tenían acceso a las tierras parroquiales en el ejercicio de sus turnos. Así lo constata un documento de 1870, que reglamentaba en detalle las funciones del fabriquero y de las cuatro mayordomías de Codpa. Con el fin de dejar registro de estas funciones para párrocos subsiguientes, el cura de entonces indicó que eran así las costumbres desde la creación de la doctrina (Tapia y Pereira 2019, 48-50).[1143] Los cuatro mayordomos tenían la

[1142] Recabada, según la propia fuente, de una descripción entregada a la Intendencia de Arequipa por el cura interino José Cirilo Jiménez el año de 1786 (Barriga 1948, 100). Este dato explica que la visita no incluya información semejante con respecto a la parroquia de Belén.

[1143] Las autoras transcriben este documento del "Libro de inventario y circulares de Codpa" (1870-1907), fs. 1-3, del Archivo del Obispado de Arica (Tapia y Pereira 2019, 48-50).

responsabilidad de cuidar y mantener la limpieza de una parte específica del templo: el tabernáculo, el mayordomo del Santísimo Sacramento; el camarín de la Virgen, el de la Virgen del Rosario; los nichos de San Martín el Antiguo y San Martín el Nuevo, el mayordomo de San Martín; y el altar del Crucificado, el mayordomo de las Ánimas. Asimismo, debían mantener la cera suficiente para las respectivas devociones, celebrar con toda solemnidad las tocantes fiestas, y pagar la contribución atribuida a cada uno de los terrenos que tenían asignados.

Por sobre estos cuatro mayordomos, figuraba el **fabriquero**, cargo que surgió con fuerza en los Altos de Arica a finales del periodo colonial. El reglamento lo señala como responsable de la obtención y repartición de los Santos Óleos, la compra del vino, el lavado de la ropa de la iglesia, la limpieza de la plata labrada, el costo de velas para las misas en los días comunes y los bautizos y de carbón y fósforos para todo el año, el cuidado de la limpieza del templo, el pago de la contribución correspondiente a los terrenos de la fábrica[1144] y "atender las faltas que hubiere en las puertas, paredes y techo del templo." (Tapia y Pereira 2019, 49). El cargo de fabriquero vino a cumplir el rol de custodiar el templo y sus bienes, además de ejercer su administración económica. Fue un puesto promovido por una Real Cédula de 1797, que reglamentaba las fábricas de las parroquias en línea con las reformas borbónicas, esto es, con una administración centralizada y de carácter secular (González Valencia 2009, 147). En fuentes anteriores a esa fecha, se encuentra un antecedente del cargo en las funciones de los mayordomos de fábrica, mayordomos mayores o ecónomos. La centralización de los cuidados del templo y la alta responsabilidad económica del cargo, hizo de quienes lo ostentaron autoridades preeminentes en sus comunidades, quienes, al igual que los cantores, permanecían en el cargo de forma indefinida en la medida que contaban con la confianza del párroco de turno y de la comunidad.[1145] Un primer fabriquero y mayordomo hallado en los registros de Socoroma, Basilio Gutiérrez Carrasco, permaneció en el cargo desde el 30 de septiembre de 1797 en que fue nombrado por el obispo, hasta su muerte en 1826. Su nombramiento había sido propuesto por el cura Mariano Pacheco siguiendo la recomendación real: "se le nombra para recibir las rentas de la vice parroquia y las limosnas voluntarias y lleve cuenta y razón de las entradas y gastos para darla cuando se le pida, y cuide del aseo y limpieza de ella y sus utensilios."[1146]

Ya desde antes de su nombramiento, las cuentas parroquiales de Socoroma registran constantemente los aportes de Basilio Gutiérrez a la fábrica material del templo: en 1784, como "devoto de Nuestra Señora", mandó confeccionar un arco de plata con espejos; en 1789, con el cargo de mayordomo de Nuestro Amo, compró un plumero para sacudir el altar; en 1794, como "mayordomo que fue en la cofradía de Nuestro Amo", mandó hacer un palio de tapiz blanco con flores.[1147] El año de su designación como fabriquero, dejó un valioso registro pormenorizado de la reedificación de la iglesia, fuente que atiendo en detalle en el capítulo 6.2. Su acceso a tierras parroquiales y a los fondos de fábrica, le permitieron continuar aportando al templo en los siguientes años: financió un retablito de cedro tallado en 1798, unas ventanas en 1801,[1148] el coro de la iglesia en 1806, entre otros. Su cargo no estuvo, sin embargo, exento de polémicas. En 1799, el cura Mariano Pacheco registró la venta de la antigua custodia de Socoroma al anexo de Sora, señalando haberle pasado a Gutiérrez los 52 pesos y medio obtenidos. Una nota escrita con otra letra indica que el fabriquero declaró frente a testigos no haber recibido ese dinero. Tras su muerte, en 1826, se denunció su descuido en cobrar de los mayordomos los réditos de las chacras, señalando que no quiso dar cuentas al cura de los ingresos y egresos de la fábrica.[1149] Como señalé, las deudas acumuladas por los mayordomos entre 1813 y 1826 pueden haberse debido a los acontecimientos bélicos que afectaron la zona, por lo que el no cobro de esas deudas podría reflejar la afinidad del fabriquero con su comunidad y circunstancias. El compromiso de su sucesor, Mariano Gutiérrez, de cobrar las deudas y rendirle cuentas al cura, puede haber

[1144] Ver tabla 10.3.
[1145] En Socoroma, el cargo de fabriquero es actualmente vitalicio y se accede a él sólo una vez cumplida distintas mayordomías (Choque Mariño 2015, 34).
[1146] AAA. Arica – Belén. *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 40.
[1147] Ibid., fs. 22v-31.
[1148] "Se abrieron en los lados del presbiterio dos ventanas grandes para consultar la claridad en el altar mayor" (Ibid., f. 34v).
[1149] Ibid., f. 42v.

respondido a una estrategia retórica para la obtención del cargo, ya que fue electo por el cabildo municipal.[1150] En el contexto de la desarticulación de las cofradías como agrupaciones con membrecía estable, la figura del fabriquero representa a la comunidad parroquial, por sobre posibles divisiones identitarias de las mayordomías.

En las parroquias de Carangas, para insertar aquí un paréntesis comparativo, la función de fabriquero aparece con claridad recién en el siglo XIX. Antes de eso, es el cura quien se asignaba sus atribuciones con título de "mayordomo mayor" o "administrador ecónomo".[1151] Una vez que el cargo se posiciona en esos curatos, tendió a ser asignado a los pocos vecinos españoles que habitaban los pueblos, como el ciudadano José Miguel Funes en Andamarca en 1842, "español natural y vecino de este pueblo, soltero, comerciante de 34 años de edad",[1152] o el vecino don Domingo Zubieta en Corque, organista de la iglesia, que recibió título de ecónomo el 20 de febrero de 1837 y firmó desde entonces las entradas de cargos y descargos de los curas.[1153] Pocos años después, en 1844, los caciques "enteradores"[1154] Tomás Vargas y Asencio Choque acusaban al cura Damián Rojas de negligencia y descuido con el estado material de la iglesia de Corque, exigiendo la facultad de nombrar a su propio ecónomo.[1155] El párroco indignado decía que se arrogaron la atribución de proponer una terna, lo que resultaba "injurioso para él por el desprecio con que se le mira."[1156] Sobre los sujetos propuestos, el cura indicaba que el primero, Justo Calle, era "una persona racional y de probidad. Los otros dos son rústicos e ignorantes que no saben leer ni escribir, y por lo mismo sin aptitudes para semejante cargo." En su propia propuesta, el párroco nombraba en primer lugar al mismo Justo Calle, y de los otros dos decía que "aunque indígenas, son racionales y saben leer y escribir." Tras cuatro años de solicitudes y querellas, los caciques consiguieron su cometido y Justo Calle fue designado ecónomo parroquial. Tres décadas antes, los indios principales de Huachacalla habían solicitado el nombramiento de un fabriquero a su gusto, en el contexto de la querella contra el cura Andrés de Toro. Señalaban la necesidad de supervisar "la suma de miles de pesos que oblamos anualmente (…) sin que el cura tenga intervención"[1157] y pedían se nombrase con título de fabriquero a Don Andrés Felipe, "indio principal de honor y conducta." En la documentación de Curahuara de Carangas, por último, la primera referencia documental hallada sobre el cargo de fabriquero es recién de finales del siglo XIX, cuando el cura Ladislao Espinosa, preocupado por la ausencia del libro de fábrica, propone una terna para su nombramiento.[1158]

Retomando el análisis de los Altos de Arica: frente a la jerarquía de los cargos que posicionaba al fabriquero en primer lugar y los mayordomos en segundo, llama la atención la escasa presencia de los alféreces en la documentación parroquial. En las más detalladas informaciones de Socoroma, no queda claro cuáles de sus "cofradías" contaban también con alferazgos. La demanda de sus habitantes contra el coadjutor Cáceres da a entender que a mediados del siglo XVIII eran seis las fiestas para las que se exigía alferazgo,[1159] pero el expediente sólo hace referencia específica a dos de ellas: la del Corpus (sin duda, a cargo de la cofradía del Santísimo Sacramento) y la de san Francisco, santo patrono del pueblo junto a la Virgen del Rosario. Pese a su función patronal, no hay registros de mayordomías dedicadas a su devoción, como tampoco de tierras destinadas a su culto.

En la visita de 1793, el intendente Álvarez y Jiménez se explaya:

[1150] Tras la muerte de Basilio Gutiérrez, su hijo Jorge (o José, ya que se le registró con ambos nombres) quedó con el cargo de fabriquero, pero falleció después de un año. Los registros no aclaran si Mariano era pariente de los anteriores, pero llevaba el mismo apellido. AAA, Arica-Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, f. 42.

[1151] En los libros de fábrica de Andamarca y Corquemarca (AOO).

[1152] AOO, LFA, f. 72v.

[1153] AOO, LFC2, f. 26v.

[1154] Cobradores de tributo.

[1155] ABAS, AA, 26 Fábricas, Leg. 6, Corquemarca, 1844.

[1156] ABAS, AA, 26 Fábricas, Leg. 6, Corquemarca, 18 de junio, 1845. Las siguientes citas son de la misma fuente.

[1157] ABAS, AA, 37 Parroquias, Leg. 55, Huachacalla, *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*, f. 8v.

[1158] ABAS, AA, 37 Parroquias, Leg. 46, Curahuara de Carangas, 4 de octubre de 1893.

[1159] AAA. Arica – Codpa, *Autos contra el lic. Pedro Joaquín de Cáceres cura coadjuntor…*, f. 16v.

> *Expusieron los naturales que para dicha celebración se nombraban alféreces que las costeasen, siempre que no había quien, voluntariamente, se dedicase a ello y que el nombramiento se miraba como obligación; de suerte que forzosamente había de aceptar el nombrado; y advirtiendo cuán perjudicial puede ser tal costumbre, se rogó y encargó al Párroco por otro Oficio, se sirva no permitir siga adelante el nombramiento forzado de los tales alféreces y el que se deje a la voluntaria devoción de los fieles el comedimiento de este culto.* (Barriga 1948, 116).

Se confirma así la ecuación entre alferazgo y fiesta que caracterizó al portaestandarte en los pueblos andinos. A su vez, se evidencia la continuidad de los abusos en el sistema de elección de alféreces, que preocupaba a la iglesia ya en el siglo XVII. Esto no es así actualmente en Socoroma, donde los alferazgos son de carácter voluntario y están supeditados a la autoridad de los mayordomos que orientan y acompañan su ejecución de las fiestas (Choque Mariño 2015, 34).

Cofradías de Corquemarca y su desarticulación

Las cofradías en Carangas dejaron escasas huellas documentales. No hay vestigios, por ejemplo, de ningún acta de fundación ni registros sistemáticos de sus cuentas, como las que se encuentran para los Altos de Arica. Hacia mediados del siglo XVIII, una visita eclesiástica del Arzobispado de Charcas registró puntualmente dos cofradías por cada parroquia de Carangas, ninguna de ellas con nombre, por un cobro estandarizado de 26 pesos por cada una.[1160] La información que analizaré en este apartado muestra, no obstante, que en el siglo XVII había varias cofradías más, las cuales perduraron reestructuradas en un sistema de alferazgos y mayordomías. Los datos de las visitas eclesiásticas deben ser interpretados considerando su carácter formulario y no como una representación fidedigna de la realidad parroquial (Brochhagen 2017). Esta es una reflexión crítica de base para el estudio de los vestigios documentales desde los cuales busco reconstruir el proceso de transformación de las cofradías en Carangas.

La visita eclesiástica de 1680 dejó listados de cofradías más elocuentes, debido a situaciones puntuales que motivaron un registro más detallado y, por ende, tomando distancia del carácter formulario de las visitas. En el caso de Corquemarca, un extenso expediente de las quejas de los feligreses contra el cura añadió una memoria de las cofradías vigentes en la parroquia.[1161] El registro la visita en Andamarca siguió este modelo de registro de las cofradías, tal vez por haber recibido al visitador inmediatamente después de su investigación en Corque. Las cofradías de los restantes seis curatos de Carangas no fueron registradas. De todos modos, no es arriesgado suponer que las cofradías de la zona fueron formalmente fundadas con anterioridad a esa fecha, seguramente como una estrategia de adscripción territorial del arzobispado de Charcas. Para ese entonces, ya había preocupación eclesiástica por lo que se consideraba una cantidad excesiva de cofradías y por la controvertida figura de los alféreces, según se detalló más arriba.

El libro de fábrica de San Juan de Corque más antiguo aquí estudiado (1715-1779), registra las limosnas de mayordomos y alféreces para las fiestas, usando de forma sistemática el término de *cofradía* hasta 1733.[1162] Pocos años antes, el cura Nicolás de Zárate y Valdés había limitado su uso sólo para las cofradías del Santísimo Sacramento y de las Ánimas, sintetizando cada vez más sus registros. Los últimos diez años de su gestión dejó de usar el término por completo. El mismo año de su ingreso al curato, 1728, una visita eclesiástica sentenciaba haber hallado ahí más cofradías "que las cuatro que permite la disposición real, del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora, patrón del lugar y Ánimas Benditas del Purgatorio."[1163] El escrito prosigue: "que es rara la que tiene alguna renta fija,

[1160] ABAS, AA, Parroquias, Carpeta 185, Varias. Cuentas Visita Arzobispado de Charcas, 1756.
[1161] ABAS, AA 50, Visitas pastorales, Leg. 2, Corquemarca, 1680.
[1162] En el libro de fábrica de San Marcos de Miraflores (1779-1823), Provincia de Chayanta, estudiado por Tristan Platt, la última utilización del término "cofradía" es de 1796 (1996, 126).
[1163] AOO, LFC1, f. 24. Las demás citas del párrafo son del mismo folio.

componiéndose todas ellas de las contribuciones que dan los alferez[sic] y mayordomos, sacadas por derrama que hacen entre los indios y indias de sus *aillos*, en que se mezclan violencias ajenas de la naturaleza de limosna libre y voluntaria que cada uno quisiere dar por su devoción." El arzobispado mandaba que la manutención de las cofradías admitidas no fuese por derrama (es decir, con aportes monetarios distribuidos entre varias personas), ni por coacción, y que la limosna no fuese fija sino dada a voluntad. De ella se debían costear los curas "los derechos de misa, procesión y vísperas y lo demás se ha de consumir en la cera, fuegos y demás gastos de la fiesta según alcanzare la limosna que se recogiese." Se enfatizaba que los curas no ejercieran presión en los cobros de las fiestas, pero también que controlasen a los individuos y gobernadores que intentaran hacer derramas. Los feligreses tendrían derecho a denunciar ante el juzgado metropolitano a los curas que así lo permitiesen, los cuales serían castigados con suspensión del cargo por cuatro meses.

El exceso de cofradías entonces denunciado ya había sido atestiguado por el informe de la visita medio siglo antes.[1164] El listado de cofradías (fig. 10.2) se incluyó al final de la investigación que condujo el visitador por las quejas contra el cura, referidas a sus excesivos cobros y negligencias en su labor doctrinera. Los testigos por lo general defendieron la labor del cura, aunque concordaban con algunas de las acusaciones, como ciertos cobros inadecuados por los difuntos o que hacía las misas demasiado temprano. La autoridad arzobispal lo sancionó con multas leves por algunos de los cargos, entre ellos por la cantidad de cofradías: cinco de constitución y seis de devoción. Todas ellas nombraban alféreces para costear las celebraciones, contra la prohibición eclesiástica, los cuales pagaban entre veinte y cuarenta pesos por fiesta, además de brindar al cura un cuantioso *ricuchico*. El cura se defendió señalando que las más veces eran los indios gobernadores e hilacatas los que, con violencia, nombraban de entre los tributarios a los alféreces. El listado de cofradías sólo incluye las cinco de constitución celebradas en la cabecera, junto a otras tres en las capillas anexas. Las cofradías de la cabecera (Santísimo Sacramento, Purificación, Natividad, Concepción y Ánimas) son las mismas que se reconocen al inicio del libro de fábrica, cuyos alféreces y mayordomos continuaron financiando las fiestas hasta mucho después de que el término *cofradía* desapareciera de los registros locales. Las cofradías registradas de las capillas eran de San Miguel, que corresponde claramente al pueblo que luego sería viceparroquia,[1165] mientras que las de la Virgen del Carmen y San Juan de Dios no es tan fácil adscribirlas a los anexos de Caripaya y Cala. Parece haber operado en ellos un cambio en las devociones con el tiempo. La capilla de Caripaya aparece vinculada desde 1766 a la fiesta de la Purificación bajo el nombre de "Nuestra Señora de Caripaya" (nombrada en una ocasión como "Nuestra Señora de los Reyes"); mientras que las "fiestas de Cala" eran celebradas siempre en abril, sin especificación de la devoción hasta 1824, cuando se las definen como tres fiestas dedicadas a Nuestra Señora, San José y San Antonio.[1166]

Las seis cofradías de devoción no son nombradas en la visita de 1680, pero ciertas pistas del libro de fábrica permiten llenar los vacíos documentales, tal como el cura Zárate y Valdés llenó de imágenes los nichos vacíos del lujoso retablo principal. Esto es, con la adquisición de los bultos de santa Rosa, santa Bárbara, san Pedro, san Juan Bautista y el Salvador, que hasta hoy se encuentran en el altar mayor, al parecer en la misma ubicación en que fueron colocados hacia 1737.[1167] Los registros tempranos muestra la celebración estable de fiestas por san Pedro y santa Rosa, mientras las fiestas correspondientes a las otras tres imágenes del retablo (san Juan Bautista, santa Bárbara y san Salvador, o fiesta de la Transfiguración, celebrada en Corque en el mes de febrero), figuran registradas recién en 1766, tras la denuncia del cura Miguel de Ochoa y Murillo de un subregistro de fiestas llevado a cabo por sus antecesores.[1168] Considero sensato asociar los cinco bultos del altar mayor con cinco de las fiestas de devoción no nombradas en la fuente. La sexta cofradía de devoción registrada en 1680 queda

[1164] ABAS, AA 50, Visitas Pastorales, Leg. 2, Corquemarca, 5 de julio de 1680.
[1165] Ver capítulo 3.3.
[1166] AOO, LFC2.
[1167] AOO, LFC1, f. 79.
[1168] En las siguientes páginas detalle el caso. Ver también el capítulo 5.2.

aún por identificar. Tampoco es fácil dilucidar si los bultos del altar fueron adquiridos a petición de sus alféreces o por consideración del cura.

La ecuación entre alferazgo y fiesta se permea en los registros de Corque con claridad, con siete sujetos que ostentaban anualmente el cargo durante el periodo de Zárate y Valdés (1728-1743), aportando una limosna fija de entre veinte y treinta pesos. Seis de estas fiestas, exceptuando solamente la de santa Rosa, contaban con un aporte de doce pesos de sus respectivos mayordomos, sugiriendo con ello cierta estructura de cofradía, dedicada al culto más allá del momento festivo. La concordancia entre cofradías y fiestas con mayordomos se constata en la parroquia de Andamarca,[1169] como también en la de Tapacarí, donde priostes y mayordomos colaboraban con alféreces en las fiestas de tabla, mientras que las fiestas de elección, o de devoción, que variaban cada año, sólo contaban con alferazgos (Quispe Escobar 2017, 146). Estos datos permiten observar a las cofradías en la larga duración: desarticuladas en su posible estructura corporativa original, se conservaron en las fiestas organizadas tanto por alféreces como por mayordomos.

En el libro de fábrica de Corque sólo se registran las limosnas, por lo que a dicho monto se le deben sumar los doce o dieciséis pesos que costaban las fiestas para conocer el gasto completo de los cargos. Zárate y Valdés marcó con su gestión la estética de la iglesia, según observo en el capítulo 8.3, pero parece haber tenido poca consideración por las devociones locales. La composición del altar mayor con imágenes de la devoción local fue un gesto en esa dirección, pero el resto de sus esfuerzos en la fábrica de Corque los dedicó a promover sus propias devociones personales, sin mayor correlato con la feligresía. Tal vez lo que sostengo como una creciente desatención de la feligresía local durante su periodo en el curato, haya sido, junto al desuso del término "cofradía" por parte del mismo párroco, un aspecto más de la desarticulación de estas agrupaciones en la zona.

Otras pistas las sugieren los registros del cura Ochoa y Murillo, varias décadas después, al terminar su breve gestión en la misma parroquia. La primera, es su considerable aumento de las fiestas en 1766, con el correspondiente aumento de los ingresos de fábrica.[1170] Sus denuncias del subregistro de los párrocos antecesores, durante cincuenta años, le valieron la aprobación de sus superiores y a nosotros nos permiten elucubrar sobre la naturaleza de esas seis cofradías de devoción que operaban ya un siglo antes. El aumento desde siete fiestas a dieciocho reflejaba, según el párroco, la costumbre antigua, aunque no escrita, de la parroquia (Tabla 10.4). Este aumento de las fiestas fue de la mano con un incremento significativo de los cargos – de siete alféreces a treinta y seis (varias fiestas con más de uno) y de seis mayordomos a diez –, y, por ende, de las limosnas. Ochoa y Murillo no sólo registró este considerable aumento del ingreso parroquial, para el gusto de sus superiores, sino que optó por registrar las limosnas de la fábrica junto con los dieciséis pesos que recibía por las obvenciones de las fiestas. Su sucesor, Feliz Paredes, conservó el incremento de fiestas y limosnas de Ochoa (con leves correcciones), pero volvió a registrarlas con las obvenciones descontadas. La separación de los ingresos del cura y de la economía parroquial es más bien la norma en los registros de fábrica, por lo que cabe cuestionar las intenciones de Ochoa y Murillo: ¿qué lo llevó a denunciar el subregistro de sus antecesores y por qué registró las limosnas junto con las obvenciones, en un aparente arranque de honestidad?

Lo que en un principio asocié con una estrategia para avanzar en su rápida carrera eclesiástica hacia la catedral de La Plata (donde pocos años después se le encuentra con un cargo de dignidad, pese a la deuda con que dejó la parroquia de Corque[1171]), parece haber tenido una dimensión más bien económica. Pese al aumento de las fiestas, Ochoa declaraba que no había "cofradía situada que costease" las misas cantadas de los jueves y sábados (es decir, las que concernían a las cofradías del

[1169] Las tres cofradías registradas en el informe de la visita eclesiástica de 1680 eran las de la Virgen de la Purificación, San Pedro y Santiago, mismas que en el libro de fábrica (1779-1844) contaban con el apoyo de los mayordomos para su iluminación. El listado de cofradías de Andamarca de 1680, agrega otras tres que resulta de interés constatar: en Orinoca las cofradías de San Francisco y de San Pedro, y en la Capilla de Villibilli, la de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, anexo que parece identificarse en la documentación posterior con la viceparroquia de Belén.

[1170] AOO, LFC1, f. 101.

[1171] La cual analizo en el capítulo 8.2.

Santísimo Sacramento y de la Virgen). Por ello, solicitaba permiso del arzobispado para extraer de las limosnas de fábrica el pago correspondiente a todas las misas dadas durante los poco más de dos años que había servido la parroquia.[1172] Para eso necesitaba demostrar, claro está, que la fábrica contaba con suficientes fondos. La respuesta favorable del arzobispo llegó al año siguiente, considerando las "causas referidas (…) poderosas y eficaces para dicho efecto por la inopia a la que ha llegado aquella feligresía". El arzobispo determinó también que el párroco sucesor, Feliz Paredes, continuase cobrando las misas semanales desde las limosnas. Incluso aumentó su cobro de cuatro a seis pesos cada una, pese a que por arancel las misas cantadas se pagaban a cuatro pesos. Obedientemente, Paredes se asignó el pago retroactivo "por las misas de jueves y sábados que me manda su V. Sa. Illma. aplique las misas por no haber cofradía alguna."

Tabla 10.4. Fiestas, cargos y cobros registrados por los curas de Corquemarca (1716-1779).

Curas	**Luzen y Soberany (1716-1726)**			**Zárate y Valdés (1729-1743)[1173]**			**Ochoa y Murillo (1766)**			**Paredes (sept. 1766- sept. 1773)[1174]**		
Fiesta / Cargos	N° Alféreces	Monto dado por alférez	Monto por mayordomo	N° Alféreces	Monto dado por alférez	Monto por mayordomo	N° Alféreces	Monto dado por alférez	Monto por mayordomo	N° Alféreces	Monto por alférez	Monto por mayordomo
Purificación	1	30	20	1	30	12	3	60	50	3	44	50
Purificación en Caripaya							1	40	-	1	24	-
Transfiguración							1	40	-	1	24	-
Fiestas de Cala							3	40	-	3	24	-
Corpus Cristi	1	22	20	1	20	12	3	60	12	3	44	12
Patrón San Juan Bautista							3	40	12	3	24	12
San Pedro	1	20	-	1	20	12	1	40	12	1	24	12
Guadalupe	1	20	-	1	30	12	3	60	12	3	39 [1175]	12
Santa Rosa	1	20	-	1	20	-	2	40	12	2	24	12
San Bartolomé							1	30	12	1	14	12
Glorioso Arcángel/ Viceparroquia							3	30	-	3	14	-
Rosario							3	30	-	3	14	-
Ánimas o Finados	1	20	-	1	20	12	3	30	50 15	3	14	50 12[1176]
Santa Bárbara							1	30	-	1	14	-
Purísima Concepción	-	-	-	1	20	12	3	60	12	3	42	12
Octava Purísima							1	60	-	1	42	-
"Fiesta que llaman del Niño Dios"[1177]							1	40	-	-	-	-

Fuente: AOO, *Libro de fábrica de Corquemarca* (1715-1779).

[1172] AOO, LFC1, f. 102v-106v. Las citas del párrafo son todas de estos folios.

[1173] Los mismos datos fueron registrados de forma continua por los curas Pedro Joseph Góngora y Vélez (1743-1749), Manuel Góngora y Vélez (1749-1761), el cura interino Joseph Dorado de Herrera (1762-1763), Carlos Montoya y Sanabria (1763-1764), y Ochoa y Murillo los dos primeros años de su gestión (1764-1765). Los registros de 1766 se encuentran en folias posteriores del Libro de fábrica, escritos probablemente a la distancia, con Ochoa ya posicionado en su nuevo cargo de párroco de Yamparaes.

[1174] En verde las variaciones con respecto a Ochoa y Murillo.

[1175] Dan 55 pesos, "no como pone el Dr. Don Miguel de Ochoa que dan a 60 en esta fiesta." (AOO, LFC1, f. 38v).

[1176] "No los quince que apunta el expresado Don Ochoa" (AOO, LFC1, f. 39).

[1177] Anotación al margen: "No hay tal fiesta, OJO" (AOO, LFC1, f. 102).

El caso demuestra que tanto las fiestas de tabla como las de devoción se celebraron en Corque de forma continua a lo largo del siglo, aunque las cofradías como entidades estructuradas se fuesen desarticulando hacia un sistema de cargos por turno, vigente al menos hasta el siglo XIX. Se puede observar en el proceso que el cargo de alférez era escogido por la clase cacical para financiar las fiestas (1680), lo que implicaba derramas voluntarias y forzadas del alférez electo entre los miembros de su ayllu (1728). La gestión de cada cura tuvo sus particularidades, como se observa a lo largo de esta investigación, y en este caso parecen haber repercutido en la reestructuración de las devociones locales. La desatención que recibieron las cofradías de Corque de parte del cura Zárate y Valdés en la segunda mitad de su periodo sugiere una pista, mientras que el sistemático subregistro de las fiestas de devoción durante buena parte del siglo, sugiere que las altas limosnas dadas por los alféreces fueron a menudo incautadas por los curas, sin pasar a formar parte de la economía de la fábrica parroquial. El extraordinario aumento en los registros en 1766 no provocó una reacción inmediata de parte de los habitantes de Corque, confirmando el correlato con las costumbres locales. Las quejas llegaron, sin embargo, unos años después, tras la publicación oficial del Arancel de 1771. El cura Feliz Paredes leyó el documento en voz alta en la iglesia en septiembre de 1773, y la gente insultada exigió rebajas inmediatas en los cobros.[1178] El párroco puso en práctica una disminución considerable de las limosnas, tanto de alféreces como de mayordomos. Pese a esta primera reacción para calmar los ánimos, en 1776 volvió a incrementar las limosnas, aunque sin alcanzar las altas sumas registradas por Ochoa y Murillo. El cobro de las fiestas, como parte de las costumbres, forma parte de las negociaciones a menudo implícitas que operaban a nivel local entre los párrocos y la feligresía indígena. En este caso, las formas de su registro pueden ser interpretadas como distintos momentos en estas relaciones y en los procesos religiosos locales.

Otro libro parroquial, perteneciente a San Agustín de Toledo (Corregimiento de Paria), a unos treinta kilómetros de Corque, ofrece pistas adicionales. El *Libro de gastos de las cuatro cofradías* de la Candelaria, el Sacramento, San Agustín y Ánimas, lo comenzó el fraile Juan Gutiérrez de la Sal en 1749. Sus registros son muy interesantes porque representan aspectos de las fiestas y de la vida cotidiana de las parroquias con mayor detalle que los otros libros aquí estudiados. Las cofradías de Toledo se hacían cargo de los gastos en cera, incienso, carbón, "comidas de mayordomos", "jabón, almidón y polvos para la ropa de la iglesia", "cohetes y fuegos", "vino para misas y alféreces", "harina para hostias" y los altos gastos de las visitas, además de las adquisiciones materiales que variaban de año en año. El libro, escrito por el fraile agustino sin nombrar en ninguna ocasión a los miembros cófrades, no diferencia los gastos por cofradía, sino que la suma de las limosnas de mayordomos y alféreces es distribuida entre todos los gastos. Además de los alféreces de las cuatro cofradías identificadas al inicio del libro, varios otros de las capillas también aportaban limosnas. En 1761, los mayordomos y mayordomas no dieron limosna, diciendo que "ya se había quitado la costumbre" gracias a "cierta cédula expedida de S. Majestad,"[1179] pero al año siguiente, el nuevo cura las volvió a exigir. En 1763, el listado de limosnas y gastos llevaba por título "cargo que resulta de las fiestas o cofradías pertenecientes a la fábrica de esta Santa Iglesia".[1180] Es decir, operaba allí una equivalencia entre fiesta y cofradía.

Analizando estos datos, se puede deducir que las cuatro cofradías no tenían una membrecía diferenciada, involucrando, seguramente, a toda la comunidad en la rotación de los cargos. Pese a que el cuaderno se presenta como libro de cofradías, fueron los curas quienes registraban, cobraban y organizaban los gastos, sin dejar huellas de los encargados anuales que pueden haber tenido mayor o menor injerencia en las fiestas y adquisiciones materiales de la fábrica. Tampoco de otros aspectos hallados en la documentación de los Altos de Arica, como la elección de los mayordomos entre los cófrades, o la existencia de bienes de las cofradías, como chacras y ganado. Hay una breve mención a "los noventa vellones de lana que produjeron las ovejas de Nuestra Señora de la Candelaria, que entregué a las *priostas* para que tejiesen dos chuces para la iglesia."[1181] Es factible que las cofradías de

[1178] AOO, LFC1, f. 43.
[1179] AOO, LFT, f. 14-14v.
[1180] AOO, LFT, f. 15.
[1181] AOO LFT, f. 2v.

Carangas hayan contado con ganado semejante, pero no hay huellas en los registros. Aparentemente, los bienes que en Arica pertenecían a la feligresía, en el altiplano fueron administrados por los párrocos de turno. Aunque Toledo era de una jurisdicción provincial distinta y su pertenencia a la orden de los Agustinos implicó características particulares, el caso sirve para pensar en el proceso de desarticulación de las cofradías de las parroquias colindantes.

10.3. Cargos y sociedad en Huachacalla (1772-1810): fuentes judiciales, tributarias y visuales

Mayordomos y alféreces entre dos querellas

En el capítulo 9 comparé dos querellas de los indígenas de Huachacalla contras sus curas, entre las cuales transcurrieron casi cuarenta años.[1182] Caractericé al emisor de la de 1772 como los indios tributarios del Asiento de Carangas y anexos, quienes, junto a algunas de sus autoridades locales, denunciaban la violencia y excesiva exacción de servicios personales del cura. El conjunto de seis escritos iba dirigido a los oficiales reales de la Caja de Carangas, el tesorero Pablo Gregorio de Castilla y el contador Juan Manuel de Guemes, con la petición de que intercedieran por ellos frente a la Real Audiencia. Ellos remitieron a las autoridades un informe apoyando la querella, en el que denunciaban que el recientemente publicado arancel "del todo se ignora por acá" y que el actuar del cura era "*perniciocísimo*" "en un tiempo como el presente en que se hallan los ánimos de los indios de estas provincias cuasi levantados a la rebelión".[1183] Sugerían que el cura fuese removido del curato. El expediente culmina con el decreto de la Real Audiencia pidiendo se investigue la causa, aunque sin resolución. El cura permaneció a cargo del curato tres años más, pero se retiró a la ciudad de La Plata tras presentada la querella, arguyendo problemas de salud y dejando la parroquia a cargo de sus tenientes. Una suerte de justicia local fue efectuada por los oficiales reales al vetarle su asignación de sínodo por haberse ausentado sin la debida presentación de licencia.[1184]

La denuncia presentada en 1810 tiene un carácter más orgánico, con las obvenciones y fiestas de los anexos ordenadamente detalladas, seguida de un conjunto de solicitudes interpuestas a la Real Audiencia por el cacique, el segunda y los indios principales de Huachacalla, cabecera parroquial. Si bien sus quejas abarcan el espectro social de la localidad, denunciando los abusos del cura en los distintos pueblos (reiterando algunas de las denuncias de 1772), su énfasis está puesto sobre todo en el excesivo número de alferazgos y sus cobros. El argumento que arguyen con mayor fuerza es la hambruna debida a la sequía que afectó a la zona en esos años.[1185] El cura fue promovido a la parroquia de Chayanta ese mismo año, sin señales de que una investigación haya indagado en la causa.[1186] El análisis que sigue ofrece una detallada revisión de los cargos y devociones que diferenciaron a los anexos, con apuntes sobre las continuidades y variaciones en esos cuarenta años.

Al igual que en los casos de Corque y Andamarca, no había cofradías estables en la parroquia de Huachacalla/Carangas a finales del siglo XVIII, pero sí devociones de mayor relevancia local que otras. En el Asiento del Espíritu Santo de Carangas, capital administrativa del corregimiento, así como también en el cercano ingenio de Negrillos, las devociones celebradas eran tres: la Virgen de la Asunción, "patrona de los indios de este partido",[1187] san Roque, devoción transversal a casi toda la parroquia, y el Santísimo Sacramento (o "Nuestro Amo"), una de las cofradías más promovidas por la iglesia virreinal en los pueblos. El esquema de los cargos era similar en ambas localidades: la cofradía del Santísimo tenía un alférez para financiar la fiesta de Corpus Christi, mientras que la Virgen de la Asunción y san Roque, no sólo contaban cada una con un alférez que costeaba las fiestas (15 y 16 de agosto,

[1182] ABNB, EC 1772-104 y ABAS, AA, 37 Parroquias, Leg. 55, Huachacalla. *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*…, 1810.
[1183] ABNB, EC 1772-104, f. 10-10v.
[1184] ABNB, EC 1773-104. Esto fueron los medios sínodos correspondientes al tercio de navidad de 1772 y al tercio de san Juan del año siguiente.
[1185] ABAS, AA, 37 Parroquias, Leg. 55, Huachacalla. *Razón de los derechos obvencionales y fiestas*, f. 6v.
[1186] ABAS, AA 13 Concurso de Curatos, Caja 2, Leg. 7. *Memorial de don Joseph Andrés de Toro, cura de la doctrina de Puna,* 5 de febrero de 1828.
[1187] ABAS, AA 26 Fábrica, Leg. 2, Inventario Asiento de Carangas, 1760, f. 2v.

respectivamente), sino también un grupo de priostes o mayordomos pareados entre hombres y mujeres. En ambas localidades había cuatro priostes y priostas de la Virgen y cuatro de san Roque, los cuales cuidaban del culto durante el año, contribuyendo con sus fiestas, además de misas de honras o de huesos de difuntos (para Todos Santos), misas de aguinaldo (para Navidad), y las procesiones de miércoles santo en Negrillos y de jueves santo en el Asiento.

Los alféreces del Santísimo y de la Virgen encabezaban la jerarquía en el Asiento, con un pago de 40 pesos por la fiesta y una misa de aguinaldo, mientras los otros alféreces del Asiento y de Negrillos pagaban 24 pesos. A todos se les exigía además un *ricuchico* de seis gallinas y doce platos de fruta. A este esquema de tres alféreces y ocho mayordomos que se repetía en ambas localidades, se le suma una figura adicional vinculada a la devoción de la Virgen: un *alférez de guión*, presente en Negrillos ya en 1772, y un *diputado de guión* en el Asiento, sólo en 1810. Otros anexos también tenían uno o dos alféreces de *guión*, nombrados también como alférez *de voto*, quienes financiaban las fiestas de devoción. Es decir, era el cargo asociado con celebraciones intermitentes, que podían ser motivadas por promesas a los santos (solicitud de favores o agradecimiento por los ya concedidos),[1188] o bien, forzados por los párrocos de turno. Contribuían con la mitad de limosnas y *ricuchicos* que los alféreces principales.

Resulta curioso que en el Asiento del Espíritu Santo no haya habido alférez o priostes para la Virgen del Rosario, patrona del pueblo. Siguiendo la pista de que la Virgen de la Asunción era la patrona de los indios, es de suponer que la devoción por el Rosario, y tal vez otras, la hayan mantenido los españoles o mestizos que habitaban en el centro minero. El informe del tesorero Castilla y el contador Güemes que cierra el expediente de 1772 sostiene que son "frecuentes, continuas y lamentables las quejas y clamores de españoles, mestizos e indios que componen esta Doctrina de Carangas."[1189] El documento sólo contiene las demandas de los indígenas, por lo que puede haber otros escritos de españoles y mestizos dispersos en los archivos, tal vez incluso documentación eclesiástica paralela que diferenciaba étnicamente a la feligresía. Su mención también puede haber constituido una estrategia discursiva para fortalecer la causa de los indígenas.

Los cargos festivos de los anexos mineros de Todos Santos y la Rivera operaron con una estructura semejante de alféreces a cargo de los festejos principales y priostes que en pares cuidaban el culto anual, financiando misas cantadas y los hitos claves del ciclo parroquial anual. En Todos Santos eran cinco las devociones activas con un alférez cada una,[1190] más un *alférez de guión* por Nuestra Señora de la Misericordia, marcándola como la devoción predilecta de la localidad. Los mayordomos eran ocho, descritos como dos *chacha* priostes, dos *chacha* mayorales, dos *guarmi* priostas y dos *guarmi* mayoralas, aunque no es clara la distinción entre ambas nomenclaturas. Para 1810, el conjunto de ocho encargados se había reducido a la mitad, nombrados como "mayordomos de la capilla", sin especificar sus devociones. En el ingenio de la Rivera, se conservaban los seis priostes de 1772 en 1810, distribuidos de a dos por devoción: un *chacha* mayoral y una *guarmi* mayorala para san Juan Bautista, la Virgen de la Concepción y san Roque. Hacia 1810 se aprecian cinco alféreces principales,[1191] sumando dos *de devoción*. Éstos son denominados de "Nuestra Señora de la Concepción Chica" y de "San Juan Bautista Chico", llevando los principales el título de "Grande". En el anexo de Chipaya también se distinguen las fiestas de "Santa Ana Grande" y "Santa Ana Chica", con la respectiva diferencia de cobros. Esta práctica de fiestas y limosnas duplicadas fue específicamente denunciada por los querellantes.[1192]

La información de Sabaya es escueta pero suficiente para establecer comparaciones. La querella de 1772 denunciaba especialmente los casamientos forzados, entierros costosos y embargos de hijos y bienes.[1193] Se quejaban de que pese a los altos cobros a alféreces y mayordomos, el cura no brindaba

[1188] Ver Christian (1981) sobre las prácticas religiosas en los pueblos de España, especialmente el capítulo 2.
[1189] ABNB, EC 1772-104, f. 9v.
[1190] Correspondientes a Nuestra Señora de la Misericordia (nombrada como de la Natividad en 1810), San Roque, Nuestro Amo, Nuestra Señora del Rosario y Santiago.
[1191] Además de las tres devociones principales, uno era de Nuestro Amo (Santísimo) y otro de Santiago.
[1192] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 7.
[1193] Ver capítulo 5.4.

ningún "día de domingo de misa común en nuestro pueblo".[1194] Sus once alféreces[1195] eran forzados a asumir el cargo y a pagar misas adicionales de aguinaldo. Los mismos once se encuentran en la causa de 1810, reiterando que ejercían el cargo bajo coacción. La gran cantidad de alferazgos da cuenta de una activa vida festiva en el santuario, concentrada en los meses de febrero, junio, agosto y diciembre. Había dos mayordomos y dos mayordomas en 1772, aumentando en una pareja en la fuente decimonónica, aunque en ninguna de las querellas se especifican las devociones. En 1810 también se agregó un *diputado* por semana santa, que aportaba la alta suma de 36 pesos, y un mayordomo de Nuestra Señora de la Purificación, que llevaba la carga económica más alta de toda la parroquia: sesenta pesos para la fiesta principal del pueblo, "mas no se sabe en qué renglones se insumen estos, y sólo hemos oído por voz vulgar que el cura dice Misas de Novenario."[1196] Este mayordomo, único sin pareja, parece haber sido un mayordomo mayor a cargo del santuario. Pese a que se le puede suponer una alta posición social, la queja especifica que había sido nombrado a la fuerza.

Los pueblos de Chipaya y Huachacalla sólo fueron representados en las quejas de 1810. Más adelante me referiré a los datos de Chipaya, pero aquí vale explayarme un poco sobre la cabecera de la doctrina, pues fueron sus autoridades quienes recopilaron la información de cada anexo para presentar una queja en común. Por lo mismo, ofrecen gran detalle sobre la situación del pueblo, demostrando la participación general de la comunidad en los momentos festivos de Finados y Semana santa. En los anexos mineros, estas celebraciones eran financiadas por los mayordomos o priostes, pero en la cabecera estaban a cargo de los cuatro ayllus. En los asientos e ingenios la población estaba constituida completamente por forasteros arribados como fuerza laboral, por los que las cofradías reemplazaron en la organización parroquial la ausencia de la estructura social tradicional de los ayllus. De este modo, si en los anexos mineros eran los mayordomos quienes proveían la cera para las fiestas, en la cabecera de Huachacalla eran los cuatro ayllus quienes en conjunto proveían 136 velas labradas "con nombre de monumento".[1197] Las autoridades locales denunciaban, no obstante, que éstas servían más bien para el alumbrado particular del cura.

A diferencia de la paridad de sexo de las mayordomías de los anexos, en Huachacalla atendían el culto anual siete mayordomas y tres mayordomos. Entre otras exigencias, el cura les cobraba cada mes una misa de renovación, cobro que denunciaban por

> *estar todos diez individuos atareados en el diario servicio de la iglesia, y que en el Arancel no está mandado que los Mayordomos tengan esta gravosa duplicada pensión. Ni los de la Comunidad; pues en el n. 166 está prevenido, que a los Vecinos Españoles y Mestizos se destinen para las renovaciones y no habiendo en nuestro pueblo ningunos de esta casta, es cierto que esta contribución ninguno de nosotros debemos reportar.*[1198]

Este argumento, como varios otros en el expediente decimonónico, da cuenta del manejo de los querellantes de las normativas institucionales. A las doce renovaciones, que sumaban 96 pesos, los dos mayordomos hombres dedicados a la Virgen de la Encarnación y a Santiago, debían ofrecer una renovación adicional en los meses de su culto (marzo y julio). El documento no especifica la devoción del tercer mayordomo ni de las siete mayordomas. Además de las renovaciones y otros servicios al templo, el cura exigía de los mayordomos la conducción de sesenta quintales de cebada desde Caracollo, costeando el flete de ciento veinte llamas y el pasaje del Río Desaguadero; el pastoreo de los burros del cura sin recibir pago; la entrega de doce arrobas de cebo, por 36 pesos, para "mantener el

[1194] ABNB, EC 1772-104, f. 5.

[1195] Correspondientes a la octava de la Purificación, san Blas, Nuestro Amo, Espíritu Santo, san Antonio de Padua, san Roque, san Salvador y su octava, las "Honras de Huesos de difuntos", santa Bárbara y Niño Jesús.

[1196] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 2v.

[1197] Esto es, el altar para la hostia consagrada entre jueves y viernes santo. ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 1.

[1198] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 1v. Es cierto que el Arancel privilegiaba que fuesen pagadas por los españoles que residiesen en los pueblos, pero también menciona que los demás feligreses podían atender el gasto en un sistema de turnos (Argandoña 1771, 41).

alumbrado de la lámpara del Santísimo, que este es abuso pernicioso que no está en el Arancel"; 220 velas al cura, sumadas a las que daban los ayllus; y, además,

> *…cada vez que el cura gusta los despacha de propios con cartas o cargas, a las partes que se le ofrecen sin pagarles; y muchas veces cuando no halla de pronto hombres con quien despachar sus correspondencias, lo hace el cura con las mujeres Mayordomas, tampoco sin paga alguna. Y si necesita mulas, burros, carneros, sogas, costales y demás utensilios de viaje y trajín, dan y costean los citados mayordomos (…) sin darles el menor medio real*.[1199]

Los denunciantes declaraban que ya nadie quería asumir mayordomías y "entrar a semejante destino tiránico porque quedan arruinados para toda su vida."[1200] Parecida era la realidad de los diecisiete alferazgos que financiaban una gran cantidad de festividades durante el año.[1201] La fiesta más grande era la de Corpus Christi, cuyo alférez pagaba 56 pesos, incluyendo la misa de salud forzada que exigía el cura de cada alférez. Diez alféreces pagaban sus fiestas a 36 pesos cada una, los dos correspondientes a las octavas de Corpus y de Santiago las pagaban a 26 pesos y otros cuatro pagaban sus fiestas a 12 pesos. Dos alféreces de Nuestra Señora de la Concepción pertenecían a la capilla cercana de Yscara, en donde también ejercía cargo un diputado por san Miguel "que el cura ha inventado",[1202] y tres alféreces por Nuestra Señora de la Natividad provenían del pequeño poblado de Tica Belén. Unos pocos matrimonios efectuados en estas dos capillas confirman la presencia del cura en los meses correspondientes a sus fiestas.[1203] Actualmente, en Belén de Huachacalla, como es nombrada hoy, continúa la devoción por la Virgen de la Natividad, con mayordomías, y alferados.

Sintetizando, la diferencia entre los cargos descritos en la documentación de 1772 y los de 1810 no es demasiado grande: se mantuvo la misma cantidad de alféreces en Sabaya (11) y Todos Santos (6), aumentándose uno en Negrillos (de 4 a 5), uno en la Rivera (de 6 a 7) y dos en el Asiento de Carangas (de 2 a 4), aunque en este caso parece haber una omisión accidental del alférez del Santísimo en 1772. Algunos de estos alféreces eran *de guión*, *de voto*, o *de devoción*, posiblemente intermitentes en el tiempo. Las responsabilidades de los alféreces correspondían especialmente a los momentos de sus fiestas, aunque a menudo les forzaban también a pagar misas para Navidad. Los pocos alféreces de la capital minera sugieren que otras festividades hayan sido financiadas por los vecinos españoles y mestizos del Asiento, sin dejar registros en la documentación parroquial hallada. Aunque Huachacalla y Chipaya no participaron de la querella de 1772, sirven sus datos para establecer comparaciones. La cabecera tenía para 1810 la alta suma de diecisiete alféreces y diez mayordomos (tres hombres y siete mujeres), mientras que la estructura de cargos en Chipaya se asemejaba más a la de los anexos, con ocho alféreces y seis mayordomos pareados por sexo.

En cuanto a los mayordomos, en el Asiento y en la Rivera se conservó la misma cantidad durante esos cuarenta años (8 y 6 respectivamente); en Todos Santos y Negrillos fueron reducidos de ocho a cuatro, manteniendo su carácter paritario; y en Sabaya aumentaron de cuatro a siete, con uno de ellos ejerciendo el rol de "mayordomo de Nuestra Señora de la Purificación", de carácter forzado y con mayor carga financiera. La creación del cargo puede haber respondido a la creciente fama del santuario, o bien a la Real Cédula que promulgó el cargo de fabriquero. Además de encargarse del culto anual de sus devociones, los mayordomos estaban a cargo del ciclo anual general de las parroquias, contemplando las celebraciones de Cuaresma, Semana Santa, Todos Santos y Navidad. De estas instancias, sólo la de los difuntos no parece haber sido denunciada como una práctica forzada, dando cuenta de cómo las

[1199] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 1v.
[1200] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 4v.
[1201] Enero y septiembre eran los únicos meses sin fiesta en la cabecera de doctrina.
[1202] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón…*, f. 2.
[1203] FS, Libro de matrimonios de Huachacalla (1771-1797). En Yscara (deletreado también Hiscara y en la actualidad Escara), hallé dos casamientos con fecha 10 de diciembre de 1786 y 11 de diciembre de 1788. En el Santuario de Tica Belén, hallé cuatro: 12 de septiembre de 1786, 12 de septiembre de 1787, 13 de septiembre mismo año y 9 de septiembre de 1788. Ni antes ni después de esas fechas hallé menciones a estas localidades, seguramente debido a los modos de registro de cada cura. Riviere señala que Escara era la antigua estancia de Camacha, nombrada en la Visita de Garci Diez de San Miguel, en 1567 (1982, 45).

prácticas cristianas de las comunidades se fueron alineando con otros intereses y prácticas religiosas. Cabe observar que las mayordomías supusieron en los anexos mineros una suerte de reemplazo de la estructura social de ayllus, facilitando la construcción de nuevas identidades sociales en torno a las devociones. Los mayordomos participaban también en el control de las prácticas religiosas locales, denunciando idolatrías[1204] y contribuyendo con normar el ciclo vital, como con la conducción de los muertos a las iglesias. Como se observó en el capítulo anterior, quienes ejercían estos cargos también eran violentamente forzados a brindar servicios personales para el cura. Cabe señalar, finalmente, el incremento de la renta del cura en esos cuarenta años, aunque la carencia de datos de la cabecera y de Chipaya no me permite ofrecer una cifra exacta. Lo cierto es que la viceparroquia de Sabaya fue especialmente perjudicada con el aumento de los cobros.

La querella de 1810 delineaba al final siete solicitudes específicas, incluyendo que las misas de salud, aguinaldo, cabo de año y otras, fuesen a voluntad; que las renovaciones sólo se hicieran en la viceparroquia de Carangas, donde las pudiesen financiar los vecinos españoles; que Corpus Christi y Semana santa sólo se realizaran en la iglesia parroquial, por la indecencia de las capillas y "la mucha irreverencia que resulta"; que a pongos y otros servidores se les pagase lo correspondiente a sus tareas; y que se nombrase por fabriquero a don Andrés Felipe, "indio principal de honor y conducta", para supervisar las cuentas de fábrica sin la intervención del cura.[1205] Los otros dos puntos interesan para cerrar el análisis de los cargos. Pedían una reducción de los 56 alféreces que declaraban haber ese año[1206] a sólo ocho para atender tanto la iglesia parroquial como sus anexos. Es decir, uno por pueblo, quien seguramente llevaría el estandarte en todas las procesiones del año. Proponían que estos alféreces pagasen un monto fijo de 52 pesos por fiesta, doce de los cuales se asignarían al cura por sus obvenciones y cuarenta quedarían para la fábrica. El otro punto era reducir los cuarenta mayordomos que declaraban tener,[1207] a sólo "los precisos y necesarios", aunque sin especificar cantidad. Solicitaban que éstos no pagasen plata alguna y que sus servicios fueran exclusivamente para la iglesia y no para el cura y sus ayudantes. Aunque la causa expresa preocupación por todos los sectores sociales del curato, el énfasis está puesto en los excesos económicos (más que en la violencia o los servicios personales, que caracterizaron las denuncias de 1772) y con un enfoque más bien centralizado en la cabecera del curato.

Tica Belén, un santuario con murales

A quince kilómetros de la cabecera, la pequeña localidad de Belén de Huachacalla apenas es mencionada en las fuentes, por lo que su aparición en el documento de 1810 resulta de gran valor (fig. 10.3). En los libros parroquiales se le nombra como *Santuario de Tica Belén*, aludiendo, quizás, al material de construcción disponible entre los cerros que cobijan al poblado, ya que la voz aimara *tica* se traduce como "adobes de barro" (Bertonio 1612, II). El título de *santuario* permite suponer peregrinajes regionales hacia el pequeño oasis ubicado entre los arenales de la puna, el cual ofrecía también un lugar de paso a arrieros y trajinantes. Los cuatro matrimonios registrados en la localidad dan cuenta del movimiento de gente: dos de las parejas eran del ayllu Malconaca de Turco (a casi 100 km de distancia), una del ayllu Manasaya de Chipaya (a unos 30 km) y sólo una de Huachacalla, de los ayllus Collana y Camacha. A diferencia de los anexos de Andamarca, que estaban claramente vinculados a la organización territorial de sus ayllus,[1208] Tica Belén no parece asociada a ninguno. Su aparente nexo con la distante localidad de Turco es, tal vez, un remanente prehispánico de las "islas" territoriales, en el que el control tradicional sobre la geografía contemplaba tierras no contiguas.

Algunas de las pinturas murales que adornan prolíficamente sus muros, varias de ellas bien conservadas, fueron realizadas por estas mismas fechas, en 1809 y 1811. Las cartelas escritas en sus

[1204] A uno de los priostes de san Roque de Negrillos lo azotó por "no haberle traído *guacas*" (ABNB, EC 1772-104, f. 9). Esta mención es única en el expediente, pero sin duda se puede extrapolar a las otras localidades, como una de las funciones de quienes ejercían los cargos religiosos.

[1205] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, fs. 7v-8v.

[1206] En otra parte del documento dicen que eran 63, pero la suma de alféreces listados en la *Razón* es de 58.

[1207] La suma de los mayordomos listados es de 45.

[1208] Ver capítulo 4.1.

imágenes son de gran singularidad, ofreciendo pistas sobre la popularización del medio pictórico entre la feligresía indígena (Mardones Bravo 2019). Varios devotos comisionaron imágenes, mientras que el cura no tiene presencia alguna en el conjunto mural. Visité esta iglesia el 2013 con tiempo muy limitado: la familia que me llevó desde Huachacalla en camión me esperaba en la carretera para retornarme a tiempo de alcanzar el bus semanal a Oruro. La gente andaba pastoreando, por lo que fui afortunada de encontrar a don Eustaquio Challapa, padre del mayordomo de turno, quien con mucha amabilidad me consiguió las llaves de la iglesia. El recinto se encontraba sin luz eléctrica y los pendones de alferados y mayordomías cubrían las paredes tapando varias de las imágenes. Este ejemplo hace patente algunas dificultades de estudiar localidades rurales, y esta aproximación incipiente a su estudio tiene la intención de motivar el interés por investigar su historia, su gente y su templo, una verdadera joya de la época.

Una de las pinturas que estaba cubierta en esa ocasión muestra a la Virgen Candelaria como una aparición milagrosa sobre el pueblo. Su cartela declara que fue pintada por devoción de don Marcelo Daza el 26 de noviembre de 1809, por un importe de cuatro pesos y cuatro reales.[1209] Otras dos imágenes de la Virgen Candelaria, en una versión más simplificada, llevan cartelas que indican el respectivo aporte de don José Banca y don Rafael Banca por cuatro pesos cada uno, ambas de mayo 1811 (fig. 10.4). Un *Dios padre* sobre una hornacina fue pintado a devoción de don Rafael Supanta, por doce pesos (fig. 10.5). Tal vez dicho monto fue dado por la decoración completa de la hornacina, con las imágenes del espíritu santo, una Virgen Dolorosa, san Juan Evangelista, san Pedro y san Pablo pintadas en el intradós. Un gran conjunto de imágenes "en todo la iglesia" fueron realizadas en mayo de 1811 por devoción de doña María Challapa y don Fernando Nicolás, según expresa una cartela en el muro de los pies de la iglesia, aunque sus faltantes no permiten identificar el importe que pagaron por las obras (fig. 10.6). Otra cartela en el mismo muro expresa "ayudó Juan Nicolás y pagó los importes", sin el tratamiento de don y doña que destacan la posición social de los donantes principales. Allí se encuentran imágenes del Ángel de la Guarda y de santa Bárbara, además de dos querubines con una corona al centro. Varias imágenes de santos y vírgenes del muro de la epístola conservan el mismo estilo pictórico, y la ausencia de cartelas con nombre y fechas permite suponer que hayan sido parte de la gran donación de esta pareja de comitentes: la Virgen del Carmen, san Miguel, san Juan Bautista, la Inmaculada Concepción, san Antonio Abad, san Roque y san Pedro forman el conjunto ordenado de imágenes, con la hornacina arriba aludida situada entre el arcángel y el santo bautista (fig. 10.7). Una representación muy particular de la santa Cruz con un paño de Verónica, rosas, dos escaleras y tres clavos, con las figuras de la Virgen Candelaria y de Santiago a sus lados, ofrece pistas adicionales (fig. 10.8). Su cartela central dice: "Milagro de Santa Cruz, premio que se vio en este lugar," lo que permite explicar la confección de los murales en mayo, para la celebración de la Cruz, en vez de septiembre, para la fiesta de la Natividad. La cruz de mayo, aunque actualmente es fiesta principal en varias localidades andinas, apenas aparece en la documentación virreinal. La queja de 1810 sólo incluye un cobro de misas cantadas por "dos cruces que mandan decir dos nombrados".[1210]

Los nombres de las cartelas no han sido fáciles de cotejar con las listas de tributarios u otras fuentes. Apellidos como Banca, Supanta y Daza no aparecen en los registros de Huachacalla, ni en los de Turco, por lo que pueden haber sido arrieros o peregrinos de paso, pero los de Challapa y Nicolás sí, y siguen siendo importantes en el pueblo al día de hoy (fig. 10.9). Doña María Challapa y un llamado Nicolás Fernández (a quien creo certero asociar con el donante Fernando Nicolás y atribuir al cura un típico error de registro), fueron los padrinos de una gran boda que se llevó a cabo en el santuario el 12 de septiembre de 1786. Aunque no logré rastrear a los cónyuges Thomas Araviri y Thomasa Flores, procedentes de Turco, en otros registros, la relevancia de sus testigos da cuenta de sus vínculos sociales. No sólo presentaron cinco testigos (siendo lo habitual sólo dos o tres), sino que uno de ellos era un principal de Turco, Pasqual Araviri, y otro el gobernador pasado Bartolomé Choque, quien estaba ya en el cargo para la revisita de tributarios de 1783. Challapa y Nicolás establecían así un nexo con la élite de Turco, demostrando, veinticinco años después, haberse posicionado como autoridades relevantes en la

[1209] Pude apreciar la imagen en el CD-ROM que acompaña la *Guía turística de iglesias* de Schauer (2013).
[1210] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 2.

pequeña localidad, financiando buena parte de las pinturas del santuario. No hallé a Fernando Nicolás en los listados de tributarios de 1783 y de 1803: ¿habrá ejercido algún cargo de servicio eclesiástico o de autoridad electa que lo eximió de la responsabilidad en ambas ocasiones? El informe de los oficiales reales de 1772 daba cuenta de que en esa parroquia los gobernadores relevaban a alféreces y mayordomos del pago tributario durante el año en que ejercían sus funciones.[1211] Es factible que Challapa y Nicolás hayan cumplido con un recorrido de cargos locales, y tal vez la donación pictórica culminaba su carrera de alferazgos.

Quiero referir un último punto sobre este episodio. Las imágenes fueron financiadas fuera del tiempo festivo de la localidad y parecen responder a milagros de aparición, de la virgen Candelaria en una ocasión y de la santa Cruz en otra. Es probable que un mejor conocimiento de las cartelas pictóricas arroje más luces sobre las pinturas y el pueblo, pero por ahora remito a una breve referencia incluida en la querella de 1810. Una de las quejas era sobre el estado indecente en que se encontraban las capillas, pese a que ellos cumplían con "las obligaciones de fábrica que redituamos la suma de dinero para cada una de ellas".[1212] Entre las pocas obras del cura, comentaban "que ha hecho pintar la Capilla de Chipaya con colores ordinarios y con pintor nada diestro de Puna."[1213] Esas pinturas no se conservan hoy, por lo que no podemos comparar el juicio peyorativo de las autoridades de Huachacalla con los murales de Belén. Su estilo popular puede haberle valido una valoración semejante por parte de las élites locales, tal vez acostumbradas a ver obras de otro estilo en ciudades como Potosí o La Plata. El desconocido pintor de Belén estaba formado en su oficio: las pinturas manifiestan un buen manejo de los colores en el modelado de los rostros de los santos, cuyos cuerpos y vestimentas se insertan bien en sus entornos pictóricos. No obstante, ciertos elementos ponen en evidencia que era indígena de la zona: demuestra un buen conocimiento de la geografía simbólica local, escribe en las cartelas con una caligrafía poco habituada a la escritura, y, el punto principal, las pinturas de 1809 y de 1811 parece haber sido realizadas por la misma mano, dando cuenta de un pintor residente en las cercanías, ya fuese de la parroquia, o incluso de Belén mismo. La pequeña iglesia tiene otras pinturas, al parecer anteriores, con un programa pictórico referido a la infancia de Jesús que hasta el día de hoy se encuentran muy deterioradas. Insisto en que es un tesoro que merece ser más investigado.

Dos esbozos biográficos: ejercicio de reconstrucción de vidas

Las quejas presentadas en 1810, incluían un análisis numérico de los cargos y servicios eclesiásticos que brindaban los habitantes del curato. Los autores del documento señalaban que según el padrón de revisita vigente había 389 tributarios entre originarios y forasteros, con un pago anual por tributo de 3.161 pesos y cinco reales.[1214] De ellos, 23 debían asistir a la mita potosina, incluyendo los capitanes de mita. Indicaban que 180 individuos estaban dedicados al servicio anual de la iglesia, las capillas y del cura: 56 alféreces, 40 mayordomos y 84 que brindaban el servicio rotativo mensual (siete por mes). La suma de 203 personas ocupadas durante el periodo de un año, entre la iglesia y la mita, según expresa el escrito, dejaba un remanente de tan sólo 186 tributarios libres de cargas.[1215] El escrito plantea la imposibilidad de hacer un recambio completo de este contingente cada año: "por eso los mandones no hacen otra cosa que completar con reservados, viejos y mujeres, sin embargo de sus llantos y clamores para el desempeño de lo que son las pesadas cargas del cura."[1216] La argumentación es claramente retórica, con el objetivo de llamar la atención de las autoridades, ya que varios de los cargos y servicios eran de por sí efectuados por mujeres, menores de edad y reservados. Pero cabe su

[1211] ABNB, EC 1772-104, f. 10v.
[1212] Esta también era una queja en la querella de 1772: los denunciantes del anexo de Todos Santos decía "Tanta plata pide de la capilla y no se digna poner alguna obra" (ABNB, EC 1772-104, f. 7v).
[1213] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 7.
[1214] Estos datos son levemente menores que los que arrojó la revisita de 1803, en la cual se registraron 421 tributarios, con un tributo anual de 3.394 pesos y dos reales (AHMO, Revisita 1804).
[1215] La suma de estos "nombramientos" no incluía, por lo demás, a los cargos anuales electos de alcaldes, regidores, hilacatas y fiscales.
[1216] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 5.

justificación en el contexto de la "mortandad y esterilidad de las cosechas" de esos años, de la mano con la denuncia de las cargas económicas que recaían en la comunidad, sumando al pago del tributo (3.161 pesos y 5 reales) el total de los aportes monetarios de alféreces y mayordomos (2.207 pesos y 4 reales). El cura a quien dirigían los ataques, Andrés del Toro, había conseguido pocos años antes la exención tributaria de los servidores de la iglesia, pero a costa de financiar sus tributos con la fábrica parroquial. La aparente maniobra del cura para favorecer a los servidores eclesiásticos (al menos a cantores y sacristanes, oficios curiosamente ausentes en la querella de 1810), consiguió que los montos exigidos por el aparato estatal fuesen subvencionados por las limosnas parroquiales, alivianando un poco la presión económica de la comunidad, pero dejando a la iglesia local sin fondos. En la causa de 1772, la situación tributaria de la localidad era resuelta por los gobernadores y segundas, que redistribuían la exigencia del tributo, relevando a priostes y alféreces de su pago durante al año de su cargo.

Esta revisión minuciosa de las exigencias estatales a la par con las eclesiásticas, según lo expresa la propia causa judicial, ofrece cierto acercamiento a las vidas de los sujetos afectados por estas presiones económicas. Entre los ocho hilacatas, alcaldes y regidores que firmaron las quejas de 1810, junto al cacique Sebastián Copa y su segunda Marcelo Guanca, estaba el nombre de Antonio Bernavel, principal del ayllu Capi, cerca de los 37 años en ese entonces.[1217] Aunque ese año debe haber estado exento del pago de 9 pesos y un real que le correspondían de tributo, gracias a su cargo de autoridad (no especificado por la fuente), firmaba la petición con el conocimiento por experiencia personal de la presión que implicaba la suma de la recaudación tributaria, el trabajo forzado en las minas potosinas y los cargos eclesiásticos exigidos por los curas.

En la reunión de caciques y mitayos en Corque, el 30 de noviembre de 1800, Bernavel iba de mitayo, conduciendo, junto a su esposa María Sandoval, la alta cantidad de treinta "carneros"[1218] cargados con alimentos y vestimenta para su manutención en Potosí, cantidad sólo superada por los del *Segunda enterador* (Tabla 10.5). La parroquia de Huachacalla era una de las más ricas de la región, dada la actividad minera de la zona, la ganadería y la extracción de sal. Los alimentos traídos de los valles costaban allí entre 4 y 6 reales más que en los demás curatos de la provincia, la "carne de la tierra" se vendía entre 22 y 30 reales por cabeza y la abundante sal se podía vender hasta a dos reales y medio el quintal, mayor precio que en otros lugares.[1219] Es posible que Bernavel haya tenido chacras de papas y quínoa para su manutención familiar, pero sin duda contaba con ganado que le brindaba réditos por la venta de carne, lana, cebo y/o servicios de arriería, además de facilitarle el traslado de sus enseres de mitayo. Los demás mitayos de Huachacalla también llevaban entre veinte y treinta "carneros" para su manutención, una cantidad muy elevada en contraste con los cinco que conducía cada mitayo Uru del anexo de Chipaya, o con el promedio de diez "carneros" que llevaban, por ejemplo, los mitayos de Curahuara de Carangas. Bernavel era uno de los cinco mitayos del ayllu Capi, que entonces tenía cerca de 45 tributarios.[1220] Es decir, debía cumplir con el turno de la mita alrededor de cada nueve años,[1221] con lo que el registro de 1801 puede haber sido la segunda ocasión que emprendía el viaje a Potosí en calidad de mitayo. Quizás para 1810 le hubiese tocado nuevamente turno en la mita si no fuese porque cumplía con un cargo de autoridad.

Tabla 10.5. Mitayos de Huachacalla, 1801.

[1217] ABAS, AA, 37, Leg. 55, *Razón*, f. 5v. Calculé su edad con base en AHMO, Revisita de 1803, f. 56.
[1218] La fuente refiere seguramente a las llamas, llamadas "carneros de la tierra".
[1219] ABNB, EC 1788, 13.
[1220] Según la Revisita de 1803 (AHMO).
[1221] Los turnos de la mita dependían de la cantidad de tributarios disponibles para cumplir la cuota determinada en las revisitas, pudiendo ser cada seis años o incluso menos en la medida que la población disminuía.

Nombre	Carneros	Ayllu [AHMO]	Edad aprox.[1222]
Mitayos de Huachacalla			
Capitán Enterador Pascual Espíritu Marca	30	Collana	39 años
Segunda Enterador Thomas Choque	40	Camacha	39 años
Carlos Condori	30	Collana	44 años
Diego Rodrigo*	30	Collana	s/info.
Santos Choque	30	Collana	39 años
Blas Cusi[guaman]	25	Collana [*Forastero*][1223]	23 años
Diego Nicolás	25	Collana	40 años
Manuel Condori	25	Collana	23 años
José Amaro	30	Collana	39 años
Benito Flores	30	Tuaña	25 años
Sebastián Flores	30	Tuaña	19 años
Antonio Mariano Condori	30	s/info.	s/info.
Francisco Castro	30	Capi	36 años
Manuel Machaca	25	Capi	44 años
Antonio Bernavel	30	Capi	28 años
Dionisio Sandoval	30	Capi [*Forastero*] o Tuaña[1224]	33 años
Pascual Choque*	20	Camacha	s/info.
Juan Choque*	20	Camacha	s/info.
Ambrosio Guarachi	5	Arasaya [Chipaya]	26 años
Pedro Perca	5	Manasaya [Chipaya]	25 años
Mitayos de Sabaya			
Cap. Enterador Nicolás Uscamaita	40	Sabaya Cumujo	[39 años]
Miguel Mamani**	30	Collana	45 años
Calisto Atora**	30	Canasa	38 años
Simón Ajata	20	Sacari	29 años

Fuentes: AGNA, IX-34-03-03, 1801; FS, Libro de Matrimonios de Huachacalla (1771-1797); AHMO, Revisita de 1803.
*Identificados en el libro de matrimonios, pero no en la revisita.
**Identificación incierta.

María Sandoval, esposa de Bernavel, quizás ya le había acompañado a Potosí en su primer viaje de mitayo, emprendido seguramente con menos recursos y estatus social. La pareja se había casado el 22 de julio de 1792.[1225] Su boda había contado con la presencia de un testigo importante, señalando ya desde entonces su posición en las redes sociales de Huachacalla. Los padrinos eran "vecinos" de la doctrina, mientras que uno de los testigos era Tomás Choque, del ayllu Camacha, quien a fines de 1800 lo dirigía a la Villa de Potosí como *Segunda enterador* de mitayos. Ambos eran de la misma parcialidad, Urinsaya. Aunque Thomas Choque conducía más carneros que su par de Aransaya, Pascual Espíritu Marca, no iba montado sobre una mula como aquel. Tal vez el poder económico de ambas autoridades era equivalente, pero viajar montado era símbolo de estatus reservado al *Capitán enterador*, miembro de la parcialidad superior. Thomas Choque continuaría ejerciendo cargos de autoridad en el tiempo, y

[1222] Calculada según la Revisita de 1803 (AHMO), descontando dos años.
[1223] Aquí la categoría de forastero señala que no tenía tierras, por lo que pagaba siete pesos de tributo. Esto parece explicar que algunos con esta categoría fuesen asignados al trabajo de la mita.
[1224] Para la fecha de su boda con Juana Acorana el 11 de abril de 1796, ambos estaban adscritos al ayllu Tuaña. No obstante, en la Revisita de 1803 están en el listado de forasteros sin tierras del ayllu Capi. Es posible que un cambio de vivienda los halla ubicado en otra jurisdicción social y territorial y que por eso aparezcan como forasteros de otro ayllu. Aquí opto por contarlo como mitayo del ayllu Capi dada su ubicación en el listado.
[1225] FS, Libro de Matrimonios de Huachacalla (1771-1797), f. 11.

en 1828, con más de 60 años de edad, ejercía el de *hilacata*, o cobrador de tributos. Antonio Bernavel, por el contrario, había dejado para entonces a María Sandoval viuda y sin hijos.[1226]

La comunidad de Huachacalla en su conjunto se veía presionada por las exacciones económicas, especialmente tras un período de sequía. Las contribuciones de los cuatro ayllus por Semana santa y Finados, y la atención de al menos diecisiete alferados y diez mayordomías anuales, además de los servicios de turnos mensuales, se sumaban a las oblaciones al cura que superaban los 684 pesos. Es difícil saber cuántos cargos llegó a cumplir Antonio Bernavel, porque la documentación de Carangas rara vez registró los nombres.[1227] El manifiesto de Acuña Silva de 1767, señalaba que en los curatos con pocos vecinos, un individuo podía ejercer alferazgos cada seis u ocho años,[1228] por lo que se puede conjeturar que para la fecha de la querella, Bernavel hubiese ejercido ya dos o tres cargos en sus diecinueve años de tributario. Considerando, además, la distinción social entre alféreces y mayordomos, es factible que Bernavel, a todas luces un *indio principal*, pasase durante su vida por más alferazgos que mayordomías, aunque bien puede haber iniciado su *thaki* con cargos de menor rango. ¿Qué pasos habrá seguido para acceder a su cargo de autoridad electa en 1810?[1229]

Tabla 10.6. Mitayos, ayllus y población tributaria de Huachacalla, 1801.

Parcialidades y Ayllus de Santiago de Huachacalla [1803 – AHMO]		Tributarios 1803	Mitayos 1801	Capitanes Enteradores 1801
Aransaya	Collana	**62**	**7**	**1**
	Tuaña	**15**	**2**	**-**
Urinsaya	Capi	**45**	**5**	**-**
	Camacha	**18**	**2**	**1**
Anexo de Santa Ana de Chipaya [Urus]				
	Manasaya	**30**	**1**	**-**
	Arasaya	**14**	**1**	**-**
San Salvador de Sabaya				
	Sabaya Cumujo	**22**		**1**
	Collana	**29**	***1**	**-**
	Canasa	**37**	***1**	**-**
	Sacari	**33**	**1**	**-**
TOTAL[1230]		**305**	**21**	**3**

Fuentes: AGNA, IX-34-03-03, 1801 y AHMO, Revisita, 1804.
* Atribución incierta.

Intentar reconstruir la vida de tributarios como Antonio Bernavel es un reto para la etnohistoria, pues a menudo los rastros documentales son más bien escuetos. En este caso, los vestigios de su vida son accesibles al historiador gracias a su posición social, pero más difícil aún es intentar observar con esta lupa las vidas de tributarios procedentes del otro lado del espectro social. Para ello, hice un primer ejercicio de identificar los ayllus a los que pertenecían los mitayos de 1801, cotejando sus nombres con la revisita de tributarios de 1803 (Tabla 10.6).[1231] Los resultados permiten apreciar las dinámicas de

[1226] ABNB, Revisita de Carangas de 1828.
[1227] No así en los Altos de Arica, cuyos mayordomos fueron registrados con nombre en las cuentas de las cofradías.
[1228] AGI, CHARCAS 592, *Manifiesto…*, f. 1v. Quispe Escobar también da cuenta de que la rotación de los cargos dependía de la gente disponible para ejercerlos, de *indios principales* en el caso de los alferazgos (2017, 150).
[1229] Quispe Escobar expone el recorrido de cargos de un habitante forastero de Tapacarí, que defendía su estatus de *indio principal* atestiguando haber cumplido dos años como *chasquero* (conduciendo el correo), un turno de mitayo, el alferado de san Agatón y como cobrador de tributos en tres ocasiones (2017, 207-208).
[1230] El total de tributarios no considera los de los anexos mineros de la doctrina, por tener sólo forasteros exentos de la mita forzada. Los ayllus de Huachacalla tenían escasos forasteros, los de Chipaya eran exclusivamente población Uru y los de Sabaya sólo originarios con derecho a tierras.
[1231] La distribución del contingente mitayo entre los distintos ayllus fue parte de la estructura de trabajo forzado diseñada por el virrey Francisco de Toledo (Zagalsky 2014).

distribución del trabajo forzado, que podrían extrapolarse a la organización de los cargos religiosos. Se observa que los dos capitanes *enteradores* representaban a las parcialidades, seguramente turnándose anualmente entre los ayllus de cada una, pues no hay correlación entre la cantidad de tributarios de los ayllus con el liderazgo de los capitanes. En el caso de Sabaya, se observa una distribución que parece equitativa, pero se abren también algunas preguntas: ¿la capitanía de la mita era asignada a los ayllus de forma rotativa o era privilegio del ayllu Sabaya Cumujo? ¿O privilegio del ayllu con menos tributarios? Sin otros listados de mitayos con los que comparar esta información, no es posible dar respuestas. Pero aquí me interesa volcarme sobre el caso del anexo de Chipaya, poblado Uru.

Los cerca de 44 tributarios que había en Chipaya por esas fechas, estaban distribuidos inequitativamente, pues la población del ayllu Manasaya duplicaba a la del ayllu Arasaya. Los dos mitayos que representaron al pueblo en ese año de 1801, son identificables por su escaso contingente de bienes: sólo cinco "carneros" de cargas cada uno (ver Tabla 10.5). La pobreza de la población Uru era reconocida por el estado, por lo que sus tributarios pagaban menos tributo anual: tres pesos para la época en estudio, aunque hasta principios del siglo XVIII parte importante de su tributo era dado en textiles. Pero la carga que conducían a Potosí también denota las pocas llamas que tenían sus pobladores, dedicados más bien a la crianza de cerdos para su sustento. Una querella de sujetos de Huachacalla contra la gente de Chipaya, a mediados del siglo, muestra el conflicto territorial que produjo la ganadería porcina, pues los cerdos derribaban casas y destruían los pastos.[1232] Distintas declaraciones de la causa daban por cantidad entre mil y tres mil cerdos, en contraste con trescientas y pocas llamas anotadas en el mismo documento. Ambrosio Guarachi y Pedro Perca, los mitayos Uru de 1801, tenían acceso a unas pocas de estas llamas, tal vez ganado comunitario especialmente destinado para quienes cumplían el turno de la mita.

Por esos mismos años, los dos ayllus, o parcialidades, de Chipaya mantenían un conflicto continuo. En 1792, ambos ayllus aportaban dos mitayos anuales para Potosí, pese a la diferencia de la población tributaria, que ya tenía a Arasaya con la mitad de tributarios que su contraparte.[1233] Ambos ayllus brindaban, también, servicios equivalentes al cura y la iglesia, cada uno con dos priostes anuales para cada una de las dos grandes fiestas del pueblo: la Virgen de Guadalupe y la patrona Santa Ana. Es decir, cuatro priostes anuales cada ayllu, dos de los cuales eran hombres y dos mujeres. El alcalde ordinario de Arasaya de ese año, Juan Machaca, propuso que Manasaya aportase tres de los cuatro mitayos anuales del poblado y seis de los ocho priostes para las fiestas. Pedía también que Manasaya aportase mayor cantidad de los "importantes servicios menores de ir por *cañari* a la Real Audiencia y cartas, y otros quehaceres más necesarios que ofreciere en cada año".[1234]

Ambrosio Guarachi y Pedro Perca eran menores de edad aún durante ese conflicto, pero al ser asignados a la mita potosina, con alrededor de 25 y 24 años respectivamente, serían testigos de que no se había resuelto la situación como esperaba el alcalde Juan Machaca una década antes. La cantidad de mitayos se había efectivamente reducido, debiendo enviar cada ayllu uno solo, pero el de Manasaya seguía teniendo el doble de tributarios que Arasaya. Ambos jóvenes partían ese año a Potosí con sus esposas, con las cuales llevaban casados cinco años.[1235] Considerando que la rotación de los turnos mitayos dependía de la población tributaria, es probable que Ambrosio Guarachi, miembro del ayllu menos poblado, partiera por segunda vez a cumplir con la mita. Pedro Perca, enumerado en segundo lugar y un año menor, puede haber estado cumpliendo el turno por primera vez. Ese año habrían estado exentos del tributo, pero ambos llevaban ya algunos años cumpliendo con los tres pesos anuales que les exigía el régimen español. Como se ha observado hasta aquí, se conjugaban las presiones fiscales con las eclesiásticas en la vida económica de los pueblos, evidenciando que la distinción entre ambos

[1232] "Sus marranos (…) pierden todos nuestros lugares a modo de tierras barbechadas para chacras así lo dejan volteado todas las ciénagas y pajas." AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 14, 18 de diciembre de 1759, f. 1v

[1233] AHJC, Carpeta 1, Doc. n° 57, Chipaya, 10 de octubre de 1792.

[1234] Ibid., f. 1v. El caso se enmarca en una disputa por los recursos naturales y la distribución de las aguas del Río Lauca entre las dos parcialidades. Al respeto, ver el capítulo 2.

[1235] Ambrosio Guarachi se casó con Curusa Chino el día 6 de febrero de 1797, mientras que Pedro Perca un poco antes, el día 29 de noviembre de 1796 con Rosa Condori (FS, Libro de Matrimonios de Huachacalla (1771-1797). La foliación no es clara.

ámbitos era más bien simbólica que práctica. Una referencia que cita Quispe Escobar del intendente Francisco de Viedma es clara sobre la diferencia simbólica de ambas presiones económicas: los que ejercen los cargos religiosos "no sienten gastar doscientos o más pesos en los Alferazgos, y costos de su celebridad, y lamentan y gimen la corta paga del tributo."[1236]

En las denuncias de 1810, se señala que los hombres de Chipaya debían servir ocho alferazgos anuales, y seis mayordomías, las cuales se habían reducido con respecto a dos décadas antes.[1237] De todos modos, la suma total que debía aportar la comunidad al cura y a la iglesia era de 177 pesos anuales. Tal vez la disminución de una pareja de mayordomos haya sido una incipiente solución al desequilibrio de tributarios y cargos entre ambos ayllus, aportando Arasaya una pareja menos, pero la fuente no especifica quiénes debían atender los cargos. En su conjunto, los mayordomos de capilla aportaban doce pesos por la celebración de finados y nueve pesos por las honras, esto es, las fiestas del 1 y 2 de noviembre. Los alféreces, por otro lado, pueden haber sido atendidos de forma diferenciada por ambos ayllus según la exigencia económica de cada uno. La fiesta patronal se dividía en dos: Santa Ana grande y Santa Ana chica, con pagos respectivos de 36 y 26 pesos. ¿Habrá respondido esta fiesta duplicada al conflicto entre parcialidades, o habrá sido simplemente un modo de extender la fiesta con la celebración de su octava? Otros dos alféreces pagaban a veintiséis pesos la fiesta (Nuestro Amo y Nuestra Señora de la Natividad), tres de ellos a doce pesos (dos por Santiago y uno por Nuestra Señora del Rosario), y un alférez pagaba seis pesos por Pascua, único ejemplo del cargo en la documentación estudiada. No es posible identificar los cargos y turnos que puedan haber ejercido Ambrosio Guarachi o Pedro Perca en su comunidad, aunque se deduce que el primero sufrió mayor presión económica durante su vida por pertenecer a un ayllu de menos tributarios entre los cuales distribuirse las obligaciones. Hacia 1828, ambos ayllus habían equilibrado sus tributarios: Manasaya contaba entonces con 18 y Arasaya con 16.[1238] Guarachi y Perca, de estar vivos para entonces, tendrían alrededor de 53 años, por lo que ya estaban reservados del tributo y, por ende, fuera del registro. Puesto que la mita se abolió en 1812 con las Cortes de Cádiz, es probable que el viaje forzado a Potosí lo hayan hecho sólo una o dos veces en su vida. La reconstrucción de sus biografías es lamentablemente muy limitada, pero permite exhibir cómo dos vidas con rasgos similares, también pudieron divergir significativamente.

[1236] Cita de AGI, Charcas, 436, fs. 40v-41r (Quispe Escobar 2017, 189).
[1237] Este cambio concuerda con la disminución de mayordomos de algunos de los anexos entre 1772 y 1810.
[1238] ABNB, Revisita de Carangas, 1828.

10.4. Figuras del capítulo 10



Fig. 10.1. *Pachallampe* en Belén, 21 y 22 de octubre de 2017. Trabajo colectivo de la siembra en las chacras de la Virgen Candelaria; al fondo, terrazas de cultivo arqueológicas. El guitarrero don Beto Zegarra brinda música durante la fiesta, todos entonan los cantos tradicionales. Un altar portátil con los santos se instala en el campo.

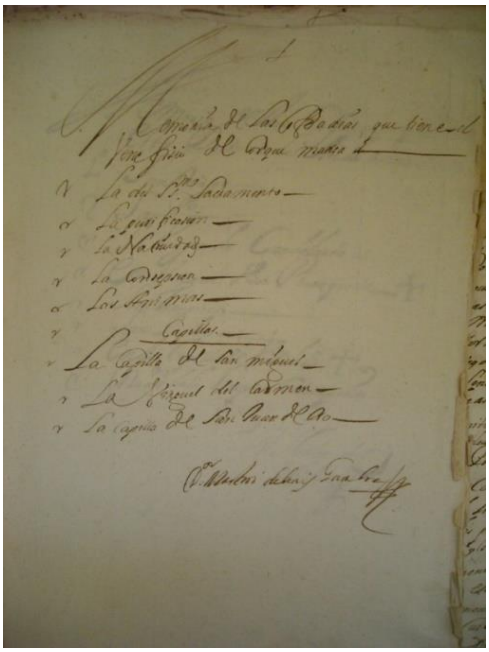


Fig. 10.2. *Memoria de las cofradías de Corquemarca.* ABAS, AA 50, Leg. 2, 1680.



Fig. 10.3. Tica Belén de Huachacalla: cartografía entre cerros y plaza con el templo al fondo.



Fig. 10.4. Pintura mural en Tica Belén de Huachacalla, detalles: Candelarias con cartelas, una de ellas tapada por un pendón festivo. Una representación urbana decora el zócalo (ver capítulo 7).



Fig. 10.5. Pintura mural en Tica Belén de Huachacalla, detalles: hornacina lateral, con el Espíritu santo, la virgen y santos. *Dios padre* en la parte superior y cartela de donación.



Fig. 10.6. Muro de los pies de Tica Belén de Huachacalla. Pintura mural con figuras angelicales, Ángel de la Guarda, Santa Bárbara y cartelas de donación.



Fig. 10.7. Detalles pintura mural en Tica Belén: repertorio de santos, parte superior del muro de la epístola.



Fig. 10.8. Pintura mural en Tica Belén de Huachacalla, detalle: aparición de la Santa Cruz con Virgen Candelaria y san Santiago.



Fig. 10.9. Placa del enlocetado de la plaza de Tica Belén de Huachacalla, 2008

11. Fiestas y calendarios

La fiesta católica en los Andes virreinales aglutinó un entramado complejo y transcultural de prácticas festivas y rituales. Producto conjunto de las normativas eclesiásticas, de la religiosidad de curas específicos y otros promotores del cristianismo y de las devociones populares que se encauzaron de formas creativas en los pueblos, la fiesta reúne en un determinado espacio-tiempo la solemnidad de la fe y el jolgorio de la vida social. Con fines evangelizadores y civilizatorios el imperio español promovió las fiestas cívicas y religiosas buscando *cambiar de signo* las formas festivas que ya existían en el territorio (Estenssoro 1997, 181), pero la propia familiaridad con ciertas prácticas rituales (como, por ejemplo, las formas procesionales) y el espacio abierto a la unidad de la masa anónima, permitieron que las mismas se convirtiesen también en un "espacio ganado y conquistado por los indios" (Ibid., 183) desde el cual "cuestionar el poder y el sistema dominante" (Cajías de la Vega 2011, 57). La fiesta integró rápidamente a las comunidades indígenas a la religión dominante, siendo a su vez integrada a las dinámicas propias de cada localidad, en un proceso bidireccional que caracterizó a los Andes como zona de contacto. Siguiendo el dictamen del calendario católico, la gente de los pueblos dejaba las labores de las chacras, se reunía en torno al axis concéntrico del altar mayor de sus iglesias, conducía a sus imágenes sagradas en procesiones que eran verdaderos espectáculos multisensoriales y terminaba la celebración en los grandes convites ofrecidos por mayordomos, priostes y alféreces. Jacques Monast, misionero oblato que ejerció en varios curatos de Carangas entre 1957 y finales del siglo XX, define la fiesta católica en los Andes como un acontecimiento socio-religioso, que "procura al indio mucho más que placer: representa para él una razón de vivir, orienta sus pensamientos en el espacio y el tiempo." (1972, 203-204). Xavier Albó destaca la importancia de la fiesta como experiencia religiosa, en la que se fortalecen los vínculos comunitarios (1994, 211).

El desarrollo de las prácticas festivas en los virreinatos estuvo marcado por constantes conflictos entre autoridades reales y eclesiásticas, entre las autoridades arzobispales y el clero doctrinario, y entre los curas y la feligresía indígena. Su dimensión económica fue uno de los principales motivos en los debates eclesiásticos que disputaban entre la promoción y la restricción de las fiestas. Así, entraban en debate los altos gastos que significaban las fiestas para los ayllus; los convites, borracheras y consiguientes idolatrías que a más alto costo brindaban mayor prestigio social a sus anfitriones; los abusos de párrocos interesados en obtener los máximos réditos por cada fiesta; entre otros temas. Las disputas al interior de la institución eclesiástica, como también entre ésta y la administración real, se acrecentaron en el siglo XVIII, especialmente tras las "reformas borbónicas"[1239], que, en concordancia con una espiritualidad ilustrada, propugnaron una transformación de las devociones hacia formas festivas más discretas, íntimas y racionales (Gruzinski 1985; Del Río 1988; Estenssoro 1997; Bridikhina 2007; Castro Flores 2013, 2019; Guzmán, Corti y Pereira 2017). La segunda mitad del siglo vio también un aumento considerable de querellas judiciales indígenas y las fiestas fueron en varias ocasiones el escenario propicio para la manifestación del descontento social y la transmisión de ideas rebeldes (Hidalgo 1983; O´Phelan 1988; Hidalgo y Castro Flores 1999; Thomson 2002; Cajías de la Vega 2011; Penry 2019).

El presente capítulo comienza con una descripción del fenómeno festivo virreinal, enfatizando su carácter transcultural y retomando la discusión eclesiástica en torno a la promoción y regulación de las fiestas que se anticipó en el capítulo anterior. Se presenta luego un panorama de las fiestas que se celebraban en los seis curatos en estudio, reflexionando sobre los desafíos metodológicos que enfrenta el estudio de las fiestas religiosas. Finalmente, se analizan algunas de las fiestas principales, considerando su inserción en los calendarios étnicos diferenciados por comunidad. Se observa en detalle la imbricación del calendario católico con los ciclos productivos del altiplano y la sierra andina, así como también con el régimen tributario virreinal. Destaco principalmente dos momentos del año: 1) antecediendo las cosechas a principios del período frío, la institucionalidad eclesiástica se hace presente en los pueblos y anexos durante la Cuaresma y Semana Santa, con el fin de realizar el sacramento de confesión y promover los dogmas de la redención de Cristo y resurrección de los

[1239] Las medidas que comprendemos bajo este nombre buscaban aumentar la recaudación del erario real, a menudo traspasando los recursos de la iglesia católica a gastos del estado, en especial en el ámbito militar (Fisher 2000).

cuerpos, no tan fácilmente asimilados por las poblaciones andinas aquí estudiadas; y 2) el período de siembras que antecede las lluvias, en el que las comunidades indígenas se apropiaron con fuerza de las festividades, favoreciendo el desarrollo de prácticas rituales transculturales vinculadas al ciclo agrícola y climático. En la zona de Carangas, debido al calendario tributario y al despacho de la mita, en este momento del año tendieron a proliferar las manifestaciones del descontento social, tanto mediante demandas judiciales, como también por medio de revueltas violentas.

11.1. Tiempo sagrado/ espacio de transgresión: promoción, regulación y limitación de las fiestas.

La fiesta eclesiástica es, en primer lugar, uno de los mandamientos de la iglesia católica: "santificarás las fiestas". Se basa en la contraposición de un tiempo sagrado destinado a la devoción con respecto al tiempo habitual dedicado a la vida cotidiana, o al "mundo", en términos religiosos. Covarrubias indica que su finalidad es que "nos desocupemos de toda cosa profana y atendamos a lo que es espíritu y religión." (1673 [1611], II, 9). El Diccionario de Autoridades define *Fiesta* como los días "que la Iglesia celebra con mayor solemnidad que otros, mandando se oiga misa y se gaste en obras santas, y prohibiendo el trabajo servil: como son los Domingos, las Pascuas, los días de Apóstoles y algunos de Nuestra Señora y de otros Santos" (*Aut*.). Bertonio, al traducir el término al aymara, marca en primer lugar su concepción como "día de huelga" (*Samaña vrupista*), para después especificar la fiesta dedicada a los santos (*Santotaqui fiestatha*) y relacionarla con la música (*Chirimía Kosllu*) y el juego (*Anataña*; *Anatatha*, *Cusisitha*) (1612, I, 241). El III Concilio Limense dedicó un sermón completo a su explicación (el Sermón XXI), introduciéndolo de este modo:

> *En el tercer mandamiento dice Dios: Santificarás mis fiestas y no harás en ellas obra servil de trabajo. Cosa es muy justa, hermanos, que algunos días en el año los demos a Dios, pues él nos da todos los días y todo el tiempo. Cosa es muy conveniente que, pues nos ocupamos tanto tiempo en las cosas de nuestra casa y sementera, y en otros negocios de los hombres, ocupemos algún tiempo en las cosas de Dios Nuestro Señor. Y para esto ordenó la Santa Iglesia las fiestas que guardan los cristianos, y nos manda Dios en este precepto guardarlas. Estas fiestas son de cada siete días uno: que es el que llamamos domingo, porque siquiera un día en la semana descanse el cuerpo de su trabajo, y el alma descanse tratando las cosas de Dios, en quien está el verdadero descanso.* (*Tercero catecismo…* 1773[1583], 276-7).

El sermón explicaba que las fiestas estipuladas como obligatorias para la población indígena eran considerablemente menos que aquellas exigidas a los españoles, puesto que debían trabajar para vivir. Con el fin de promover las fiestas en las reducciones, el concilio presentó una postura flexible al respecto. Cito en detalle el mismo sermón:

> *…así manda que no trabajéis, ni vayáis a sembrar, ni ocupar, ni a labrar casas y heredades, ni a otros trabajos semejantes. Mas lo que es necesario para vuestra comida, bien lo podéis aderezar y guisar. Y cuando hubiese mucha necesidad, de suerte que se os perdiese el maíz o el ganado, o cosa semejante, con licencia del Padre podéis acudir a vuestra necesidad, porque Dios, que es muy piadoso, no se enoja cuando por necesidad que no podéis excusar, trabajáis. Mas captad que por vuestra codicia no os tiente el enemigo, y despreciando las fiestas digáis: "ahora no me ve el Padre, quiero gustar o chucanear". Captad que os mira Dios. Y así como es piadoso con los que tienen necesidad, es muy riguroso con los que tienen malicia. Antiguamente, a un hombre, porque en día de fiesta se fue al campo a coger leña, le mandó Dios apedrear. Por eso, mirad que guardéis las fiestas*. (*Tercero catecismo…* 1773[1583], 290-1).

En lo práctico, esta concepción de tiempos contrastados tendió un puente entre religión y estado para la regulación legal del trabajo, con un preámbulo temprano en las *Leyes de Burgos* y desarrollado en distintas ordenanzas promulgadas a lo largo del período colonial. Una ordenanza de

1597 estipulaba que los indios de encomienda debían trabajar sólo de lunes a jueves, para tener viernes y sábado para su descanso y el trabajo en sus propias chacras y el domingo poder atender la misa y aprender la doctrina cristiana (Mueses 2016, 43).[1240] Esto ocasionó contrariedad natural entre los hacendados y dueños de minas que empleaban mano de obra, como también entre los trabajadores de ciertos gremios (como los arrieros) o de aquellos que dependían de un salario diario para obtener los recursos con los que cumplir con los tributos anuales, como era el caso de los mitayos que recolectaban mineral en sus días de descanso. En la España rural del siglo XVI, la abstención laboral era considerada como un gran sacrificio, sobre todo en la época de la cosecha (Christian 1981, 37), mientras que en las urbes virreinales, este precepto afectaba también al comercio y sistema judicial (Martínez de Sánchez 2003, 277). Considero relevante, remarcar la valoración del descanso dentro de la concepción católica, pues ésta no era parte de las dinámicas laborales del imperio incaico (Ondegardo 1571; Saignes 2015[1989], 325; Morong y Brangier 2019), como tampoco en los modelos coloniales impulsados por otras naciones europeas. Por supuesto que hubo, y no pocos, curas parroquiales que se aprovecharon de esto para incentivar un mayor número de fiestas en los pueblos y cobrar mayores obvenciones, pero es un tema que no ha sido suficientemente enfatizado en las investigaciones sobre las fiestas católicas, pese a ser un componente esencial a su definición.

Las fiestas eclesiásticas modelaban, así, no sólo los ritmos laborales, sino la propia concepción del tiempo, transformando las formas prehispánicas de su percepción a través de ritos rápidamente transculturalizados. Esto se proyecta al dominio del calendario anual, como trataré a fondo en el capítulo 11.3, pero también en la estructuración de la vida cotidiana en ciclos semanales. La primera obligación festiva que imponía la iglesia a todos los feligreses era la de "oír misa entera" (*Tercero catecismo…* 1773[1583], 281). La misa, acto ritual en que la iglesia católica celebra el sacramento de la eucaristía, debía efectuarse los cincuenta y dos domingos del año en las cabeceras de las parroquias.[1241] Esto organizaba un ritmo semanal con el séptimo día destinado al culto y al descanso, ritmo que podía ser complementado con otras misas, dependiendo de la existencia de cofradías que las financiasen: los lunes estaban dedicados a las Ánimas del purgatorio, los jueves a la pasión de Cristo y la eucaristía (a cargo de las cofradías de Nuestro Amo o del Santísimo Sacramento), y los sábados a la devoción de la Virgen. Las misas iban seguidas por la enseñanza de la doctrina cristiana. En Corque, a finales del siglo XVII, el cura daba la doctrina cristiana los domingos para todo el común, mientras que los miércoles y viernes la enseñaba el fiscal para los "muchachos y muchachas".[1242] Los detractores del párroco criticaban que no siempre ofrecía la misa o que la hacía "tan temprano que no da lugar a que la gente pueda convocarse a oírla".[1243] Sus simpatizantes no lo negaban, pero sostenían que nunca dejaba de brindar la misa en los días de precepto y que su ayudante efectuaba siempre una segunda misa dominical a medio día.

En esta aseveración se vislumbra también un ritmo diario que era organizado por la religión y que perseguía, dentro de otras cosas, controlar la "conducta moral" de los feligreses (Martínez de Sánchez 2003, 282). El inicio y cierre del día podían ser marcados en el ámbito de la devoción particular de cada hogar, con los rezos del rosario de la aurora y el rosario de la tarde (Ibid., 279), pero en el espacio público definían las prácticas que eran consideradas, o no, decentes.[1244] Un auto del Arzobispado de Charcas del 26 de febrero de 1760, registrado en un libro parroquial, mandaba "que las confesiones de las mujeres se ejecuten solamente de día hasta las oraciones y puesta de sol en sus

[1240] Mueses cita a Perusset, M. (2009): "Reglamentación jurídica vs. usos y costumbres en el Paraguay colonial temprano (1542-1612)". Revista Antítesis, II(4), 991-1010, p. 996.

[1241] A mediados del siglo XIX, había misas cantadas a diario en Curahuara de Carangas, además de una renovación mensual de la hostia, según un informe parroquial. ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 46: Curahuara de Carangas, *Razón de los ingresos …*, 19 de febrero de 1856.

[1242] ABAS, AA, 50, Visitas pastorales, Leg. 2. *Autos fulminados por el señor visitador Don Francisco de Zamora…,* 6 de julio de 1680, f. 3v.

[1243] ABAS, AA, 50, Visitas pastorales, Leg. 2. *Autos fulminados*…, f. 2v.

[1244] En las ciudades, las horas canónicas que organizaban el día en los claustros y catedrales (prima, tercia, sexta, nona, vísperas, completas, maitines y laudes), podían organizar también los ritmos de los ciudadanos con los toques de campanas y otras prácticas de interacción entre las instituciones eclesiásticas y la sociedad local.

respectivas iglesias; y las que pretextasen no tener decencia lo ejecuten muy de mañana."[1245] Por esos mismos años el prelado discutía si prohibir o conservar las procesiones nocturnas, como las que se acostumbraban para la Virgen del Rosario. Se optó por regularlas, permitiendo sólo el concurso de hombres, quienes debían ir cantando el salve y rezando el rosario, mientras que debían ir "precedidas de 'un número competente de luces', para mayor realce del decoro y respeto de la imagen" (Castro Flores 2013, 230). En la ciudad de Córdoba, se defendieron las devociones nocturnas, con el argumento de que daban la oportunidad a esclavos y a quienes desempeñaban oficios de participar en el culto, además de que en ese horario podían aprovecharse de la oscuridad quienes no poseían la vestimenta apropiada para la iglesia (Martínez de Sánchez 2003, 280-81). En los años siguientes, las parroquias se preocuparon de contar con sus propios conjunto de "faroles para el rosario de las calles", siendo veinticuatro los ejemplares comprados en Corque en 1767[1246] y trece los comprados en Andamarca en 1787, junto con "una imagen para salir con el rosario por las calles"[1247], aunque en 1793 decidieron comprar otros doce, junto con el pago de las "composiciones frecuentes" que requerían dichas lámparas.[1248] En los inventarios de Belén, también una medalla con la imagen de la Virgen de Rosario está vinculada a entre doce y quince faroles con los que se acompañaban las procesiones de los sábados.[1249] Se aprecia que la disputa por la regulación de estas procesiones condujo a una consolidación de su puesta en práctica en los pueblos.

Las fiestas de vírgenes y santos también contaban con una organización específica del tiempo: las vísperas, que se realizaban el día anterior, consistían en rezos y cantos nocturnos, con una pequeña procesión en torno al templo; la misa, la procesión y los convites estructuraban el día central de la festividad; y la misa de salud daba fin al tiempo sagrado, con la bendición que brindaba el cura a las chacras y casas de los encargados de las fiestas, al día siguiente. De acuerdo con la preceptiva eclesiástica, este momento de la fiesta era de carácter voluntario, aunque en muchos lugares era una costumbre arraigada, y por ende asumida como perentoria, especialmente para las fiestas mayores. En algunos casos, ésta era la ocasión en la que se asignaban los cargos para el año siguiente. Cada celebración duraba, por lo tanto, al menos dos o tres días, pudiendo extenderse a la semana completa, dependiendo de la cantidad de alféreces que estuviesen a cargo de su financiación. Aquí cabe recordar la equivalencia entre alferazgo y fiesta, distinguiendo entre los términos de *devoción*, entendido como el culto a los santos y vírgenes, y sus respectivas *fiestas*, que concretizan el culto en un tiempo específico. Esto implicaba que una devoción local podía contar con varias fiestas. Era habitual, por ejemplo, que las fiestas patronales celebrasen también su octava, la cual en estricto rigor debía llevarse a cabo ocho días después, pero que en la práctica dependía de las costumbres de cada lugar; o que en los anexos hubiese dos o tres alféreces por devoción, garantizando para la localidad una estadía más larga del cura en su itinerario parroquial, y garantizando al cura el doble o triple de obvenciones que las correspondientes a una sola fiesta.

La dimensión económica de las fiestas es la que dejó mayores huellas documentales. En particular, los libros de fábrica registran las altas limosnas que eran el excedente de los pagos dados por los alféreces por las *fiestas de tabla*, que eran aquellas fijadas para cada parroquia. La contribución correspondiente a las obvenciones de los curas, es decir, el pago por sus servicios, no solía quedar registrada en la documentación. Éstas constituían un monto fijo de doce pesos dados por los oficios de vísperas, misa y procesión, a cuatro pesos cada uno. El Arancel de La Plata de 1771 admitía también el pago voluntario por una misa de salud, por cuatro pesos adicionales, fijando dieciséis pesos por fiesta como monto máximo a recibir por parte del párroco (Argandoña 1771, 31). En muchos lugares, esta misa tenía carácter de "costumbre", tornándose obligatoria. El Arancel del Cuzco de 1782 no contempla esta misa adicional voluntaria, fijando en dieciocho pesos el monto dado por los alféreces para las fiestas de tabla: doce por las obvenciones del cura, dos pesos para los diáconos (descontados si la fiesta no contaba con ninguno presente) y cuatro pesos para la fábrica

[1245] AOO, LFT, f. 9.
[1246] Por la suma de 18 pesos. AOO, LFC1, f. 105v.
[1247] Por la suma de 21 pesos. AOO, LFA, f. 16.
[1248] AOO, LFA, f. 26v.
[1249] ARI, Inventarios de Belén (1778-1837).

parroquial, en calidad de limosna, sin admitirse limosnas adicionales (Moscoso 1982, 8). En el Arzobispado de La Plata, las limosnas tenían carácter voluntario, pero se promovía la "contribución de lo necesario", juzgando por "loables" las costumbres locales que compelían a su pago (Argandoña 1771, 33). En las parroquias de Carangas, se registran aportes en limosnas de entre diez y sesenta pesos por alférez, limosnas que se multiplicaban de acuerdo con la cantidad de alféreces dedicados a una devoción. Las fiestas llamadas *de devoción*, que variaban de año en año porque en estricto rigor debían ser voluntarias, no contemplaban el pago de limosnas por fábrica, limitándose los encargados de la fiesta a cubrir los doce pesos por los servicios del cura. La implicancia historiográfica de esto es que suelen estar subregistradas en la documentación parroquial.

Las limosnas, fuesen dadas bajo la coerción de los párrocos o definidas por las costumbres, debían invertirse en los gastos propios de la fiesta: incienso, velas, fuegos artificiales y alimentación de los músicos. Las fuentes parroquiales son, por lo general, escuetas en sus descripciones de los festejos propiamente tales, pero ciertas referencias permiten imaginar "la serie de espectáculos" que constituían (Gisbert 2012[1999], 281). La vista se deleitaba con copiosa iluminación de velas, fuegos artificiales, coloridos estandartes y textiles, imágenes de santos bien vestidas y decoradas, el brillo de la platería en los arcos efímeros de las plazas, los bailarines con sus atuendos y coreografías. El olfato podía apreciar los inciensos y el aroma de los banquetes, mientras que el oído atendía la música que ejecutaban instrumentistas y cantores. La feligresía cantaba, rezaba y bailaba, contribuyendo al furor devocional de la masa asistente. Para la importante fiesta de la Candelaria (celebrada a menudo como Virgen de Copacabana en la zona), el cura repartía velas a los feligreses para que llevasen en la procesión,[1250] representando con ello el atributo principal de la purificación de la virgen después de cuarenta días del nacimiento de Jesús. La fiesta del Corpus, que involucraba a las comunidades completas, destacaba por sus grandes procesiones con bailes y carros alegóricos (Dean 1999; Gisbert 2012[1999], 281). La fiesta de Todos Santos movilizaba a los feligreses entre la iglesia y el cementerio, conmemorando a los muertos con música de *sicuris* y anticipando las lluvias. Tras la solemnidad de la misa y la devoción jubilosa de la procesión, los feligreses se divertían con juegos,[1251] representaciones teatrales y banquetes. El espectáculo multisensorial de las fiestas fue inicialmente promulgado por la iglesia para promover la transmisión de la doctrina y los símbolos cristianos,[1252] pero su carácter polisémico dio origen a interpretaciones y apropiaciones locales por parte de una feligresía indígena que tenía una alfabetización visual y performativa propia (Dean 1999, 2). Una de las grandes problemáticas de la iglesia fue justamente la dificultad de diferenciar ciertas imágenes y ritos católicos de aquellos de origen prehispánico (Estenssoro 2003). Ahora bien, ya para el siglo XVI muchas prácticas antiguas, como el sacrificio de animales, estaban controladas en el espacio público, según señalan los textos del III Concilio Limense, pero otras se conservaban disimuladamente en algunas fiestas cristianas, como en las danzas del Corpus Christi.[1253]

Dentro de la actividad lúdica inherente a las festividades virreinales, las corridas de toros gozaron especial popularidad, tanto en las ciudades como en el campo. Su popularización en el siglo XVIII y su creciente descalificación por parte de la élite ilustrada que tradicionalmente había ostentado su valentía y destreza frente a los toros, llevó a que fueran criticadas por las autoridades y marginadas

[1250] AOO, LFC1, f. 97.

[1251] "…suizas, cañas, toros, sortijas, máscaras, invenciones, encamisadas y todo género de regocijos." (Bridikhina 2007, 172). Entre comillas en la cita original.

[1252] "Todo este aparato servía para transmitir los dogmas católicos que eran difíciles de comprender sólo a través de los sermones y de las explicaciones de la doctrina. la vivencia de los personajes de la farándula daba una realidad casi tangible a reyes, santos y dioses, de manera que su presencia era tan convincente como lo puede ser el cine en nuestros días." (Gisbert 2012[1999], 280).

[1253] "Y aunque el sacrificar reses y otras cosas, que no pueden esconder de los españoles, las han dejado, a lo menos en lo público, pero conservan todavía muchas ceremonias que tienen origen de estas fiestas y supersticiones antiguas. Por eso es necesario advertir en ellas especialmente que esta fiesta del *Ytu* la hacen disimuladamente hoy día en las danzas de Corpus Christi, haciendo las danzas de llama y de *huacon* y otras conforme a su ceremonia antigua. En lo cual se debe mirar mucho." *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad. Complemento del*: *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos…* 1585, 11-11v.

de las ciudades (Bridikhina 2007, 174).[1254] En los pueblos andinos, las fiestas taurinas tendieron a aumentar en el siglo XVIII. Su éxito se debió a la complejidad simbólica que adquirieron los toros en la zona, asociados con los valores de virilidad, fertilidad y prosperidad, con la autoridad de los españoles que introdujeron el animal en la zona en el siglo XVI, así como también con las luchas rituales tradicionales del *Tinku*, que coincidían en sacrificio ritual de sangre (Brachetti-Tschohl 2014; Sanfuentes 2019, 55). Tradicionalmente, los espectáculos taurinos se realizaban con ocasión de las fiestas de Santiago y de Carnestolendas. Una representación de un toreo ecuestre en los murales de Pachama (ver figura 7.15) y una polémica entre los mayordomos de Belén por el mal uso de un textil sagrado sobre un tablado para la corrida,[1255] evidencian que el toreo era practicado en los Altos de Arica en los siglos XVIII y XIX (González y Sanfuentes 2017; Sanfuentes 2019). La imagen se encuentra a los pies de la iglesia, visible para quienes salen del recinto después de la misa o junto a las procesiones de santos. Una imagen paralela confirma el carácter festivo de la representación, pues la feligresía en acto de confesión con el cura y el músico mestizo dirigiendo el canto de las mujeres representan situaciones propias de las fiestas y no de la vida cotidiana (Mardones Bravo 2019, 117). La exageración pictórica del templo, más identificable con el de la cabecera de doctrina que con el del pequeño anexo, según sugerí en el capítulo 7.2, contribuye al espíritu de exaltación de la fiesta santoral, dando preeminencia a la iglesia como el centro arquitectónico en que ésta se llevaba a cabo. No es claro en qué fecha se realizó la corrida de toros documentada en 1845 (hipotéticamente en julio, para la fiesta del patrón Santiago), pero el episodio da cuenta del contraste simbólico entre el palio sagrado "que sirve a Nuestro Amo Sacramentado", con el lugar profano en el que se le ubicó para ornamentar el evento: la plazoleta de Belén.[1256]

Se aprecia, así, que los juegos festivos eran un complemento profano a las celebraciones religiosas fomentadas por la iglesia. Junto a banquetes y procesiones, los juegos eran bienvenidos como parte de la promoción del tiempo festivo, del descanso y de la devoción. El mismo sermón arriba citado especificaba los permisos y límites de la diversión:

> *…os da Dios licencia de que también vuestros cuerpos descansen, y se huelguen, como sea honestamente, no en borracheras, ni en taquíes, ni deshonestidades de mujeres. (…)* ***Podéis decir algunos cantares buenos y algunos juegos honestos, y comer y beber con alegría****, convidando a vuestros amigos y a algunos pobres. Mas guardaos de emborracharos, ni hacer cosas del tiempo viejo, que os llevará el demonio al infierno si tal hacéis.* (*Tercero catecismo* 1773[1583], 289-90. Subrayado agregado).

La permisividad de la iglesia era una estrategia basada en la confianza de que la asimilación cultural y la evangelización harían desaparecer paulatinamente las costumbres consideradas incompatibles con los principios cristianos (Mueses 2016, 56-57). Juan de Solórzano Pereira, jurista y oidor de la Real Audiencia de Lima, sintetizaba en su *Política indiana* (1647), algunas de las deliberaciones de la temprana iglesia americana entre el promover y el normar, declarando que los indios estaban "mal desterrados de sus costumbres y supersticiones antiguas", pero aconsejando, a su vez, tolerar "los pecados ligeros, que sin daños, o escándalos considerables cometieren los pueblos" (1737[1647], 191).[1257] Reiteraba junto a ello la recomendación del II Concilio Limense (1567-1568): "Que los convites, y borracheras, que suelen hacer los Curacas en las plazas los días de Fiesta, tengan la moderación, que conviene: pero no se les quiten, ni el recrearse con algunos juegos honestos,

[1254] Los intentos de regulación de las corridas de toros se remontan al siglo XVI, primando criterios teológicos para su prohibición por parte del papa. En España, sin embargo, la bula papal no fue acatada y se intentó su derogación (González y Sanfuentes 2017, 151; Sanfuentes 2019, 54). Tomando en cuenta argumentos económicos más que morales, las leyes antitaurinas de Carlos III y Carlos IV no consiguieron su extinción, pero sí su traslado desde las calles y plazas hacia recintos cerrados (Del Río 1988, 327-328).

[1255] AAA, Arica –Belén. *Mayordomía de las cofradías de Belén*, 1845-1846.

[1256] AAA, Arica –Belén. *Mayordomía de las cofradías de Belén*, 1845-1846. El palio es un toldo de textil decorado usado para cubrir la custodia, o las imágenes, durante las procesiones.

[1257] *Política Indiana*, Libro II, Cap. XXV, Artículos 30-37.

después de mediodía y lo que suelen hacer de dar de comer y convidar a los pobres y forasteros lo hagan, pues es obra virtuosa." (Ibídem; Vargas Ugarte 1951, 255; Mueses 2016, 84).

Los banquetes fueron un eje constante de las controversias eclesiásticas en torno a las fiestas y de los intentos de prohibición de los alferazgos. La preocupación se centraba en el consumo de bebidas alcohólicas, cuyo exceso generaba espacios de transgresión al interior del cristianismo (como "*deshonestidades de mujeres*"), así como también el recuerdo de los ritos antiguos ("*hacer cosas del tiempo viejo*"). Saignes ha señalado el rol del alcohol en las fiestas patronales andinas, tanto en lo que describe como "las nuevas posibilidades de gestión del ocio", que instaló "la ebriedad en el centro de la sociabilidad indígena" (2015[1989], 331), como también en la reactualización de prácticas colectivas de origen prehispánico y de recomposición de "memorias colectivas" en el contexto de la fragmentación social dada por el nuevo modelo económico mercantil, las variaciones demográficas y "las intensas migraciones internas" (Ibid., 329-330). Solórzano Pereira era enfático en señalar el daño que ocasionaban en los pueblos el vino, la chicha y el pulque, pero se adscribía a "perdonar semejantes vicios, cuando están como connaturalizados en algunos hombres, y Naciones" (1737[1647], 190-191). En el siglo XVIII, al alero de las ideas ilustradas, criterios más bien económicos pasaron a tener preponderancia en la legislación de fiestas y banquetes (Del Río 1988). La Real Cédula del 4 de julio de 1768, por ejemplo, denunciaba los "insoportables gastos" en banquetes de mayordomos y alféreces, "convidando a todos los vecinos del Pueblo por dos o tres días a comer y beber embriagándose todos."[1258] La cédula señalaba que las obvenciones de las fiestas no eran significativas en comparación con los altos gastos destinados a los banquetes. La cédula estipulaba que corregidores y curas actuasen en conjunto, teniendo "particular cuidado de que los indios en sus fiestas y convites se abstengan de embriagarse sin permitirles hagan convites costosos y de concurrencia de mucha gente, pues solamente podrán convidar a sus parientes, parientas y afines dentro del tercer grado, y seis personas extrañas sin que de este número se puedan exceder con pretexto alguno, y a los que contravinieren se les impondrá el correspondiente castigo".[1259] La cédula también aludía a que los caciques, gobernadores, hilacatas y alcaldes debían ser el ejemplo de sus comunidades, amenazándolos con la privación de sus empleos si incurriesen ellos mismos en borracheras.[1260]

La fiesta funcionaba como espacio de evangelización y civilización, pero también de resistencia y transgresión. Un delicado equilibrio entre promover, regular y limitar las festividades en las reducciones indígenas condujo a choques constantes entre el arzobispado y el clero doctrinero a lo largo del período hispano, como los conflictos relativos a la prohibición de los alferazgos y reducción de las cofradías, descritos en el capítulo anterior. Una estrategia temprana adoptada fue la exigencia de que las fiestas fueran realizadas en el espacio público, "con el fin de vigilar sus contenidos" (Estenssoro 1997, 182), con los curas a cargo de controlar los desbordes y anomalías que observasen. Esto contribuyó, sin embargo, a la generación de prácticas festivas sincréticas, producto de ciertas formas de **"**negociación devocional" que involucraban "influencias reciprocas de doctrineros e indígenas" (Castro Flores 2013, 206-207). El propio espacio público favoreció la introducción y desarrollo de nuevas dinámicas mercantiles en los Andes, que luego serían criticadas por las autoridades eclesiásticas. Las ferias móviles se tornaron una "parte del ritual ofrecido para la fiesta" (Behoteguy 2011, 79), imbricando de forma explícita las festividades con el mercado (Rivera Cusicanqui 2015). Los curas doctrineros de Charcas observaban con preocupación la preeminencia que recibían los negociones por sobre las devociones durante las fiestas (Hidalgo Lehuedé y Castro Flores 2014, 614).[1261] Algunas fiestas patronales se tornaron ocasiones de gran interconectividad regional, cuyos mercados atrajeron la reunión de gente de distintas zonas, propiciando, a su vez, la circulación

[1258] AGI, Charcas 498, doc. 25, fs. 1-1v.
[1259] AGI, Charcas 498, doc. 25, f. 2v.
[1260] AGI, Charcas 498, doc. 25, f. 3.
[1261] Los autores citan el expediente *Autos seguidos por los curas de Indios de este Arzobispado y demás sufragáneos, sobre la supresión de la Real Cedula que mando que los indios no paguen obvenciones*: "los días de fiesta reservan tratar entre ellos sus negocios deslindar sus cuentos, queriendo entender primero en esto, que oír misa aunque sea ya muy tarde" (ABNB, EC 1760, N° 75, f. 13v).

de rumores e ideas (Penry 2019, 172). Penry destaca que en varias ocasiones las fiestas de Corpus Christi tuvieron como consecuencia la exaltación de los ánimos, propiciando revueltas y conflictos (Ibid., 112). Las investigaciones en torno a las sublevaciones indígenas de fines del siglo XVIII concuerdan en la función que cumplieron las fiestas en su promoción, permitiendo la reunión de gente de distintos lugares y favoreciendo la insurrección a través de la exaltación colectiva (O´Phelan 1988; Hidalgo y Castro 1999; Thomson 2002; Cajías de la Vega 2011; Penry 2019).

Este panorama de la realidad festiva de las parroquias, con sus imbricaciones económicas y políticas, y su puesta en práctica de una religiosidad pública, teatral y pomposa promovida por una evangelización de tendencia barroca, se enfrentó en el siglo XVIII con las formas de una espiritualidad más íntima y recatada promovida por la mentalidad ilustrada (Gruzinski 1985; Del Río 1988; Estenssoro 1997; Bridikhina 2007; Castro Flores 2013, 2019; Guzmán, Corti y Pereira 2017). Fueron atacadas las borracheras y grandes gastos incurridos por los encargados de las fiestas rurales, pero también las procesiones y otras prácticas locales que dan cuenta de las adaptaciones indígenas que se hicieron de los cultos católicos (Gruzinski 1985, 181 y ss.; Bridikhina 2007, 175). Las medidas tomadas por las autoridades respondían a una desconfianza por las manifestaciones que adquiría el cristianismo popular, especialmente indígena, debido a la "mezcla de lo profano con lo sagrado, característica de una devoción más familiar y personalizada, profundamente arraigada en la vida cotidiana de los grupos subalternos de la colonia." (Gruzinski 1985, 187-189).

Algunos de los conflictos que generaron las políticas borbónicas de regulación de las fiestas se expresan en la documentación judicial, ofreciendo pistas para comprender las perspectivas en disputa. Una aparente contradicción se aprecia entre las comunidades que defendían sus devociones, pero que se quejaban por el exceso de fiestas. Esto permite diferenciar aspectos formales de las fiestas, con los que la feligresía solía estar de acuerdo, de la cantidad de fiestas exigidas por los párrocos y sus excesivos cobros. El cura coadjutor de Codpa, acusado por los habitantes de Socoroma de forzarlos a tomar alferazgos, se defendía con una posición clara:

> *En ninguna otra cosa he puesto mayor estudio que en no admitir estos* [alferazgos] *sino cuando me ha constado ser por decisión y de su libre voluntad; así porque mi norte es el auto proveído en visita por su S[eñorí]a. Il[us]t[rísim]a, mi señor, como porque yo soy de dictamen que fuera muy bueno extirpar todas las fiestas en los pueblos de indios por seguirse en ellas muchas ofensas del señor que se precipitan los indios infelices por la inmoderación con que se entregan a la embriaguez, y después de una fiesta tiene el cura más que hacer que en lo demás del año, porque para entonces guardan los* [ilegible] *agravios, riñas y consecución de todos sus vicios, y en componer pendencias y castigar sus insultos está toda la atención de suerte que si yo fuera cura en propiedad nunca permitiera hacer ninguna fiesta.*[1262]

El cura Pedro Joaquín de Cáceres proseguía su argumentación: "En prueba de esto no puedo menos que decir que en el dicho pueblo de Socoroma no he querido hacer la fiesta del Corpus cuyo alferazgo cogió Juan Cutipa, por mas que me han instado a hacerla, como el dicho alférez y los indios no lo podrán negar en mi presencia: ¿cómo pues podré forzar para los alferazgos y no hacer las fiestas?"[1263] La acusación de los socoromeños es también consistente, pues los distintos testigos concuerdan en su descripción de las amenazas de Cáceres y su insolencia en arrojar el pendón a un rincón, tras lo cual los feligreses recogían con veneración el objeto sagrado, asumiendo en el acto el cargo festivo. El año en que presentaron la querella, sin embargo, los seis alferazgos del pueblo habían sido asumidos de forma voluntaria, por lo que la falta de contingencia de la acusación permitió al cura refugiarse en una postura ilustrada más alineada con la institución eclesiástica que con los intereses

[1262] AAA. Arica – Codpa, *Autos (…) contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres*, 19 de junio de 1748. Carta de Cáceres, sin foliar. Ver un análisis centrado en este caso en el capítulo 4.2.

[1263] AAA. Arica – Codpa, *Autos…*, f. 3. La negación de Cáceres se debía a que la hija de Cutipa vivía amancebada, ya que él no admitía su matrimonio con un indio que no consideraba de su clase.

económicos que lo pueden haber motivado en años anteriores, en caso de haber sido culpable de la coerción de la que le acusaban.

Lo cierto es que las quejas de una violenta coacción en la exigencia de las fiestas abundan en las querellas de los indígenas contra sus curas. Esto induce a pensar en su uso como agravante para denunciar otros excesos, pero también la documentación ofrece luces sobre las situaciones concretas que gatillaron las denuncias. Resulta ilustrador un ejemplo descrito en la querella de los habitantes de Codpa contra el cura Andrés Delgado, a principios del siglo XIX, la cual también cito en extenso. Un feligrés de Pachica, Tiburcio Limachi, había asumido voluntariamente una fiesta,

> *y como los indios el día que esto hacen toman sus tragos, este embriagado dijo que su fiesta había de ser con sermón como las de los Viracochas; súpolo el cura, y no lo olvidó al año y día de la fiesta que la hizo y predicó sobre una mesa (por ser el pueblo tan desdichado que ni púlpito tenia) cuatro palabras que aunque fueran los mayores misterios no entendieron los indios y luego exige al indio por los doce pesos de la fiesta y veinticinco del sermón, el otro dice que él no quiso, ni quiere ni tiene con qué pagar, ni usa, ni entiende el sermón pero nada le vale, el sermón "se predicó ya (dice el cura) y me lo has de pagar por que yo no había de quebrarme la cabeza de balde por servirte así, y si no te lo sacaré del culo. Alcaldes embargarle a este sus bienes y tráiganme los veinticinco pesos." Así lo hacen, le embargan una era de semilla de alfalfa y le sacan doce y media botijas por el sermón, que vendida la semilla a cuatro pesos le sale por cincuenta…*[1264]

El ejemplo le sirve a los querellantes para contrastar con la negligencia de la que acusan a Delagdo en su labor doctrinaria, concluyendo: "y después no es capaz de predicar al público el temor de Dios, la penitencia ni evangelio ni una sola vez."

11.2. Devociones y fiestas. Desafíos metodológicos y panorama analítico en los casos de estudio.

La iglesia en América estipuló tempranamente (siglo XVI), un conjunto de fiestas obligatorias para la población indígena: además de todos los domingos del año (respetando la abstención laboral y atendiendo la misa y doctrina), debían celebrar la Circuncisión, Reyes, los primeros días de las tres pascuas (Resurrección, Pentecostés y Navidad), la Ascensión de Cristo, Corpus Christi, San Pedro y San Pablo, y las cuatro fiestas forzosas de la virgen (Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción) (Vargas Ugarte 1951, 18-19). El III Concilio Limense (1582-1583) ratificaba estas doce festividades, aunque reducía los días de fiesta de las pascuas sólo al primero y añadía la posibilidad de que los indígenas celebrasen otras fiestas adicionales por devoción propia (Ibid., 366).

En el conjunto de las seis parroquias estudiadas, las fuentes escritas[1265] permiten identificar más de cuarenta devociones celebradas (Tabla 11.1). Éstas subrepresentan la totalidad del santoral andino de la zona, pero exceden con creces las exigencias de la institución eclesiástica. Las fiestas propiamente tales se multiplicaban según la cantidad de alferazgos, pues las devociones más relevantes prolongaban las fiestas con la celebración de *octavas*. A su vez, muchos anexos repetían los festejos patronales de las cabeceras. Con esto remarco la distinción entre la *devoción*, entendida como el culto a santos y advocaciones marianas y cristíferas, y *fiesta*, entendida como la práctica de su veneración en un tiempo y espacio específico. La cantidad de *fiestas* asociadas a cada *devoción*, y los montos de sus exacciones económicas, permiten establecer jerarquías festivas al interior de los curatos y reconstruir parcialmente la realidad festiva de las localidades.

[1264] AAA. Arica – Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado, cura de Codpa*, 1806, f. 6v.

[1265] Privilegio en este análisis sólo fuentes documentales, sin considerar imágenes en retablos ni datos etnográficos, los cuales reconozco como fuentes relevantes para ofrecer un panorama completo de fiestas y considero en otros análisis.

Tabla 11.1. Devociones celebradas en los casos de estudio, s. XVIII-XIX.

Devoción	Fecha oficial	Corquemarca (1766-1824)	Andamarca (1807) + Orinoca (1866)	Huachacalla (1810)	Curahuara (1856) [cabecera y Sajama]	Codpa (1793)	Belén (1793 + otros)
Reyes/ Epifanía del Señor	6/ enero			X			
San Ildefonso	23/ enero						X
Purificación/ Candelaria/ Copacabana	2/ febrero	X	X	X	X	X	X
San Blas	3/ febrero			X			
San José	19/ marzo	X			X	X	X
Encarnación/ Anunciación	25/ marzo			X	X		
Semana Santa	*Fecha móvil*	X	X	X	X	?	X
Dominica in Albis [Cuasimodo]	*Fecha móvil*[1266]				X		
San Marcos	25/ abril				X [en sept.]		
De la Cruz	3/ mayo			X[1267]	X		
Ascensión	*Fecha móvil*[1268]				X		
Espíritu Santo [Pentecostés]	*Fecha móvil*[1269]			X			X
Santísima Trinidad	*Fecha móvil*[1270]			X	X		
Corpus Christi	*Fecha móvil*[1271]	X	X	X	X	X	X
San Antonio de Padua	13/ junio			X			
San Juan Bautista	24/ junio	X		X	X	X	
San Pedro [y San Pablo]	29/ junio	X	X		X	X	
N.S. del Carmen	16/ julio				X		X
Santiago Apóstol	25/ julio		X	X	X	X	X
San Cristóbal	25/ julio						X
Santa Ana	26/ julio			X			
San Salvador [Transfiguración]	6/ agosto	X [en febr.]	X	X			
Santo Domingo	8/ agosto		X				X
Asunción	15/ agosto			X	X	X	X
San Roque	16/ agosto			X			
San Bartolomé	24/ agosto	X [en sept.]				X	
San Agustín	28/ agosto				X [en sept.]		
Santa Rosa	30/ agosto	X	X		X	X	
Guadalupe/ Natividad/ N.S. del Patrocinio	8/ septiembre	X		X	X		
San Miguel	29/ septiembre	X	X	X			?
San Francisco de Asís	4/ octubre		X	X			X
N.S. del Rosario	7/ octubre	X	X	X	X	X	X
Señor de la Paciencia [Quellhuiri]	Principios de octubre				X		
Finados/ Difuntos/ Ánimas	1-2/ noviembre	X	X	X	X	X	X

[1266] Domingo después de Domingo de Resurrección.
[1267] El documento denuncia que el cura nombraba a dos personas para financiar misas cantadas correspondientes a "dos cruces", pero no es del todo claro si coincidían estas misas con la fiesta de la cruz.
[1268] Cuarenta días después de Domingo de Resurrección.
[1269] Cincuenta días después de Domingo de Resurrección.
[1270] Domingo después de Pentecostés.
[1271] Sesenta días después de Domingo de Resurrección.

San Martín	11/ noviembre					X	
N.S. de la Presentación	21/ noviembre		X[1272]				
San Andrés	30/ noviembre						X
Santa Bárbara	4/ diciembre	X	X	X	X		X
N.S. de la Concepción	8/ diciembre	X	X	X	X		X
Santa Lucía	13/ diciembre						X
Navidad [misas de aguinaldo]	24/ diciembre		X	X	X		X
Totales		**15**	**16**	**24**	**24**	**12**	**18**

Fuentes: AOO, LFC1; AOO, LFC2; AOO, LFA; ABAS, AA26, 1; ABAS, AA37, 55; ABAS, AA37, 46; Barriga 1948; AAA, Arica-Belén.

Este ejercicio de reconstrucción tiene una serie de desafíos metodológicos. Por un lado, las propias dinámicas parroquiales y la variabilidad en las formas de registro. Por ejemplo, la distinción entre las fiestas de tabla, cuyas limosnas se registraban en los libros de fábrica, y las fiestas de devoción, que rara vez se registraban por no pagar excedentes para la fábrica. Una diferencia comparable se aprecia entre las fiestas dedicadas a vírgenes y santos, financiadas por los alféreces y mayordomos de turno, y las celebraciones que involucraban a la comunidad en su conjunto, que tampoco solían dejar excedentes que registrar. En la zona de estudio, las fiestas de Semana santa, Todos santos y Navidad entran en esta categoría. Es decir, los registros sólo reflejan ciertas prácticas económicas vinculadas a algunas fiestas. Asimismo, en cada parroquia se reproducían lógicas distintas para documentar las fiestas, las cuales también podían variar según el cura a cargo. Son notorias, por ejemplo, las diferencias entre Corquemarca y Andamarca, pese a compartir no sólo similitudes demográficas y geográficas, sino también fuentes comparables: libros de fábrica íntegros del siglo XVIII, que brindan una imagen estructurada e institucional de la actividad festiva.

Por otro lado, los datos recopilados provienen de distintos tipos fuentes, con distintas informaciones. A diferencia de los registros parroquiales, las fuentes judiciales no distinguen entre fiestas de tabla y de devoción, ofreciendo un panorama festivo más íntegro de las parroquias. Éstas también incluyen información valiosa sobre las prácticas festivas más allá de los intercambios económicos. Así, la reconstrucción del panorama festivo Huachacalla, con base en las querellas de 1772 y 1810, resulta mucho mayor que el de los otros curatos, pero es más difícil organizarlo en el ciclo anual por no llevar el orden calendárico de los documentos eclesiásticos. La reconstrucción de la actividad festiva de Curahuara de Carangas también da como resultado un panorama mayor que el de los otros casos, por depender de documentación decimonónica, periodo en el que se multiplicaron sus capillas anexas. Por esto, en la tabla 11.1 he optado por considerar los datos sólo de la cabecera parroquial y la viceparroquia de Sajama, cuya actividad podemos remontar al periodo colonial. Caso distinto son los curatos de los Altos de Arica, cuya documentación fragmentaria obliga a abarcar un rango temporal más amplio y distintas fuentes de información. Una de las fuentes que consideré fueron los patronazgos que dieron nombre a sus iglesias, apoyándome en las escuetas referencias de la visita del intendente Álvarez y Ximénez en 1793 (Barriga 1948, 103). Sin embargo, no es seguro que todas las fiestas patronales hayan tenido importancia, como se evidencia para los anexos mineros del curato de Huachacalla. Es pues, sólo una solución parcial.

A las distintas realidades locales y diversidad de fuentes usadas, se suman otras dificultades metodológicas, como cambios devocionales a lo largo del tiempo o la adaptación de las fechas del santoral católico. Los anexos, en particular, aglutinaban distintas fiestas durante las estadías de los curas.[1273] La fiesta del Corpus era especialmente flexible para ser celebrada en conjunto con las fiestas patronales de cada lugar. Por ejemplo, cada anexo de Andamarca celebraba conjuntos de tres fiestas: la fiesta patronal, su octava y el Corpus, cada una con un alférez. El Santuario de Tica Belén, anexo de Huachacalla, tenía también "tres" fiestas de Nuestra Señora de la Natividad, celebradas el día 10 de septiembre (en vez de la fecha oficial el 8 del mismo mes). Aunque la capilla de Huacullani fue

[1272] Desde 1842.

[1273] La flexibilidad de las fechas festivas era una práctica común en muchas parroquias rurales de los Andes (Hyland 2021, 129).

anexada a Curahuara de Carangas recién a finales del siglo XIX, resulta un buen ejemplo de cómo operaba la relación entre las devociones y su fijación en el calendario. Sus habitantes escogieron como patrones a Santiago y la Virgen del Rosario, pero puesto que se les celebraba en la cabecera en sus fechas oficiales (25 de julio y 7 de octubre, respectivamente), optaron por fijar sus fiestas los días 31 de Julio y 1° de Agosto,[1274] contando así con dos fiestas durante la visita del cura. Está de más señalar el beneficio económico que estos cúmulos de fiestas brindaban a los párrocos. Dada la escasez de datos relativos a la calendarización de las fiestas en Huachacalla y los Altos de Arica, opté por considerarlas en sus fechas oficiales con el fin de ofrecer una representación factible y coherente de sus realidades festivas. El establecimiento de cruces comparativos es, por ende, clave, pues permite reconocer los límites de las distintas fuentes, como también rellenar lagunas documentales. En este sentido, las dificultades metodológicas también son una herramienta para la interpretación.

De las cuarenta devociones identificadas, destacan ciertos patrones. Tres figuran como transversales a los seis curatos estudiados: Nuestra Señora de la Purificación (a menudo bajo las advocaciones de la Virgen Candelaria o de la Virgen de Copacabana, llamada también Nuestra Señora del Milagro en el pueblo de Belén), Corpus Christi y Nuestra Señora del Rosario. Por lo general, las tres eran fiestas importantes en las cabeceras de las doctrinas, con algunas excepciones como la fiesta del Rosario en Huachacalla, que sólo se encuentra documentada para el anexo Uru de Chipaya. El Corpus es una de las pocas fiestas que se intentó implementar en cada anexo.[1275] Dichas tres devociones –Purificación, Corpus y Rosario–, junto con otras tres de las principales devociones de la zona –Santiago, Virgen de la Natividad e Inmaculada Concepción–, eran festejadas no sólo en su fecha principal sino también en sus octavas, prolongando la fiesta durante ocho días. Éste era un privilegio de las fiestas mayores. En algunos casos, la extensión de la fiesta era temporal, realizándose en las propias cabeceras, mientras que, en otros, la octava representaba una extensión espacial que reproducía la devoción en viceparroquias y anexos.

Las devociones marianas destacan dentro del conjunto. Los extendidos cultos a las vírgenes de Copacabana, del Rosario y de la Inmaculada Concepción, evidencian la influencia respectiva de las órdenes regulares de agustinos, dominicos y franciscanos. Aunque ninguno de los curatos estudiados estuvo en posesión de las órdenes religiosas, se puede reconocer una presencia constante de ayudantes o tenientes procedentes de los conventos asentados en Oruro y en el Puerto de Arica, así como también de las parroquias agustinas que colindaban con la provincia de Carangas. Destaca la selección del patronazgo de san Francisco para varias viceparroquias,[1276] representando tal vez el rol de la orden franciscana como ayudantes parroquiales. Esto se observa también en la amplia devoción por la Inmaculada Concepción[1277] y la importancia de los santos Roque y Antonio de Padua en Huachacalla. Dentro del culto mariano, destacan también la Virgen de la Asunción, patrona de los indios del partido de Carangas[1278] y de tres anexos en los Altos de Arica, celebrada también en Curahuara de Carangas, en cuyos murales aparece representada. Otras fiestas relevantes en la zona fueron San Juan, San Pedro, Santa Rosa de Lima, San Miguel, San José y Santa Bárbara. Mención aparte merece la fiesta de Finados o Difuntos, cuyos festejos se realizaban en muchas cabeceras y anexos, aunque las formas en que se llevaron a cabo sus registros no facilitan su análisis.

De todas las fiestas hasta aquí mencionadas, sólo cuatro estaban dentro de las festividades establecidas por el episcopado como perentorias para los indígenas: Corpus Christi, San Pedro (y San Pablo, aunque en ninguno de los casos se le explicita), la Natividad de la Virgen (Guadalupe) y su Purificación (Candelaria, Copacabana). Resulta, pues, interesante observar las ausencias. De las doce

[1274] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 46: Curahuara de Carangas. *Solicitud de licencia para la capilla de Jesús de Quinsacruz de Hucullani por el indígena Mariano Alvarado…*, 2 de septiembre de 1893.

[1275] Es claro en varios registros. Un ejemplo, se ve en la querella de Huachacalla de 1810, en la que solicitan "que las fiestas de Corpus no se hagan en las estancias o capillas indecentes por la mucha irreverencia que resulta, (…) [sino] sólo celebrarse en la iglesia parroquial." ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55, 8 de mayo de 1810, f. 7v.

[1276] Orinoca, en Andamarca, Llanquera, en Huayllamarca y Socoroma, en Codpa y Belén.

[1277] Incluyendo su rol en el patronazgo de Belén, Guaillatire, Belén de Andamarca y Chuquicota.

[1278] ABAS, AA Leg. 26, Leg. 2: Chocaya-Milcupaya. *Inventario Asiento del Espíritu Santo de Carangas*, 15-04-1760, f. 2v. La fuente señala a la Virgen del Rosario como la patrona principal.

fiestas obligatorias, varias tienen muy escasa huella documental en estas parroquias: la Circuncisión, Epifanía (o Reyes), Anunciación de la Virgen, Ascensión de Cristo, Pentecostés (Espíritu Santo), y Navidad. Jacques Monast reconoce que los grandes hitos litúrgicos del cristianismo – Navidad, Pascua y Pentecostés – "no ocupan un lugar demasiado importante en la vida religiosa" de los pueblos (1972, 200), aseveración que se confirma para el periodo colonial. Analizo más adelante el caso de la Semana santa. La Anunciación de la Virgen (o la *Encarnación*) apenas tiene registros en la zona, pese a su carácter obligatorio. Una excepción es Huachacalla, aunque sin especial preponderancia. Una imagen mural fue tempranamente pintada en el sotocoro de la iglesia principal, aunque posteriormente fue tapada por el coro de madera. Resalta, en cambio, el rol de patronazgo que cumplió en Curahuara de Carangas, junto con Santiago. Su fiesta fue una de las mayores de la localidad en el siglo XVIII, aunque en el XIX sólo se conservaba su alferazgo, pero reemplazando sus festejos por el de Cuasimodo (*Dominica in Albis*).[1279] Es interesante observar que la desaparición de la fiesta patronal no implicó discontinuidad en el cargo. Dos pequeñas imágenes virreinales rememoran su patronazgo: una pintada en el destacado lugar del dintel de la puerta y otra sobre un pequeño altar lateral empotrado en el presbiterio (fig. 11.1).

Las ausencias no sólo permiten analizar el fenómeno religioso en función de la institucionalidad y los símbolos teológicos que encuentran, o no, cabida en los pueblos indígenas, sino también establecer comparaciones entre parroquias. Así, por ejemplo, la devoción por Santiago, cuyas connotaciones simbólicas son fundamentales en los Andes dada la temprana identificación del santo con Illapa, divinidad prehispánica de los rayos (Gisbert 1980, 28), se encuentra profusamente extendida en cinco de los seis casos de estudio. Pero ésta operó principalmente en las zonas donde cumplía función patronal, es decir, como fiesta entablada y devoción institucionalizada: Santiago de Andamarca, Antapata (anexo de la anterior), Santiago de Huachacalla (celebrado también en sus anexos Todos Santos, La Rivera y Chipaya), Santiago de Curahuara de Carangas, Santiago de Belén (nombrada así en la documentación), Santiago de Parinacota (anexo de la anterior, nombrada actualmente Natividad de Parinacota), Santiago de Umagata (anexo de Codpa) y Santiago de Huayllamarca (parroquia de Carangas). En contraste, es notable su ausencia en una localidad del tamaño e importancia de Corque, que no registra ninguna fiesta religiosa en su honor, como tampoco ninguna fiesta en el mes de julio. Únicamente la capilla del cementerio, posiblemente de origen decimonónico y actualmente en ruinas, rememora al santo.

Este mismo método permite evaluar diferencias entre las jurisdicciones eclesiásticas de Arequipa y La Plata. En los Altos de Arica hay muy pocos registros de ciertas celebraciones que son preponderantes en la zona de Carangas: la Virgen de Guadalupe (Natividad), San Miguel y Santa Bárbara.[1280] Las tres tenían relevancia regional en Charcas, con la Virgen de Guadalupe y San Miguel como los santos patronos de la ciudad de La Plata, y Santa Bárbara como patrona del Arzobispado (Argandoña 1854, 254). La imagen de Santa Bárbara se encuentra en casi todas las iglesias de Carangas y en casi todas celebran su fiesta en algún momento del año, no siempre en diciembre (Monast 1972, 199). Con fiesta oficial el 4 de diciembre, era especialmente invocada para pedir lluvia, así como también para proteger contra los rayos, a menudo como complemento a la devoción por Santiago. Esta fecha marcaba, asimismo, la partida de todos los mitayos carangueños desde Corque hacia Potosí.[1281] Es común hallar capillas dedicadas a su devoción en los lugares en que Santiago ejerce el patronazgo, como en Andamarca, Curahuara de Carangas y Belén. La capilla de Andamarca cuenta con registros desde finales del siglo XVIII,[1282] aunque sus fiestas parecen haber sido de devoción, sin llevar registros hasta finales del siglo siguiente. Actualmente no hay vestigios del templo, aunque sí una

[1279] Realizado por el "alférez que llaman de voto de la patrona tutelar de la parroquia, que es la Virgen de la Encarnación". ABAS, AA 37, Parroquias, Carpeta 46, Curahuara de Carangas. *Razón de los ingresos…*, 1856.

[1280] Habían capillas dedicadas a San Miguel en Putre (Pereira 2019, 270) y a Santa Bárbara en Belén.

[1281] AGNA, IX-34-03-03, Exp. 2633, 1801.

[1282] Descrita como "una capilla de diez varas de largo y cinco de ancho que llaman Santa Bárbara, con su puerta principal a la plaza vieja con su chapa y llave corriente con su clavazón de hierro (…) tres altares, retablo pintado de colores." En el inventario de la capilla se hallaban, entre distintos textiles y bultos y lienzos de santos, unas andas con un trono, que atestiguan la salida de la imagen en procesión. AOO, LFA, f. 7.

imagen de bulto en la iglesia parroquial, figurando en el mismo lugar del retablo mayor en el que fue descrita en un inventario de 1779, al lado contrario que san Miguel (fig. 11.2).[1283] En Belén, la pequeña capilla dedicada a la "gloriosa Virgen Santa Bárbara" tenía en 1779 una imagen de bulto bien vestida y un mayordomo estaba a cargo de sus cuidados, pero fue tapiada tras la sublevación indígena de 1781 por haber sido profanada por los rebeldes.[1284] En Socoroma también se veneraba una "imagen grande de la gloriosa Santa Bárbara" con un altar en el cuerpo de la iglesia.[1285]

Varias devociones identificadas en los Altos de Arica no tienen correlación con las parroquias estudiadas de Carangas: San Ildefonso, San Cristóbal, Santo Domingo, San Martín, San Andrés y Santa Lucía. Algunas de estas ausencias merecen ser destacadas, como la de San Martín de Tours, ya que el santo aparece en las leyendas de Carangas vinculado con el volcán del Tata Sabaya, cuya representación cristiana se desdoblaba entre el santo francés y Santiago, pues ambos montaban un caballo blanco (Gisbert 1980, 23-26). Ambos santos están representados en los murales más antiguos de Curahuara de Carangas. De gran formato en las cenefas del techo, ambas imágenes contrapuestas son preponderantes en el conjunto visual del templo. San Andrés, por su parte, es considerado actualmente como un demonio de la lluvia, celebrado en carnaval y en una fiesta muy particular en Huayllamarca (Monast 1972, 80).[1286] Las huestes de mitayos de los ocho curatos de Carangas se reunían en el pueblo de Corque para la fecha oficial de su fiesta, con fecha de partida el 4 de diciembre, pero los registros no hacen mención alguna de los santorales o sus fiestas. Las fiestas de san José también marcan también una diferencia entre ambas regiones de estudio: aunque no del todo ausentes en Carangas, eran allí sólo una fiesta menor, o promovida por la devoción particular de algunos curas.[1287] En cambio, en los Altos de Arica se presenta como una celebración importante en los pueblos de Belén, Socoroma y Pachica.

En los siguientes párrafos, ofrezco una síntesis general de la actividad festiva para cada caso de estudio. En Corquemarca, tras el aumento considerable en los registros de fábrica efectuado por el cura Miguel de Ochoa y Murillo en 1766, se identificaron treinta y cinco alferazgos, o fiestas,[1288] correspondientes a quince o dieciséis devociones.[1289] A estas fiestas se les añade las de Semana Santa, sin alferazgos. Las fiestas identificadas parecen haber sido especialmente celebradas en la cabecera parroquial, donde destaca la actividad festiva de los meses de junio, septiembre y diciembre,[1290] con las fiestas de la Purificación, Corpus Christi, Guadalupe y la Purísima Concepción como las mayores. Algunas fiestas cuyas fechas oficiales corresponden a agosto y octubre, eran celebradas en septiembre, como san Bartolomé, santa Rosa o la Virgen del Rosario. Esto puede reflejar actividad festiva en las estancias y anexos, con los párrocos recorriendo la parroquia después de la importante fiesta de la Guadalupe y antes de las lluvias. Parecen haber permanecido de forma más prolongada en la viceparroquia de San Miguel, desde finales de septiembre y durante el mes de octubre.

[1283] AOO, LFA, f. 1v.
[1284] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, fs. 5 y 19v (Pereira 2019, 683 y 728).
[1285] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, fs. 34v (Pereira 2019, 778).
[1286] Monast describe: "En todo el territorio de Carangas no hay una sola iglesia, ni una capilla, ni un altar que esté consagrado a san Andrés. Y más notable aún: no hay siquiera una imagen de este apóstol. Lo cual es explicable, ya que san Andrés es un demonio. Por lo tanto, un ser superior que anda en dirección contraria de las otras divinidades. Y en consecuencia hay que tratarlo así, en sentido contrario." (1972, 80). Curiosamente, es el santo patrono de varias parroquias en la Provincia de Pacajes, colindante por el norte (Querejazu 2021).
[1287] Celebrada en Cala, anexo de Corque, y en Curahuara de Carangas, aunque allí sólo como fiesta de devoción. Acerca de la devoción del cura Zárate y Valdés por el santo, ver capítulo 8.2.
[1288] Ver capítulo 10.2 y tabla 10.4 con las devociones y cargos de Corque entre 1716 y 1773. No cuento el alferazgo registrado como "fiesta que llaman del Niño Dios" porque sólo se encuentra en el año mismo de 1766 y una nota al margen señala "No hay tal fiesta, OJO" (AOO, LFC1, f. 102).
[1289] Purificación, Transfiguración, Corpus Cristi, San Juan Bautista, San Pedro, Guadalupe, Santa Rosa, San Bartolomé, Arcángel San Miguel, Rosario, Ánimas o Finados, Santa Bárbara, Purísima Concepción, y las tres del anexo de Cala: San José, San Antonio y Nuestra Señora, esta última sin especificar su advocación.
[1290] Destaca la ausencia de actividad festiva en los meses de julio y agosto, periodo de muchas celebraciones importantes en las parroquias cercanas.

La fuente principal para el estudio de Andamarca es su libro de fábrica, junto con registros parroquiales decimonónicos. A partir de 1807, tras la incorporación de varios anexos, se registran ocho devociones estables festejadas,[1291] sin contar las de la viceparroquia de Orinoca.[1292] Estas ocho devociones eran celebradas en veintiún fiestas, cada una financiada por un alférez que aportaba diez pesos de limosna, más las obvenciones.[1293] En la mayoría de los anexos eran tres alféreces por fiesta: por el patronazgo, su octava y uno de Nuestro Amo que financiaba una fiesta de Corpus. En la cabecera, la actividad festiva se concentraba entre junio y agosto, con la fiesta patronal de Santiago como hito central. La devoción por la Virgen de la Candelaria también era de gran importancia, celebrada en enero en tres de los anexos (antecediendo la fecha del calendario católico) y en la cabecera para la fecha oficial (2 de febrero). Hay vestigios documentales de misas especiales para Domingo de Resurrección, Pentecostés, Ánimas, y Navidad, pero no como fiestas entabladas.[1294] Recién a partir de 1866, contamos con datos acerca de la viceparroquia de Orinoca, en la que se identifican doce devociones festejadas en quince fiestas de tabla y nueve de voluntad.[1295] Éstas se concentraban especialmente en octubre, con una estadía prolongada del cura en propiedad.[1296]

Para Huachacalla, cuento con documentación judicial que ofrece valiosa información, tal como la inclusión de las fiestas de devoción y el desglose específico de la realidad festiva de cada anexo. Los más de sesenta alferazgos identificados se corresponden con veinticinco devociones, festejadas en nueve pueblos. Su actividad festiva se aprecia, por ende, como exponencialmente mayor que en las demás parroquias, lo que responde a la mayor magnitud del curato, pero también al tipo de fuente. Destacan como transversales al curato, las celebraciones de Semana Santa, Finados y Navidad, financiadas por priostes o mayordomos de cada localidad, y las fiestas del Corpus (Santísimo o Nuestro Amo) y de San Roque (exceptuando sólo a Chipaya). Suponiendo que la mayoría eran celebradas en sus fechas oficiales (lo que se corrobora en algunos casos con los libros parroquiales[1297]), se observa mayor actividad festiva entre junio y agosto, con las fiestas de Corpus Christi, Santiago, San Roque, la Virgen de la Asunción, entre otras. Pero la gran cantidad de fiestas abarca todo el año, resaltando la ausencia de festejos en los meses de enero y mayo, en los que sólo se cumplían con las misas dominicales. El mes de Octubre, que en los casos arriba descritos era aprovechado para estadías en las viceparroquias, tiene muy poca actividad religiosa en Huachacalla.

Sobre las fiestas en Curahuara de Carangas, la documentación parroquial que se conserva es sólo republicana. Tan sólo el breve escrito de los alféreces en contra del cura de 1782 permite reconocer cinco fiestas entabladas ya en el periodo virreinal.[1298] Estas cinco – Corpus Christi, los patrones Santiago y Nuestra Señora de la Encarnación, y las santas Rosa y Bárbara –, son identificadas en posición destacada en el primer listado completo de las fiestas locales, de 1856.[1299] Éstas contaban entonces con un alférez "de voto", que era electo y llevaba la mayor carga económica de la fiesta, dos

[1291] Candelaria o Purificación, Corpus, San Pedro, Santiago, San Salvador, Santa Rosa, Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de la Concepción. Ver capítulo 4.1 sobre los anexos.

[1292] Orinoca contaba con un ayudante fijo que llevaba registros por separado, los cuales no se encuentran en los archivos consultados. Recién a mediados del siglo XIX se aúnan sus registros con los de la cabecera y anexos.

[1293] En los registros decimonónicos cada alférez pagaba a dieciséis pesos la fiesta, es decir, incluyendo la misa de salud del día siguiente. Es posible suponer que ésta ya fuese una costumbre virreinal.

[1294] En 1866 se registra una fiesta de voluntad, o devoción, por las Ánimas. Es posible que haya sido celebrada desde mucho antes pero por las formas de registro de los libros de fábrica, no contamos con esa información.

[1295] ABAS, AA, 26 – Fábrica, Leg. 1, Andamarca. *Razón de los ingresos parroquiales*, 7 de julio de 1866.

[1296] En ese mes se concentraban fiestas dedicadas a devociones fuera de su fecha oficial: San Pedro, San Salvador, Corpus y Santiago (fiesta de devoción). En febrero la viceparroquia era nuevamente visitada por el cura, ocasión en la que celebraba a la Virgen Candelaria y a santa Bárbara. Otros registros permiten suponer que el cura visitaba la localidad en abril y diciembre.

[1297] Los libros de casamientos permiten confirmar la presencia del cura en las fechas festivas, como se indicó en el capítulo anterior para los casos de las capillas de Tica Belén e Iscara. A grandes rasgos, se aprecia mayor presencia del cura en Sabaya en los meses de febrero y agosto, coincidiendo con las dos grandes fiestas patronales del Santuario: la Virgen de Sabaya (que es una Purificación) y san Salvador. La mayor cantidad de casamientos en Chipaya a principios de agosto, sugiere que tras la fiesta patronal dedicada a Santa Ana (26 de julio) y la celebración de su octava, los párrocos hayan permanecido un tiempo en el pueblo Uru.

[1298] ABNB, SGI-256, fs. 44-44v.

[1299] ABAS, AA 37, Parroquias, Carpeta 46, Curahuara de Carangas. *Razón de los ingresos…*, 1856.

mayordomos y un número variable de alféreces "de devoción".[1300] La información de 1856 exhibe 28 devociones, celebradas en la cabecera y ocho anexos. Los meses de junio a agosto eran los de mayor actividad festiva, con Corpus Christi, Santiago y Santa Rosa como sus mayores hitos. Otros focos del ciclo festivo eran diciembre y marzo/abril, a diferencia de las otras parroquias que privilegiaban las fiestas de febrero. Durante septiembre el cura visitaba la viceparroquia de Sajama, celebrando las fiestas patronales de la Virgen de la Natividad, además de las de San Marcos, Corpus y Ánimas, todas fuera de sus fechas oficiales. Es el único caso hallado de un festejo de Todos Santos fuera de su fecha oficial, solución identificada ampliamente para las fiestas del Corpus en los anexos. Esto sienta un precedente para pensar que las fiestas de Finados registradas en otros curatos también puedan haberse adaptado a los calendarios locales.

En cuanto a las dos parroquias de los Altos de Arica, la información disponible es fragmentaria y dispar. La fuente principal ha sido la revisita del intendente de Arequipa Antonio Álvarez y Jiménez en 1793, que ofrece información específica sólo de las fiestas de las cabeceras. Para los anexos, señala que en Codpa cada uno celebraba a sus "santos patronos tutelares" (Barriga 1948, 103), mientras que para Belén indica que los anexos tenían "otras fiestas" (Ibid., 116). Considerando, entonces, cuatro fiestas en Codpa,[1301] ocho fiestas patronales de sus anexos,[1302] nueve fiestas en Belén[1303] y ocho fiestas patronales de sus anexos,[1304] llegamos a una suma de dieciocho devociones con al menos 29 festividades vinculadas a ellas. De éstas, las de mayor preponderancia (por costos y cantidad de fiestas) fueron las de la Virgen Candelaria y Corpus Christi, seguidas por las de Santiago y la Virgen del Rosario, muy similar al panorama devocional de Carangas. Esta información esquemática es insuficiente para representar la realidad festiva de la parroquia, pues a ello debemos sumar festejos por Semana Santa, Difuntos y Navidad, algunas de las cuales siguen vigentes hoy, además de las fiestas no registradas por devoción. Asimismo, los patronazgos no siempre reflejan fiestas efectivas. Por ejemplo, no hay vestigios documentales de la celebración de san Ildefonso en Putre, cuya patrona es, y era ya desde entonces, la Virgen de la Asunción.[1305] Esto ocurre en varios casos de cotutelaridad entre un santo y una virgen, en los que no siempre hay una relación equitativa en términos festivos. En las fuentes de Belén, por ejemplo, el pueblo aparece explícitamente nombrado por sus dos patronazgos: Santiago y Nuestra Señora de Belén (Virgen de la Concepción). Sin embargo, las grandes fiestas por las vírgenes de la Concepción y de la Purificación (conocida allí como Nuestra Señora del Milagro, patrona de la ermita que también se encuentra en la plaza), opacaban en 1793 la celebración del apóstol.[1306] De todos modos, tanto Santiago como la Purificación están representados en las portadas barrocas de sus respectivas iglesias (fig. 11.3).

Un testimonio anterior, correspondiente a la visita de 1739, permite complejizar este panorama festivo: la entonces unitaria parroquia de Codpa celebraba 33 fiestas efectivas entre todos sus 17 pueblos, más otras 23 fiestas contingentes o de devoción (Leal Landeros 2019, 87). Los datos con los que contamos acerca de las cofradías de Socoroma y Putre, analizados en el capítulo 10.2, permiten rellenar algunos vacíos. Revelan, por ejemplo, que el Corpus debe haber sido fiesta transversal a los pueblos de la parroquia, tal como se observa en los casos de Carangas. Corroboran, también, la relevancia de las vírgenes del Rosario, Candelaria y Asunción en la zona, además de la devoción por San José. Las cuentas de las cofradías de Socoroma incluyen otros datos interesantes: las cuatro renovaciones que realizaba la cofradía de Corpus Christi estaban estipuladas para la Pascua de Resurrección, la Pascua del Espíritu Santo, el Corpus, y la Pascua de Navidad, pero, anotaba el cura

[1300] Seis hombres cumplían con este cargo para la fiesta patronal de Santiago, la más importante.
[1301] San Martín, Nuestra Señora de la Candelaria, Corpus y Nuestra Señora del Rosario.
[1302] San José, San Pedro, San Juan Bautista, Santiago, Virgen de la Asunción, Santa Rosa de Lima, San Bartolomé y Nuestra Señora del Rosario (en el Santuario de las Peñas).
[1303] Candelaria, su octava, San José, Pascua del Espíritu Santo, Corpus, su octava, Santiago, Purísima Concepción y su octava.
[1304] Siguiendo los nombres patronales registrados de la *Demarcación* de 1787: San Ildefonso, Santiago, San Cristóbal, Asunción, Santo Domingo, San Francisco, San Andrés y Nuestra Señora de la Concepción. Exceptúo al ayllu de Caquena, que para entonces no contaba aún con iglesia (AAA, Arica-Belén, *Demarcación…*, 1787).
[1305] Recordar que las dos cofradías del anexo estaban dedicadas a la Virgen de la Asunción y al Santísimo.
[1306] Las fiestas de la Concepción y la Candelaria, tenían ambas octava y costaban cada una treinta y dos pesos, mientras que la de Santiago costaba doce pesos y era sólo en la fecha principal (Barriga 1948, 116).

Domingo de Zúñiga en 1694, "como quiera que no siempre hay lugar, se pasan una en Cuaresma, otra en el Corpus, otra en Rosario, y la ultima en año nuevo que es costumbre en este pueblo."[1307] Esto concuerda con la baja relevancia de la Semana Santa, Pentecostés y Navidad observada por Monast en las parroquias de Carangas, pese a ser fiestas obligatorias.

Tanto en el siglo XVII como a finales del XVIII, los curas visitaban los anexos de los Altos de Arica sólo dos o tres veces al año (Inostroza 2019, 212). El párroco habría comenzado el año festivo en las cabeceras con la fiesta de la Purificación en febrero, siguiéndole meses de poca actividad concentrada también en las cabeceras y anexos cercanos. Entre junio y agosto la actividad festiva aumentaba considerablemente, al igual que lo observado en Carangas. Las fiestas patronales de los anexos de Codpa siguen una lógica temporal y geográfica que habría facilitado el recorrido del cura: San Juan Bautista en Timar, San Pedro en Esquiña, Santiago en Umagata, Virgen de la Asunción en Ticnamar, San Bartolomé en Livilcar y Santa Rosa de Lima en Saxamar. El recorrido por los anexos de Belén puede haber seguido la pista de las cofradías marianas, con la fiesta de la Asunción en Putre en agosto, la Virgen del Rosario en Socoroma en octubre y la Virgen de la Concepción en la cabecera en diciembre, celebrando de paso a San Andrés en Pachama a finales de noviembre. La visita a los anexos menores habría favorecido la concordancia entre fiestas y ubicación geográfica, como la Asunción en Choquelimpe que puede haber facilitado una visita parroquial en fechas cercanas con la estadía del párroco en Putre. Los análisis de Inostroza del calendario bautismal en la parroquia, permiten apreciar la concordancia entre presencia sacerdotal, festividades y correlación espacial aquí esbozada. Por ejemplo, los bautizos realizados en 1778 en Socoroma (en los meses de abril, junio, agosto, octubre y noviembre) concuerdan en parte con sus principales festividades: San José, Corpus, Virgen del Carmen, San Francisco, Nuestra Señora del Rosario y Finados. Ese año, Pacheco subió dos veces a los anexos cordilleranos, a finales de junio y en septiembre (Ibídem), coincidiendo entonces con la fiesta de la Natividad en Parinacota. Los recorridos de Pacheco fueron claramente dinámicos, con constantes idas y venidas hacia Belén, la cabecera parroquial. Allí estaba a finales de julio, bautizando y seguramente celebrando la fiesta de Santiago. A principios de agosto se le encuentra en Socoroma y a fin de mes en Putre, desde donde siguió a los anexos del altiplano en septiembre. En octubre volvió a pasar por Socoroma, siguiendo hacia Churiña, en el valle, para retornar otra vez a Socoroma en noviembre, pasando por Pachama a finales de mes y cerrando el año nuevamente en Belén (Ibídem).

11.3. Calendarios étnicos: ciclos de producción, fiestas, conflictos.

Las fiestas arriba sintetizadas se deben ubicar en los calendarios étnicos locales, que imbrican religión, clima, economía y tributos. Estos calendarios son constructos transculturales, con características estrictamente locales. Responden a la coordinación del tiempo necesario para la obtención de dinero en moneda, con los ritmos de producción, del mercado y de las obligaciones fiscales (Platt 1995, 261). El cobro tributario en dos "tercios" anuales se basaba en la experiencia recogida de las visitas incaicas a las provincias, y la flexibilidad de sus fechas, respondió a las características locales. En Carangas se aprecia, por ejemplo, un aprendizaje entre las revisitas del siglo XVII y del XVIII, acomodando las fechas en que se realizaban de acuerdo con la movilidad estacional de sus habitantes. La relevancia de ciertas fiestas sufrió también transformaciones en el tiempo. En este sentido, la inserción de las fiestas católicas en los calendarios étnicos fue producto de la "configuración de un panteón práctico" de devociones, construido bajo las "influencias recíprocas de doctrineros e indígenas." (Castro Flores 2013, 206).

Una nota relativa a la organización del capítulo: usar el calendario gregoriano, de enero a diciembre, generaba un corte artificial en los procesos anuales de las parroquias. El ciclo agrícola, que bien podría haber ofrecido una pauta[1308] – con el barbecho entre agosto y septiembre, la siembra en el último trimestre del año, las cosechas entre marzo y mayo, y el posterior trajín para el comercio de los frutos, – tampoco reflejaba con fidelidad las sugerencias de las fuentes. En Belén, sí se observa que la

[1307] AAA, Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, verso de la portada del cuaderno, 1694.
[1308] X. Albó señala que el año nuevo aimara empieza en agosto (1994, 207).

elección de mayordomos a finales de junio marcaba este ritmo calendárico.[1309] La documentación exhibe un periodo con mayor cantidad de fiestas (agosto-diciembre) y uno considerablemente menos festivo (entre marzo y mayo). Esto me condujo a organizar el calendario de marzo a febrero, presentando con ello una dinámica temporal de actividad festiva *in crescendo* desde la cuaresma de un año al carnaval del siguiente. Esto concuerda con las estaciones climáticas en los Andes, desde un periodo frío, pasando por una época seca, para cerrar el ciclo con las grandes lluvias (Van den Berg 1989), conocidas como "invierno boliviano". Este ciclo concuerda también con el calendario romano, en el que el año se iniciaba con la primavera, y con su adaptación litúrgica, con la Anunciación de la Virgen el 25 de marzo. Esta decisión narrativa me permitió concentrar la atención en dos momentos del ciclo anual, observando para el periodo de Cuaresma y Semana santa mayor presencia de la institución eclesiástica, mientras que en la época de la siembra, sobre todo en noviembre, las festividades adquirieron rasgos más locales y transculturales.

Época fría: de marzo a julio. Cuaresma, Semana santa y las fiestas patronales de invierno.

En Carangas, las lluvias del verano[1310] varían de año en año, pudiendo durar entre noviembre y marzo, para el bien de los pastizales y las chacras, o terminarse en enero, afectando seriamente al ganado, las cosechas y el comercio. Esto ya lo expresan algunos informes del siglo XVIII:

> *Desde fines de noviembre último hasta el presente mes han sido oportunamente frecuentes las aguas y por consiguiente más templados los aires y se ha experimentado particular fecundidad en los animales del país; (…) promete el año una más que regular cosecha de papas, quinua y cebada.*[1311]

> *Las aguas por los meses de enero, febrero, marzo y parte de abril han sido muy copiosas ofrece la abundancia de pastos mucha provisión de carnes y sebos, simientes de alguna quinua y papas de las cortas sementeras que admite este partido.*[1312]

> *Lluvias en todo el mes de enero, sin continuar en febrero, marzo y abril, en que principiaron con rigor los hielos (…); se ha experimentado una seca continuada y han perdido todas las sementeras de las referidas especies y por consiguiente los pastos (…) y los naturales carecen de los frutos de que se alimentan, y también de los sebos y charques que sacaban de las matanzas de sus machorras, con los que hacían tráfico a otras partes.*[1313]

Es frecuente que "con las lluvias se invalidan los caminos y se hacen intransitables los ríos",[1314] limitando la movilidad de la gente. Las comunidades, actualmente, concentran la energía durante las lluvias en sus ganados y cultivos, ya que se considera que la presencia ánimas y demonios entre los vivos, desde la fiesta de Todos santos, contribuyen con la fertilidad de la tierra, en un estrecho vínculo entre las lluvias, la tristeza y el peligro (Harris 2000, 38-41). El Carnaval, o Carnestolendas, cierra esa época del año: las ánimas y demonios retornan a sus sitios y la música fúnebre de las flautas cambia por las alegres melodías de los charangos (Ibid., 40-41). La gente retoma la movilidad entre los pueblos y se preparan para las cosechas, que se inician en abril y mayo, para la cebada y la quinua, y entre febrero y julio para las papas, según hayan sido las lluvias (Van den Berg 2005, 25).

La cuaresma, tiempo litúrgico de cuarenta días que media entre los carnavales y semana santa, coincide con el cese de las lluvias, el comienzo del extenso periodo frío que dura hasta julio y la anticipación de las cosechas. Los curas y sus ayudantes *cuaresmeros* recorrían el territorio bajo su

[1309] Este ciclo se encuentra en otras parroquias andinas, como en San Marcos de Miraflores (Platt 1996).
[1310] Van den Berg rechaza usar la nomenclatura europea para definir las estaciones de los Andes (2005). Aquí le doy un uso descriptivo, considerando el verano en el hemisferio sur desde el solsticio de verano (21 de diciembre) hasta el equinoccio otoñal (21 de marzo).
[1311] ABNB, EC 1788, 13, *Informe del Partido de Carangas del 2 de abril de 1785*, f. 9.
[1312] ABNB, EC 1788, 13, *Informe del Partido de Carangas del 3 de julio de 1788*, folio suelto.
[1313] ABNB, EC 1788, 13, *Informe del Partido de Carangas del 21 de junio de 1786*, f. 21v.
[1314] ABNB, EC 1788, 13, *Informe del Partido de Carangas del 3 de enero de 1787*, f. 39.

jurisdicción, intentando hallar a la gente en sus pueblos y estancias para realizar el precepto anual de la confesión. Los curas debían destinar una parte de sus ingresos a financiar la alimentación de las mulas necesarias para estos recorridos y el sueldo que asignado a los *cuaresmeros*, quienes solían ser frailes sin las licencias obispales de los *cura de almas* para ofrecer los sacramentos (Castro Flores 2021, 51). Cabe recordar que sólo las doctrinas de mayor tamaño contemplaban el gasto destinado a los *cuaresmeros*, servicio presente en Corquemarca y Huachacalla, de las parroquias de Carangas, y en las dos de los Altos de Arica.[1315] En la querella de 1748 de los habitantes de Socoroma contra el cura coadjutor Pedro de Cáceres, tres décadas antes de la división de la parroquia, se expresa la práctica de los *cuaresmeros*. Un testimonio breve, que formó parte de los documentos reunidos por Cáceres para su defensa, da cuenta de que el fraile Felis de Orobia, ayudante *cuaresmero*, había subido a las estancias de Caquena para convocar a sus habitantes a la confesión anual que se realizaría en Parinacota.[1316] Los redactores del escrito no asistieron a su llamado pues, según denunciaban, sus autoridades se lo habían prohibido, amenazándolos con expulsar a sus animales de los pastizales si bajaban a la confesión. El escrito permite observar el rol de los *cuaresmeros* en la agrupación de la gente dispersa por las estancias, sin la facultad para brindarles el servicio sacramental. También evidencia a la cuaresma como el tiempo reservado para acceder a esos rincones distantes. Dos imágenes murales de la iglesia de Parinacota atestiguan también el rol del pequeño templo durante la cuaresma, con dos escenas de confesión situadas sobre la puerta y bajo el coro, visibles para quien salía del templo (ver figura 1.2).

El objetivo de estas visitas, según queda expresado, era la confesión de los feligreses, o el "sacramento de penitencia". Éste era precepto promulgado desde el Primer Concilio Limense (1551-1552), con el cual se conservaba a los cristianos convertidos en un rito anual (Vargas Ugarte 1951, 19). Los curas debían llevar padrones con el registro de quienes se habían confesado (Ibídem). Estos padrones continuaban siendo obligatorios a finales del siglo XVIII (Argandoña 1854, 152),[1317] los cuales eran utilizados también por los corregidores para las revisitas de tributarios y censos de población.[1318] El sacramento de la penitencia era comprendido como la "medicina y remedio" que la piedad de Cristo había otorgado para perdonar los pecados de los cristianos y evitar su condenación al infierno.[1319] Era, así, presentado como un beneficio para el feligrés. Sólo los sacerdotes tenían la potestad de confesar, pues, según explicaba el Sermón XI del *Tercero catecismo por sermones…*, "estos tienen las llaves del cielo para abrir y cerrar. Estos son jueces de parte de Dios para librar y condenar. Estos son médicos espirituales que curan las almas, y las sanan con la palabra de Dios y con su virtud." (…). Los sermones enfatizaban, por un lado, la omnisapiencia divina, con el fin de que el "examen de conciencia" que realizaba el feligrés durante la confesión fuera completo, sin ocultar pecado alguno, y por otro, la distinción con las prácticas confesionales que existían en la zona antes de la llegada de los españoles, consistentes en ofrendas y lavatorios en los ríos, y la enumeración de los

[1315] Como punto de comparación sirve el caso de la doctrina de Aullagas, al sur del Lago Poopó, cuyo tamaño exigía el apoyo de seis *cuaresmeros*, los cuales recibía en total trescientos pesos. El año de 1781, debido a la gran rebelión, el cura recortó este servicio a tan sólo uno, que recibió un pago de ochenta pesos, pero al año siguiente ya se había reanudado la normalidad, con seis ayudantes *cuaresmeros*. AHP, Casa Nacional de Moneda, CGI 1113. *Cuenta y razón jurada que yo el Licenciado Don Francisco Noguera Cura proprio de este Beneficio de S. Miguel de Aullagas he formado de todos los ingresos obvencionales…*, 1779-1784, fs. 63 y ss.

[1316] AAA, Arica-Codpa. *Autos (…) A pedimento de los Indios de Socoroma contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres Cura coadjutor de dicho Pueblo de Codpa*, 19 de junio de 1748.

[1317] "El conocimiento que debe tener el Pastor de sus ovejas es el principal fundamento para el manejo y buen gobierno de ellas, por que, ¿cómo podrá llamarlas para ministrarles el pasto espiritual de la divina palabra, si ignora cuales son? Esto fue lo que Cristo nuestro Señor como Pastor universal quiso significar en su persona a todos los que tienen cargo de almas, cuando dijo que conocía a sus ovejas." (Argandoña 1854, 70).

[1318] En la Revisita de Codpa de 1750, el cura dice que no tenía padrones de confesiones por no haber padrones generales "en toda la doctrina (…)por ser un repartimiento que no tiene ayllus y llamarse Codpa corrupto el vocablo Codpa que quiere decir peregrino o huésped en la lengua general quechua" (Hidalgo 1978, 27).

[1319] "Mas porque el hombre es flaco y peca fácilmente, y los cristianos bautizados muchas veces caen en pecado, queda ahora de tratar qué remedio tiene el cristiano que ha caído en pecado mortal, fornicando, o perjurando, o hurtando, o haciendo mal de obra o de palabra a su prójimo. Y mucho más si ha tornado a mochar las guacas , o hacer lo que los hechiceros les han dicho, o cometido algún otro pecado mortal de obra o de palabra. ¿Qué remedio tiene este mal? Ya no puede bautizarse otra vez. Pues ¿qué ha de hacer, hase de desesperar y dejar ir al infierno?"

pecados a los especialistas llamados *ichuris*. Ambos aspectos muestran la operatividad evangelizadora del sacramento. Su carácter obligatorio, por lo demás, iba de la mano con castigos a quienes, siendo cristianos, no lo cumpliesen. Las penas por no confesarse estaban diferenciadas por categoría social, sufriendo el indio común cincuenta azotes y corte de pelo, mientras que los caciques, principales y sus familiares, eran encerrados "en una casa a manera de cárcel" (Vargas Ugarte 1951, 20).

La cuaresma no era un período festivo propiamente tal, sino de penitencia (Monast 1972, 195). No obstante, compartía las cualidades del tiempo sagrado que, distinguiéndose del tiempo profano, clasificaba las actividades de trabajo y descanso, con implicancias también en otros aspectos de la vida cotidiana. En las cabeceras de doctrina, los cinco viernes de la cuaresma podían tener misas cantadas, promulgándose la enseñanza de la doctrina "todos los domingos y fiestas de guardar especialmente en la cuaresma."[1320] Ciertas prácticas cotidianas buscaban diferenciar el tiempo sagrado, prohibiendo, por ejemplo, la recaudación tributaria durante la cuaresma (así como también los domingos y las fiestas de preceptos) (Argandoña 1854, 155), u obligando a cambios alimenticios, como la práctica del ayuno, que por cierto no era del todo ajena a ciertos rituales prehispánicos que limitaban la ingesta de carne, sal y ají. El ayuno promulgado por la iglesia, que consistía en la abstinencia de carne, queso, leche, huevos y manteca, enfatizaba el acercamiento a Dios a través de la aflicción corporal. Para los españoles, el ayuno era obligatorio a lo largo de la cuaresma y en las vísperas de las grandes fiestas, mientras que era mitigado para la población indígena, para quienes estaba limitado a los días viernes durante la cuaresma y las vísperas de Pascua de resurrección y Navidad.[1321] El motivo era promover su cristianización, reconociendo que en los pueblos no tenían "tantos manjares como los cristianos",[1322] por lo que limitarles la dieta podía ser perjudicial. Se les recomendaba de todos modos intentar ayunar lo más posible.

Con la Semana santa culminaba el tiempo de cuaresma. Las menciones documentales a su celebración en los pueblos son escasas, corroborando la baja importancia que tenía en el ámbito rural aquí estudiado (Monast 1972, 200). La anotación de 1694 en el verso de la portada del libro parroquial de Socoroma, por ejemplo, da cuenta de que la Pascua de resurrección no siempre se celebraba, por lo que la renovación de la hostia que le correspondía a la cofradía de Nuestro Amo en esa ocasión, podía efectuarse durante la cuaresma.[1323] Propongo aquí algunas explicaciones a este fenómeno, tomando en consideración la crucial importancia de esta fiesta para el credo cristiano, como también el contraste con lugares en donde la Semana santa tuvo mayor relevancia.

Una primera observación es la ausencia de cofradías promovidas para hacerse cargo de su celebración, a diferencia de Corpus Christi, Todos Santos, y los santos patrones de cada localidad.[1324] Esto permitiría explicar también la baja importancia que tenía la fiesta de Navidad. En ambas ocasiones festivas, la iglesia en los Andes optó por involucrar más bien a las comunidades completas a través de una activa participación de sus caciques y de la organización local. Los libros de fábrica apenas mencionan estas celebraciones porque, al no haber alféreces ni cofradías, las contribuciones de las comunidades se limitaban a cubrir las obvenciones de los curas, sin excedentes de limosnas que registrar. En el libro de fábrica de Corque aparece una primera mención a la Semana santa en 1766, con el cobro de cincuenta pesos por la cera del monumento a "la parcialidad de Samancha y su gobernador" y un cobro equivalente a "la parcialidad de Urabi y su prioste".[1325] Una anotación al margen, con la letra del cura siguiente, señala que "sólo dan a 30" y efectivamente sus registros posteriores indican treinta pesos cobrados a cada cacique. El Arancel de 1771 reconoció que los curas abusaban con la exigencia de limosnas a los caciques (y otras autoridades) que sacaban la llave del

[1320] AOO, Libro de Casados de Choquecota (1658-1743), *Auto de visita*, 6 de septiembre de 1743.
[1321] *Sumario de algunos privilegios y facultades concedidas para las Indias por diversos summos Pontífices. Complemento del*: *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos…* 1585, 13v-14.
[1322] *Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo Jerónimo de Loaiza* (Lisson Chávez 1943, 142).
[1323] AAA, Arica – Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, 1681-1877.
[1324] Muy distinto es el caso de algunos lugares del Virreinato de Nueva España, donde la presencia de cofradías viculadas a la Semana santa, como por ejemplo, las de la Soledad, el Santo Sepulcro, el Descendimiento o del Cristo de Penitencia, pueden haber contribuido a la relevancia que tuvieron sus festejos (Diéguez Melo 2016).
[1325] AOO, LFC1, f. 101v.

monumento en Jueves santo. Como en otros puntos del Arancel, se promovió el pago de una limosna "libre y voluntaria" y se denunció el cobro de un real o medio a cada tributario, con ocasión del mismo monumento (Argandoña 1771, 35-36). Por último, se prohibía el alquiler de cera para las procesiones de Semana Santa (Ibid., 36).

En Corque, a mediados del siglo siguiente, los registros evidencian que estos cobros continuaban vigentes, pero también dan cuenta del creciente incumplimiento por parte de las autoridades locales.[1326] En el libro de fábrica de Andamarca se describe con detalle la confección del monumento, que era el altar armado especialmente para reservar la hostia consagrada entre Jueves y Viernes santo. El párroco coadjutor Justo Hidalgo describe en 1808 el cobro a los mayordomos y priostes de las principales devociones y a los hilacatas de los ayllus de Collana y Guanapa para financiar tres libras de cera que mandó a traer desde Chiquitos. El altar se decoró con un mantel confeccionado con dos sabanillas de bayeta colorada y las velas hechas por el sacristán con la cera, sebo y pábilo, por cuya hechura recibió un peso y medio.[1327]

Las causas interpuestas por los indígenas de Huachacalla y sus anexos contra sus curas, tanto en 1772 como en 1810, ofrecen evidencia de la imposición de Semana santa y su funcionamiento. En el documento de 1772, los doce pesos por la procesión de Semana santa eran exigidos a las parejas de priostes de cada localidad. En Negrillos, sus priostes pagaban por una procesión de Miércoles santo, indicio de la distribución de la celebración de la Semana santa en los anexos y el consiguiente recorrido del cura por ellos.[1328] La causa de 1810 muestra que los cuatro ayllus de Huachacalla aportaban las velas,[1329] mientras que las fiestas eran financiadas por el conjunto de mayordomos de cada localidad (seis en los anexos de Sabaya, la Rivera y Chipaya, y cuatro en los de Carangas, Negrillos y Todos Santos). En el informe que cierra las denuncias, las autoridades se quejaban de que el cura obligaba a la celebración de Semana santa en cada pueblo, siendo que "en esas Tebaidas en donde se hallan las capillas indecentes de los Anejos se coloque el Santísimo Sacramento sin más objeto que exigir indebidos derechos a sus feligreses, aun cuando falten las rituales ceremonias en el día tan venerando como es el del Jueves Santo".[1330] El documento solicitaba que las fiestas de Semana santa, así como también las del Corpus, fuesen celebradas sólo en la iglesia parroquial "sin llevar dinero a menos de que haya de haber estandartero de mera voluntad."[1331]

Así como los denunciantes de Huachacalla no consideraban el valor religioso de la celebración de Semana santa en cada anexo, Monast corrobora que la Pascua de resurrección no tenía especial relevancia en la zona en el siglo XX (1972, 200). Destaca, en contraste, que en algunos lugares (menciona en particular la parroquia de Turco) las procesiones de Viernes santo sí tenían mayor vigencia y relevancia. El sacerdote explica esto distinguiendo entre una celebración de la muerte y una de la resurrección, cuyos sustentos teológicos declaraba no habían sido del todo asimilados en la zona. Castro Flores da cuenta de que en la religiosidad local andina hubo "cierta predilección por el patetismo de las procesiones de sangre que practicaron en improvisadas capillas" (2021, 244). Monast destaca a Curahuara de Carangas como una excepción, sugiriendo que la representación de los cuerpos que resucitan al centro del gran *Juicio final* haya influido en una mayor asimilación de este dogma, reflejado en la celebración de la Pascua de resurrección (1972, 203) (ver figura 3.5). Los murales de Santiago de Curahuara de Carangas representan también momentos novotestamentarios vinculados con la Semana santa: la Última cena (al lado del *Juicio final*), la Pasión de Jesús en el baptisterio (Oración en el huerto, Flagelación en la columna y negación de Pedro, y una de las Caídas

[1326] "Los caciques del año pasado del 1845 se han negado a contribuir la limosna acostumbrada y de tabla de 30 pesos de las dos parcialidades Urabi y Samancha, Tomás Vargas y Asencio Choque. Los mayordomos de dichas parcialidades dieron veinte pesos que acostumbran para la cera (…). En el presente año tampoco han dado los caciques sucesores Diego Calle y José Mixto la limosna del monumento, no menos los mayordomos actuales han querido contribuir los 20 pesos acostumbrados para el mismo fin." (AOO, LFC2, f. 57).

[1327] AOO, LFA, f. 45.

[1328] ABNB, EC 1772-104, f. 8.

[1329] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 1v.

[1330] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 7.

[1331] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 8.

con la cruz en el ascenso al Gólgota) y escenas de la Resurrección y Ascensión de Jesús (a los costados del antiguo retablo mayor, escondidas por el retablo actual). Este archivo visual no debe ser tomado como fiel representación de las creencias y prácticas católicas locales, pero sí hay cierta correlación entre las imágenes y las fiestas que marcaban esta época del año en esta localidad: la Virgen de la Anunciación como patrona, san José y otras vinculadas a los dogmas de Semana santa, como la *Dominica in Albis*. Pero cabe atribuir el fenómeno de estos festejos, y su ausencia en otras localidades, a características propias de la parroquia, que no contó con anexos hasta el siglo XIX y por ende concentraba la atención sacerdotal en la cabecera durante todo el periodo pascual (recordemos que no contaba con *cuaresmeros*). En los anexos de las parroquias mayores, el recorrido del cura puede haber privilegiado fiestas locales de Miércoles, Jueves y Viernes santos, en desmedro del Domingo de resurrección.

De todos modos parece patente que los efectos de la evangelización tuvieron mucho que ver con las iniciativas particulares de ciertos curas y el caso de la Semana santa parece ejemplificar de forma particular la variedad de sus personalidades. El párroco Nicolás de Zárate y Valdés, invirtió grandes sumas de la fábrica parroquial de Corque para consolidar un programa devocional dedicado a Semana santa, por medio de la construcción de altares y adquisición de figuras del santoral vinculadas con este hito festivo: la Virgen de los Dolores, san José y el Cristo Nazareno. En 1743, entre sus gastos estaban unas "andas para el Cristo para las procesiones de la cuaresma", una "imagen de la Soledad para las Procesiones de Cuaresma" y "una cruz pequeña pintada de negro con su peana perfilada de plata que sirve para los oficios de jueves y viernes santo", evidenciando su interés por fomentar las prácticas procesionales.[1332] Los inventarios de Andamarca registran de forma contigua las piezas destinadas a las prácticas de Semana santa: un bulto de Cristo que "se saca en la procesión de Ramos", un bulto de Jesús Nazareno, unas andas, "un santo sepulcro dorado con oro de madera viejo y su colchoncito" y "un *tinieblero* [tenebrario] de madera para la Semana santa."[1333] La promoción de las procesiones por Semana Santa en las parroquias contrastó con la mentalidad ilustrada que por esos mismos años pretendía su regulación en las ciudades (Bridikhina 2007, 175).[1334]

Pese a los intentos de la institución eclesiástica por fomentar una religiosidad más ilustrada, en la realidad de las parroquias se observa una continuidad, e incluso un aumento, de las formas dramáticas en la medida que más pueblos consolidaban sus templos y prácticas cristianas. Numerosos objetos como los descritos se encuentran también en los inventarios de los Altos de Arica. Tanto en Belén como en Socoroma, las iglesias contaban con imágenes para las procesiones de Semana Santa, como la Virgen de los Dolores, el Nazareno o un "Señor de Ramos de buen tamaño con su jumento de pasta", así como también sus respectivos *tinibleros* (tenebrarios), "para poner las luces de la Semana Santa".[1335] A principios del siglo XIX, las autoridades locales de Putre buscaron equiparar su iglesia con las de Belén y Socoroma con la adquisición de los enseres necesarios para los festejos de Semana santa: Faustino Sarsuri mandó a hacer en 1807 "imágenes de un Santo Cristo mediano, de Nuestra Señora de los Dolores, de San Juan, de Jesús *Nasareno*, y del Señor de Ramos", mientras que en 1810, Tomás Cáseres dio "por su devoción un sepulcro de madera", "un *tiniblierio*" y "andas para el Señor *Crucifixo*, todo de madera nuevo."[1336]

A mediados del siglo XIX, se constata que al menos en la cabecera del curato de Belén la Semana santa era una fiesta celebrada con todo culto y solemnidad.[1337] En Codpa, en cambio, las apariciones documentales de esta instancia festiva dan cuenta más bien de la negligencia en los servicios religiosos de algunos de sus curas, en particular de Andrés Delgado, contra quien los habitantes de la parroquia formularon quejas a principios del siglo XIX. Los denunciantes le acusaban

[1332] AOO, LFC1, f. 82v y 89v. Para Monast "una procesión bien hecha vale más que un mal sermón." (1972, 222).
[1333] AOO, LFA, Inventarios de 1779 y 1798, fs. 1v. y 7r.
[1334] En Nueva España, también se buscó prohibir o regular las procesiones y otras prácticas de Semana Santa, como la velación del Santísimo Sacramento la noche del Jueves Santo (Gruzinski 1985, 179-180).
[1335] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837 (Pereira 2019). El tenebrario se utiliza para iluminar el llamado "oficio de las tinieblas", las misas brindadas en horarios nocturnos antes de la Pascua de resurrección.
[1336] AHL, ARI -1, Legajo 416, *Inventarios…*, 1778-1837, fs. 54-55 (Pereira 2019, 842-845).
[1337] AAA, Arica – Belén, *Mayordomía de las cofradías de Belén* 1845-1846, f. 1.

de no asistir nunca a la iglesia para Semana santa ni otras fiestas, "por no levantarse de la cama ni dejar de tomar chocolate de mañana", sino tan sólo aparecerse en la iglesia los viernes "con tintero y papel a tomar razón sobre el Altar de un cuantioso número de pesos y *recuchicos* [*ricochicos*] que dan otros tantos muchachos por sacar las insignias de la Santa Cruz que aumenta en cantidad con semejantes de madera por no perder esta congrua supersticiosa."[1338] Agregaban que Delgado era "un hombre que jamás ayuna ni guarda las abstinencias de la iglesia pues aun el Viernes santo come de ave, pretextando estar enfermo sin estarlo para trotar a sus haciendas por obvenciones, a las cordilleras por minas [*tachado ilegible*], ni para levantarse en piernas de noche a la calle apaciguar sus mancebas que peleaban por él."[1339] Distintos aspectos de este caso han sido analizados en otros capítulos, pero aquí cabe señalar la tensión entre las ideas religiosas que la iglesia instalaba y las prácticas que efectivamente se llevaban a cabo, ya por fervor de los habitantes o por las influencias de párrocos que las promovían en base a sus propios intereses devocionales o económicos.

Como ya se ha observado, son pocas las otras fiestas celebradas en ese momento del año en Carangas. En Corque, por ejemplo, no hay otras fiestas celebradas entre marzo y mayo que la Semana santa y las tres fiestas del anexo de Cala celebradas en abril (san José, san Antonio y Corpus). Destacan festejos locales específicos a la Anunciación de la Virgen (o Encarnación), la Ascensión y el Espíritu santo, pese a que eran fiestas obligatorias desde 1552, confirmadas así por el Sínodo platense en 1773. De Pentecostés, o Espíritu santo, se hallan registros de su celebración en la viceparroquia de Sabaya, pero no así en el Asiento del Espíritu Santo de Carangas, pese a su patronazgo. En el siglo XIX seis de los anexos de Curahuara de Carangas tomaron al Espíritu santo como patrón de sus capillas, varios de ellos situadas en las cercanías del Volcán Sajama, lo que podría ser indicio de una compartida identidad religiosa del sector.

En los Altos de Arica, había más actividad festiva en esta época del año. Sin duda, esto responde a la exigencia de las labores agrícolas, con mayor diversidad de cultivos, mayor extensión de sus terrenos cultivables y la dificultad agregada de los trabajos en las terrazas y laderas de los cerros. El cultivo del maíz marca una notable diferencia agrícola con el altiplano, requiriéndose mano de obra estable para las cosechas de mayo (Saintenoy, González-García y Crespo Fernández 2019, figura 9).[1340] Las referencias coloniales al calendario incaico establecen el vínculo explícito entre este mes y los ritos de la cosecha del maíz, centrados en la fiesta del *Aymoray*.[1341] La fiesta del primero de mayo, dedicada a la Santa Cruz y celebrada hoy como la Cruz de Mayo, tiene actualmente una especial relevancia en la zona. El paisaje sagrado en torno a Socoroma cuenta con tres cruces principales (llamadas Calvario, Yapabelina y Milagro), vinculadas a distintos grupos familiares locales, las cuales son bajadas de sus altares/apachetas en los cerros ocho días antes de la fiesta. En el pueblo, los mayordomos las visten y las hacen participar de diferentes actividades rituales y procesiones, para finalmente ser conducidas entre cantos y bailes tradicionales hasta las apachetas donde se encuentran situadas el resto del año (Choque Mariño 2015, 78-92). En tiempos coloniales, la fiesta efectivamente consistía en procesiones encabezadas por los doctrineros, en las que se conducían las cruces desde sus altares en los cerros a las iglesias y de vuelta a ellos, donde "todo el año están levantados en los confines de la piadosa feligresía a fin de que la vista de tan milagrosas señales los aliente en sus penas y trabajos; derrame bendiciones sobre sus campos y casas, y ahuyente al lobo infernal." (Castro Flores 2013, 232).[1342] Sin embargo, las autoridades eclesiásticas manifestaban ya entonces una preocupación por las adaptaciones indígenas que se habían hecho de la devoción, bailes, "cantares obscenos" y "embriagueces", que no se correspondían con la piedad que debía inspirar el símbolo de la redención

[1338] AAA, Arica – Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado, cura de Codpa*, 1806, f. 7v.
[1339] AAA, Arica – Codpa, *Cargos contra D. Andres Delgado, cura de Codpa*, 1806, f. 7v..
[1340] También para las cosechas de las habas y la alfalfa.
[1341] "Esta fiesta se hace viniendo desde la chacra hasta su casa diciendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el maíz. Y hacen cada uno en su casa una guaca del maíz, la cual llaman *Mamaçara*, (…) y la tienen en gran veneración, y dicen que es madre del maíz de su chacra…" *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad* (1585, 10).
[1342] Castro cita la carta del cura de Yotala al arzobispo, fechada el 30 de abril de 1808, documento hallado en el Archivo Histórico "Casa de la Libertad", Sucre.

(Ibídem). Al parecer, su fiesta era especialmente celebrada en los valles, vinculándosele con los ritos de la cosecha del maíz y sufriendo la condena eclesiástica de proveer ocasión para prácticas idolátricas (Penry 2019, 122).

La época fría también es el tiempo de las cosechas en Carangas, aunque las chacras estaban destinadas al consumo local y las faenas podían quedar a cargo de un número reducido. Muchos carangueños, de hecho, se mudaban durante estos meses a los valles cálidos, para participar en las cosechas de tierras comunales en Cochabamba, contratarse como mano de obra temporaria en las haciendas y comerciar en las ferias de los valles los productos del altiplano: sal, sebo y carne. Un informe de Carangas que abarcaba de enero a junio de 1787, señalaba que la gente se encontraba retirada en los valles, "y a costa de trabajo personal se proveen de maíces, trigos y algunas harinas."[1343] Un siglo antes, el visitador eclesiástico encontró escasa gente al visitar la zona entre junio y julio, debiendo visitar la doctrina de Toledo en Corque.[1344] La experiencia previno a las autoridades que realizaron el empadronamiento de 1783, señalando que lo ejecutarían desde el 1º de agosto "por considerarse habrán regresado los indios de los valles, donde se hallan en el día en el recojo de mantenimientos."[1345] Un siglo después se sigue observando esta costumbre en una carta del párroco de Andamarca, fechada en abril de 1891. El cura explicaba que la feligresía "para la presente estación se retiran a los valles con sus familias y ganados y regresan a mediados de agosto o septiembre."[1346]

En este contexto, cabe pensar que las grandes fiestas religiosas de junio pueden haber funcionado en Carangas como una estrategia para hacer retornar a la gente a las localidades, y de concentrar a los habitantes que se encontraban dispersos en sus estancias. De hecho, en los pueblos de los valles las grandes fiestas eran justamente aquellas celebradas en los meses de junio, julio y agosto,[1347] lo que permite suponer una mayor presencia Caranga en las tierras bajas. Dos de las fiestas patronales de Carangas, san Juan y san Pedro, se celebraban en medio de esta temporada de frío y despoblamiento. En Corque, los registros de la fiesta patronal aparecen recién en 1766, y si bien se asignaban tres alféreces y un mayordomo para financiar sus festejos, los montos que daban no alcanzaban los de las fiestas más importantes del curato (Purificación, Corpus Christi, Guadalupe y Purísima Concepción). Por lo demás, no hay mayores huellas de su devoción en los libros de fábrica. Su imagen de bulto fue adquirida en 1737 junto a las demás del retablo mayor, con tan solo una adquisición posterior correspondiente a una túnica, al menos en lo respectivo al siglo XVIII. En 1848 aparece una mención a la fiesta de su octava.

La fiesta de san Juan Bautista era, de todos modos, relevante en la zona, con vestigios de sus celebraciones en cinco de las seis parroquias estudiadas, aunque en ningún caso parece haber destacado especialmente. Hay mención de una fiesta en Curahuara de Carangas, aunque sin un correlato visual dentro de su amplia variedad de imágenes. En los Altos de Arica se encuentra como santo patrón de una localidad por curato (Timar, en el de Codpa, y Choquelimpe, en el de Belén). También era el santo patrono de la Ribera, anexo del Asiento de Carangas, aunque ahí se le festejaba en el mes de enero, junto a las demás fiestas del anexo. Los encargados de su celebración eran allí un alférez de San Juan Grande y uno de San Juan Chico, de devoción. Una pareja de mayordomos de san Juan (Chacha Mayoral y Guarmi Mayorala) contribuía seis pesos para la fiesta, posiblemente para la cera. La cabecera de la doctrina, Huachacalla, reproducía la devoción con dos alféreces. El patronazgo de San Juan sobre los pastores de ovejas, tal vez facilitó su presencia patronal en la zona, mientras que la coincidencia de la fiesta con el solsticio de invierno, la hacían una ocasión propicia para la observación astrológica y predicción del próximo año agrícola (Castro 2009, 277).

San Pedro era otra de las fiestas con presencia en la zona, aunque en ninguno de los sitios estudiados figuraba como patrón y en ningún lugar parece haber sido una fiesta muy grande, pese a

[1343] ABNB, EC 1788, 13, *Informe del Partido de Carangas, 5 de junio de 1787*, f. 57v.
[1344] ABAS, AA 50, Visitas Parroquiales, Leg. 2, 1680.
[1345] AGNA, Revisita de 1783, f. 1v.
[1346] ABAS, Leg. Parroquial 37, Carpeta 4, Andamarca. Carta de Mariano Malavia, 12 de abril de 1891.
[1347] "These saints' celebrations provided a ritual means by which highland comuneros maintained local land claims and trading partnerships." (Penry 2019, 172).

ser obligatoria.[1348] En Andamarca, la fiesta de san Pedro contaba con una tradición de larga data, con cofradías constituidas tanto en la cabecera como en la viceparroquia ya desde finales del siglo XVII.[1349] A finales del siglo XVIII y en el siglo siguiente, continúan las evidencias documentales de su celebración como fiesta de tabla, ejecutada por un alférez y un mayordomo que aportaba la limosna para la cera. En el retablo mayor de Andamarca, san Pedro y san Pablo se encuentran pareados con el patrono Santiago, tal como indica el inventario de 1779 (ver figura 11.2). Las inversiones de fábrica, por lo demás, no parecen sugerir que haya sido una devoción de mucha relevancia local. En Corque, también hay registros tempranos de la fiesta de San Pedro, desde 1716. Su gasto fue aumentando a medida que avanzó el siglo, pero los montos indican que era una fiesta menor, con tan solo un alférez a cargo. La fiesta sí contaba con una costosa imagen de bulto sentada en una silla dorada, adquirida en 1737, la cual forma aún parte del altar mayor (fig. 11.4; ver también figura 8.6).

El estudio de los festejos de Corpus Christi resulta un poco distinto, puesto que fueron promovidos intensamente en el virreinato, cumpliendo una función imperial y evangelizadora clave, tanto en las grandes ciudades como en los pueblos, sobre todo durante la monarquía de los Habsburgo (Morera 2000; Mujica Pinilla 2004). Sin embargo, fueron también ocasión privilegiada para la conservación de algunas prácticas prehispánicas, aprovechando las andas e imágenes de los santos llevados en procesión para ocultar a los antiguos ídolos (Vargas Ugarte 1951, 203; Castro Flores 2013, 203). Debido a la fecha cercana y ciertas semejanzas de sus celebraciones, se tendió a imbricar el Corpus Christi con el *Intiraymi* incaico, fiesta del sol y del solsticio de verano:

> *En este mes se hacía gran suma de estatuas de leña labrada de* quisuar*, todas vestidas de ropas ricas, y se hacía el baile que llamaban* Cayo*. Y en esta fiesta se derramaban muchas flores por el camino y venían los indios embijados y los señores con unas patenillas de oro puestas en las barbas, y cantando todos. Hase de advertir que esta fiesta cae quasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad de Corpus Christi; y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza (como es en las danzas, representaciones o cantares), y por esta causa ha habida y hay hoy día, entre los indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del* Intiraymi.*[1350]*

Pese a la gran importancia del Corpus Christi, aquí limitaré su análisis por motivos de espacio. En los Andes rurales se promovió su celebración no sólo mediante una imposición institucional, sino con el fomento desde muy temprano de cofradías dedicadas al culto del Santísimo Sacramento (llamadas a menudo "de Nuestro Amo"). Las regulaciones eclesiásticas señalaban que debía haber un máximo de cofradías en cada localidad, correspondientes al Santísimo Sacramento, Ánimas, el Santo Patrón y la Virgen, lo que en la práctica facilitó la fundación de las dos primeras como una "dupla" devocional, al punto de que "en aquellos lugares donde no había ninguna (o muy pocas cofradías), se ordenaba la constitución de ambas simultáneamente." (Martínez Sagredo y Díaz Araya 2019, 63). Es cierto que este intento de controlar cierto polimorfismo de las devociones locales se planteó como una prohibición de sumar más devociones, pero también su selección muestra una intención eclesiástica de posicionar aspectos claves de la doctrina cristiana: la transfiguración de Cristo y la salvación de las almas. Su carácter transversal a los pueblos tuvo como consecuencia la flexibilidad calendárica arriba descrita, llevándose a cabo en la mayoría de los anexos en conjunto con sus propias fiestas patronales. Recordemos que los demandantes de Huachacalla, en 1810, criticaban la

[1348] Era el santo patrón de Totora, parroquia de Carangas colindante con las de Curahuara de Carangas y Corquemarca, pero si bien puede haber sido una fiesta más significativa que en otros lugares, sus habitantes se manifestaron en contra de sus festejos en 1757 por los cobros excesivos del párroco (Penry 2019).

[1349] ABAS, AA 50, Visitas Parroquiales, Leg. 2, 1680.

[1350] *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos…* 1585, 10v. Guaman Poma describe sucintamente los sacrificios de niños que se realizaban para la fiesta del *Intiraymi*, pero luego describe la visita semestral del *Tocricoc* para tomar cuenta de los bienes que había en cada localidad y en cada casa, destacando el rol del estado incaico en el mes de junio (ca. 1615, 247 [249]).

exposición del sacramento en las capillas indecentes de los pueblos, solicitando el Corpus fuese celebrado solamente en la iglesia parroquial.[1351]

La época fría en el altiplano y la ausencia de sus pobladores en los valles, se cierra con los grandes festejos por Santiago, que como patrón de varios de los pueblos de este estudio, su influencia devocional abarca un amplio territorio. Fuera de sus fiestas patronales y octavas, que implicaban la extensión temporal de sus festejos, la actividad festiva del mes de julio era más bien escasa, con casos puntuales de devociones por la Virgen del Carmen, Santa Ana (patrona de Chipaya) y san Cristóbal (patrón de Sora). En casi todos los lugares donde se celebraba su fiesta, según se señaló, Santiago era el santo patrón. En Andamarca, la fiesta patronal parece haber tenido una relevancia similar a las brindadas a san Pedro y a la Virgen de la Purificación. La imagen de bulto del santo está registrada en el inventario de 1779, a un costado del retablo mayor, "con su ropaje, vaston, sombrero y espada de plata". La fiesta es actualmente la principal del pueblo, congregando a los ayllus de los anexos para la fiesta religiosa y la fiesta cívica que al día siguiente celebra el aniversario de la Provincia de Sud Carangas (fig. 11.5). Algunos de los anexos de Huachacalla festejaban también al patrono de la parroquia, pero las denuncias aquí estudiadas ponen en evidencia que era por lo general una fiesta de devoción exigida por los curas bajo coerción.

Me interesa recalcar su notable ausencia en una doctrina de la importancia de Corque, cuyos libros de fábrica no sugieren actividad festiva alguna para los meses de julio y agosto, y la inversión material en la devoción por Santiago es muy escasa.[1352] Esta ausencia es elocuente, como se sugirió unas páginas atrás, marcando un carácter de índole institucional al patronazgo del santo, que tras el triunfo de Sunturhuasi, en el Cusco en 1536, se posicionó como santo conquistador del imperio (Gisbert 1980, 28). Sin embargo, la identificación de Santiago con la devoción prehispánica por Illapa, divinidad de los rayos y truenos, y su rol de patrón de los *yatiris*, curanderos y hechiceros andinos (Ibídem; Monast 1972, 45; Castro Flores 2008, 9), favoreció una extensión extraoficial de su culto. Monast destaca que los diferentes "Santiagos" (estatuas) de los pueblos de Carangas, tienen también distintos rasgos, destacando el carácter vengativo o airoso de algunos de ellos. Por ejemplo, el de Curahuara de Carangas "no es considerado un personaje simpático" y por ende, "no se festeja su día en medio de júbilo" (1972, 49). Por esto, la fiesta más popular es la del Señor de la Paciencia en octubre, y no la del patrono (Ibídem). A mediados del siglo XIX, sin embargo, era la fiesta más costosa, financiada por un alférez de voto, dos mayordomos y nada menos que seis alféreces de devoción.[1353] Además de las dos imágenes murales del santo, la iglesia cuenta con dos de bulto, una que corona el retablo mayor y otra en un retablo lateral del presbiterio, con atuendo militar y atacando a de lo que pareciera un mestizo (fig. 11.6). En los casos de estudio, parece haber una clara divergencia en las devociones por Santiago, con una más institucional, entablada tempranamente por la iglesia, y en la que, posiblemente, se haya buscado la reunión de los trajinantes para la recaudación tributaria; y otra que tal vez buscaba espacios más alternativos (e independientes de la fecha de su santoral), para llevar a cabo rituales que la iglesia veía como idolátricos, pero cuyos participantes podían considerarse como indios cristianos apropiándose de la devoción oficial (Castro Flores 2008, 2021).

Época seca: agosto a octubre. Grandes fiestas antes de la siembra.

En varias parroquias en agosto estalla la actividad festiva con grandes celebraciones brindadas a la Virgen de la Asunción y a Santa Rosa, destacándose también la importancia de San Roque en Huachacalla y casi todos sus anexos, y de la fiesta patronal de San Salvador en Sabaya. Agosto se conmemora entre las comunidades quechua y aimara de los países andinos como el mes de la Pachamama, brindándole ofrendas y libaciones a lo largo del mes, especialmente el primer día y los viernes. Las fiestas de agosto anticipan el trabajo colectivo de la siembra, predisponiendo el espacio, la

[1351] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 8.

[1352] Un solo bulto del santo fue comprado en 1751, por el bajo costo de treinta pesos (AOO, LFC1, f. 88v).

[1353] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 46: Curahuara de Carangas, *Razón de los ingresos …*, 19 de febrero de 1856. El alférez de Voto aportaba 56 pesos, cada mayordomo 20 pesos, y cada alférez de devoción 12 pesos, sumando 168 pesos por la celebración.

unidad social y las fuerzas naturales y divinas para el nuevo ciclo agrícola. Es la última etapa de preparación de los suelos y se elabora abono en base al guano de llamas y ovejas (Van den Berg 2005, 24). En la documentación colonial, resulta evidente que para agosto han retornado los trajinantes a los pueblos de Carangas. Sólo Corque constituye la excepción, casi sin registros festivos durante este mes, indicando tal vez una menor movilidad estacionaria de sus habitantes, debido a la importancia de la agricultura y/o a su mayor hispanización. En los Altos de Arica, entre agosto y septiembre se inicia la siembra del maíz, y dada su importancia para el imperio incaico, era considerado el período del año en que se retornaba al trabajo, para lo cual el Inca propiciaba muchos festejos (Saintenoy, González-García y Crespo Fernández 2019, 1617). Guaman Poma llama a agosto *Chacra Yapuy Quilla*: "mes de abrir tierras" (ca. 1615, 250[252]) (fig. 11.7).

Considero altamente probable que en las grandes fiestas de agosto se haya dado la ocasión para el cobro de los tributos del tercio de San Juan en muchas de las localidades, siguiendo las sugerencias de otros lugares (Platt 1995; Penry 2019). Para los casos de Carangas, no hay datos concretos que corroboren el cobro en esta fecha, sólo un indicio en una carta del cacique de Curahuara de Carangas, Eugenio Ximénez Cusiguaman, del 1 de noviembre de 1782. Dirigiéndose a su padrino, el cura Joaquín Mariano Valdez, que estaba entonces a cargo de Huachacalla y el Asiento de Carangas, le pide que le haga llegar el recibo del tributo que había pagado y que se le había quedado en "la mesa del señor general cuando le entregué la plata de los tributos."[1354] Aunque no especifica cuándo hizo entrega del tributo, no debe haber sido muy lejano en el tiempo, pues el cura le exigía la evidencia del pago para cobrar su sínodo correspondiente al mismo tercio de San Juan. Lo cierto es que la recaudación tributaria debía realizarla el cacique gobernador en una fecha cómoda para hacerlo con eficacia, como las ocasiones festivas, para luego emprender el viaje a las Cajas Reales de Carangas y efectuar su pago. La mayor dificultad para la recaudación del tercio de San Juan en las parroquias de Carangas era la ausencia de sus habitantes durante la época fría. Al parecer el tercio de San Juan no implicaba grandes problemas para su cobro, a diferencia de lo que se observa para el tercio de Navidad. Tal vez se deba a que las recientes cosechas y comercialización de los productos altiplánicos en los valles proveían a los tributarios de dinero en moneda.

Gracias a los datos de Huachacalla, propongo que allí la recaudación tributaria se realizaba con ocasión de la gran fiesta doble por Nuestra Señora de la Asunción (15 de agosto) y San Roque (16 de agosto) en el Asiento de Carangas, su viceparroquia. La Virgen de la Asunción era la "patrona de los indios de este partido"[1355] y sus festejos allí están documentados para los siglos XVIII y XIX. El Asiento contaba con un alférez y un diputado de guión que aportaban altas sumas, además de cuatro mayordomos (dos hombres y dos mujeres) dedicados a su devoción.[1356] Un registro denomina a los alféreces como "de Nuestra Señora de San Roque", dando cuenta de una imbricación de ambas devociones. En todos los anexos de Huachacalla se documenta la devoción por san Roque con al menos un alférez y a menudo también dos o cuatro mayordomos. En los murales de la capilla de Tica Belén destaca una de las pocas representaciones del santo que se encuentran en la zona (ver figura 10.7). El pueblo de Chipaya constituye la excepción, pero cabe recordar que por ser su población completamente Uru, tenía un régimen tributario diferenciado de aquel del resto del curato (que hasta principios del siglo XVIII incluía textiles como parte del pago) y que puede haber sido recaudado de forma separada en la fiesta patronal de Santa Ana, celebrada pocas semanas antes.

Para sugerir que estas fiestas hayan servido para el pago oficial del curato del tercio de san Juan, me baso en tres argumentos:

1) En cada anexo había efigies de san Roque en sus retablos mayores.[1357]
2) La cantidad de cargos religiosos vinculados a ambas devociones en el Asiento de Carangas revelan una importancia estructural en la organización parroquial del pueblo. Se observa un

[1354] ABNB, SGI-256, f. 31 [29].
[1355] ABAS, AA Leg. 26, Leg. 2: Chocaya-Milcupaya. *Inventario Asiento del Espíritu Santo de Carangas*, 15-04-1760, f. 2v. La Virgen del Rosario era la patrona del Asiento, pero al parecer era devoción de españoles.
[1356] ABNB, EC 1772-104 y ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810.
[1357] ABAS, AA Leg. 26, Leg. 2: Chocaya-Milcupaya. *Inventario Asiento del Espíritu Santo de Carangas*, 15-04-1760.

fuerte arraigo de ambas en la población indígena, tanto en la constatación de la Asunta como "patrona de los indios", como en las quejas presentadas por sus alféreces en 1772, indicando que ponen las "luces y fuegos" para las fiestas, pero que el cura "de balde osorpa [sic] esta plata" sin brindarles "vísperas ni misa ni procesión". Los denunciantes constatan la concreción de parte de los festejos: "Es verdad lo canta las vísperas para los Priostes",[1358] pero dan cuenta de una celebración insatisfactoria con respecto a sus gastos y expectativas. En las quejas de 1772, los habitantes de Negrillos denunciaban que el cura había azotado al prioste de san Roque, por "no haberle traído guacas", mientras que Domingo Contreras, alférez de San Roque ese año, declaraba no haber recibido "ni vísperas ni misas ni procesiones cosa ninguna" pese al pago de 24 pesos y de un *ricuchico* de seis gallinas y doce "platos de regalos". [1359]

3) Considerando que el párroco no puede haber atendido los festejos particulares de cada anexo, junto con el carácter centralizador del Asiento de Carangas como sede de las Cajas Reales (y disputante del rol de cabecera de Huachacalla, según se constató en el capítulo 4.2), tiene sentido la recaudación y pago de los tributos directamente allí. La documentación judicial casi no incluye referencias a las fechas de los festejos, con excepción del anexo de la Rivera, en donde todas sus fiestas anuales se realizaban a principios de enero, incluyendo las de San Roque, las fiestas patronales de san Juan y la Virgen de la Concepción, Santiago, Semana santa, Corpus Cristi y Difuntos.[1360] Este dato confirma la práctica de concentración de fiestas aludidas para los anexos, así como también la posibilidad de que los festejos brindados por los alféreces y mayordomos de San Roque de los anexos se hayan sumado a la celebración en el Asiento de Carangas para la fecha oficial del 16 de agosto.

Fuera del caso de Huachacalla, no hay evidencias del culto a san Roque en los demás curatos estudiados, tan sólo en Belén los inventarios dan cuenta de una imagen suya en un altar lateral.[1361] El culto a Nuestra Señora de la Asunción sí se encuentra más difundido, con una fiesta y representación mural en Curahuara de Carangas, con cofradía y tierras en Putre, y con el patronazgo de Ticnamar. A fines de agosto, la devoción por Santa Rosa, patrona de Lima, marca el calendario como la última fiesta antes del inicio de la siembra. En Saxamar, era la patrona; en Andamarca, tenía una fiesta importante, y queda el vestigio de una gran imagen de bulto en un altar lateral (fig. 11.8); en Curahuara de Carangas era fiesta de tabla con cofradía y su imagen ocupa un lugar preeminente en el cielo representado en el gran *Juicio final* (ver figura 3.5, en la esquina superior izquierda). En Corque, la devoción por la santa se registra ya desde 1715, con la descripción de siete lienzos adquiridos por el párroco Luzen y Soberani para una capilla especial dedicada a su culto al interior del templo;[1362] mientras que su fiesta parece ir aumentando importancia a lo largo del siglo. Los registros constatan, sin embargo, que era celebrada en septiembre, en fecha desfasada con respecto al santoral oficial.

La fiesta de san Bartolomé también aparece celebrada en Corque en septiembre. Con un alférez y un mayordomo, la festividad era de escala menor por lo que, junto con el desfase en su celebración, puede ser indicio de una devoción fuera del radio del pueblo de cabecera. La investigación en terreno parece confirmar esta hipótesis, pues actualmente se conoce bajo el nombre de San Bartolomé un pequeño poblado de características peculiares (un conjunto de casas con plaza, pero sin iglesia), desconocido tanto por la cartografía, como por la historiografía. Para llegar a su pequeña capilla, es necesario recorrer un kilómetro de camino de puna. La capilla es visible desde la distancia por estar situada encima de un cerro (ver figura 4.1). Una empinada escalera conduce al pequeño templo, en donde se celebra al santo cada 24 de agosto. Tal vez el registro colonial de su

[1358] ABNB, EC 1772-104, f. 2.
[1359] ABNB, EC 1772-104, fs. 8v-9.
[1360] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 3v.
[1361] ARI, Inventarios de Belén (1778-1837). Inventario del 15 de junio de 1778, f. 2v. Pereira 2019, 673.
[1362] Un lienzo de dos varas y media, a veinte pesos; dos de dos varas, a catorce pesos cada uno; los otros cuatro de una vara y media, a seis pesos y medio cada uno. Los siete lienzos pueden haber formado un conjunto pictórico de la vida de la santa, comunes en algunos museos e iglesias coloniales, pero el registro no detalla su contenido. El registro agrega la adquisición de un gran chuce de siete varas de largo y cuatro y media varas de ancho, por cincuenta y dos pesos, el que posiblemente formaba también parte de la ornamentación de esta capilla dedicada a la santa (AOO, LFC1, f. 2v).

fiesta en septiembre represente la celebración de su octava en Corque, posiblemente con el traslado de la imagen desde la estancia a la cabecera parroquial.

La elección de san Bartolomé como patrón, devoción de gran importancia en la región lacustre del Titicaca debido a su temprana identificación con Tunupa, deidad preincaica,[1363] pero sin mayor presencia en los casos estudiados,[1364] puede indicar que el monte sobre el que se encuentra el templo haya sido una *wak'a* local.[1365] El paisaje es sin duda singular y el patronazgo de san Bartolomé en Charcas parece señal inequívoca de lugares con pervivencias idolátricas, combatidas por la evangelización por medio de la imagen del santo desollado (Absi y Cruz 2006). No puedo resolver aquí la tensión entre idolatrías y nuevas identidades religiosas que presenta el caso, que requiere mayor investigación arqueológica y antropológica, pero la capilla sugiere una comunidad con identidad religiosa ya a fines del siglo XVIII. Es factible asumir que los párrocos no concurrían a la localidad para la fiesta, tal como se constató la ausencia del cura en los festejos del 2017.

En agosto se comienza con la siembra de la quinua, la que se extiende durante octubre, mientras que la papa es plantada entre los meses de septiembre y noviembre (Van den Berg 2005, 24). En este tiempo se realizan grandes fiestas que seguramente acompañaban las faenas agrícolas. La más grande de ellas era la dedicada a la Virgen Guadalupe, también celebrada como Virgen de la Natividad y otras advocaciones que representaban la devoción mariana del 8 de septiembre, como la Virgen de Chuchulaya, Nuestra Señora del Patrocinio y la Virgen de los Remedios. En Corque había una cofradía dedicada al culto de la Natividad ya a finales del siglo XVII, mientras que su creciente importancia a lo largo del siglo XVIII, como Virgen de Guadalupe, es notoria en las fuentes.[1366] Est puede reflejar el interés de los curas por fomentar el vínculo con la capital arzobispal, donde la Virgen Guadalupe era santa patrona. Pero lo que se escapa al análisis de las fuentes es si era un interés compartido con la élite indígena de la localidad, pues la presencia de una cofradía temprana y una capilla del crucero dedicada a su devoción, sugieren que ésta tenía un arraigo local.

Varias localidades carangueñas registran fiestas por la Virgen de la Natividad. En Huachacalla, se celebraban tres fiestas en la pequeña capilla de Tica Belén, muy cercana a la cabecera, un gran festejo doble en Todos Santos y una fiesta menor en Chipaya.[1367] La Virgen de Guadalupe, o de la Natividad, era también patrona de Sajama, viceparroquia de Curahuara de Carangas, celebrada junto a la fiesta de san Marcos en septiembre. El ejemplo es interesante, porque, por un lado, la celebración guadalupana de Sajama se extendía con una octava en el pueblo de Curahuara de Carangas, invirtiendo con ello la relación jerárquica entre cabecera y viceparroquia para esta fiesta. Por otro lado, la ausencia de esta fiesta en los Altos de Arica, pese a su carácter obligatorio, consolida el vínculo de Sajama (ubicado casi en la frontera entre ambas jurisdicciones) con la capital de Charcas. El patronazgo conjunto con San Marcos (fig. 11.9), ausente en los pueblos de Carangas, parece mostrar que Sajama también mantenía vínculos con el Puerto de Arica, en donde el santo era el patrón tutelar, celebrado allí en su santoral oficial cada 25 de abril. Junto con respectivas fiestas por las Ánimas y el Corpus, la Virgen de Guadalupe y san Marcos eran celebradas en Sajama en septiembre.[1368]

[1363] Tunupa estaba asociado al fuego y al agua, y fue relacionado desde principios del siglo XVII con San Bartolomé por las leyendas que lo vinculaban con la predicación contra la idolatría y el martirio (Guaman Poma de Ayala ca. 1615; Gisbert 1980, 35; Bouysse-Cassagne 1997).

[1364] Es patrón de Livílcar, anexo de Codpa. Monast señala que la única celebración de san Bartolomé que conoce en Carangas es una fiesta local en Totora, donde se encuentra una estatua con su imagen (1972, 64).

[1365] Pablo Quisbert, comunicación personal, 2017.

[1366] Ver capítulo 8.2 y 10.2

[1367] En Chipaya los priostes estaban dedicados al culto de la patrona Santa Ana y a la Virgen de Guadalupe. Su culto podría relacionarse con que en algún momento de su historia ("antiguamente" dice la fuente), el primero de septiembre se hacía la división del río Lauca, repartiéndose las aguas entre ambos ayllus, formando "dos lagunas iguales que le den frutos de verduras, para el mantenimiento de nuestros cerdos, y otros ganados." De esa práctica dependía su capacidad de pago del tributo y de los servicios religiosos (AHJC, Doc. 57, f. 1v).

[1368] Cada una de estas fiestas contaba con un alférez para financiarla, el cual pagaba los doce pesos correspondientes a las obvenciones. Tan sólo el alférez del Santísimo pagaba 24 pesos. ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 46: Curahuara de Carangas, *Razón de los ingresos …*, 19 de febrero de 1856.

Esta época del año merece ser destacada en este análisis no sólo por la abundante actividad festiva, sino por su dispersión: resulta constante en Carangas que los párrocos realizasen recorridos por las viceparroquias y anexos más importantes, aprovechando la estabilidad del clima. Así, muchos anexos recibían atención sacerdotal dos veces al año: en la cuaresma y antes de las lluvias. El cura de Corque se trasladaba a la viceparroquia de San Miguel durante octubre, tal vez iniciando su visita el 29 de septiembre para la fiesta patronal del arcángel. Desde fines del siglo XVII hay registro allí de una cofradía en su devoción, mientras que en el siglo XIX, también se registran fiestas por Nuestra Señora del Patrocinio (misma fecha que la Natividad).[1369] Algunos antecedentes sugieren que su culto se realizaba con anterioridad, como un bulto adquirido en 1744 y seis lienzos de la vida de la virgen comisionados en 1766, para consolidar la capilla dedicada a su devoción en la iglesia de San Miguel. De todos modos, parece haber sido octubre el mes en que ambas fiestas se celebraban.

En el siglo XIX, el cura de Andamarca se trasladaba a la viceparroquia de Orinoca durante todo el mes de octubre, celebrando allí dos fiestas del patrón san Francisco de Asís (4 de octubre), dos fiestas de san Pedro, tres de Corpus, una de san Miguel, una de san Salvador y cuatro misas cantadas y cuatro misas vigiliadas por Finados. En los años con más fiestas de devoción o de contingencia, podían agregarse a este listado dos fiestas de san Francisco Javier (cuyo santoral es el 3 de diciembre), otra de san Pedro, dos de Santiago y una de la Virgen del Carmen, además de la fiesta de las Ánimas el 2 de noviembre.[1370] La estadía del cura en Orinoca era especialmente prolongada en este mes, registrándose estadías más breves en diciembre, febrero y abril.[1371]

Otra de las grandes fiestas de esta época del año era aquella dedicada a Nuestra Señora del Rosario (7 de octubre), cuyos festejos se encuentran en todos los casos de estudio. No profundizaré mayormente en su análisis, pero cabe señalar que su devoción se encuentra profusamente en el Virreinato del Perú: fue la primera imagen venerada tras la fundación de Lima, bajo la advocación de la Virgen de Sunturhuasi, o del triunfo, y luego llegó a tener gran influencia en las devociones bajo la popular advocación de la Virgen de Pomata. En el Asiento de Carangas, un inventario da cuenta de su imagen de bulto (ver capítulo 8.1). Al otro lado de la cordillera, la fiesta del Rosario era una de las fiestas principales de Codpa, reproducida en el cercano Santuario de las Peñas, hacia donde se dirigían los peregrinos a venerar a la imagen considerada milagrosa. Era también la patrona de Socoroma, viceparroquia de Belén, con cofradía establecida desde finales del siglo XVII. En 1694, el mayordomo de su cofradía pagó 31 pesos con dos reales "al pintor para dorar las andas de Nuestra Señora", evidenciando que se le festejaba con procesión. Considerando la proximidad de las fiestas del patrón san Francisco de Asís (4 de octubre) y de la Virgen del Rosario (7 de octubre), podemos sospechar que antes de la división parroquial de Codpa en 1777, octubre haya sido un mes predilecto para una estadía prolongada del cura en la localidad de Socoroma.

Época de lluvias: noviembre a febrero. Transculturalidad y conflicto.

Con las lluvias llega también la tercera parte del ciclo anual aquí descrito. Para pensar en esta época del año, me ha resultado inspirador el trabajo de Olivia Harris, que señala la relación integral entre la fiesta de Todos santos y el Carnaval como los cabos que aúnan el periodo de lluvias. Lo describe como un tiempo de crecimiento de los frutos, de tabúes y restricciones, de tristeza marcada por las melodías de huaynos, de permanencia en los lugares, de escasez de fiestas y casamientos, tiempo en que la energía se concentra en los cultivos y rebaños (2000, 38-41). Entre los Laymi, al norte de Potosí, estos dos hitos del año son conocidos como *muntu intiru*, "mundo entero", pues "unifican y trascienden las barreras sociales, mientras que otras fiestas son específicas a grupos o categorías particulares, siendo formas de individuación y diferenciación." (Ibid., 41).

[1369] AOO, LFC2.
[1370] ABAS, AA 26, Leg. 1, Andamarca. *Razón de los ingresos parroquiales*, 7 de julio de 1866.
[1371] ABAS, AA 26, Leg. 1, Andamarca. *Razón de los ingresos parroquiales*, 7 de julio de 1866.

Todos santos marca el inicio de este período como una fiesta de duelo colectivo en que se conmemora a los difuntos de los tres años anteriores. Harris señala que se transita desde "la celebración de un espíritu individual a un ritual más colectivo", transformando las muertes arbitrarias en una domesticación cíclica de la muerte (Ibid., 37-38). En su investigación, la antropóloga observó que las fiestas por los difuntos son las más importantes del calendario ritual aimara, concluyendo que los muertos son percibidos como "la principal fuente de poder cósmico" (Ibid., 49). En los capítulos 5.4 y 7.1 indagué en algunos aspectos transculturales que adquirió el culto a los difuntos en los Andes virreinales, habiendo tenido gran presencia en las religiones prehispánicas, así como también un lugar central en el cristianismo.[1372] En la calendarización de Guaman Poma se aprecia la coincidencia de las fiestas de difuntos y ánimas celebradas en los tiempos coloniales, con el calendario incaico, en el que ese periodo del año era nombrado *Aya Marcay Quilla*, "mes de llevar difuntos" (ca. 1615, 256 [258]) (fig. 11.10). A los muertos se les conmemoraba sacando sus restos momificados en procesiones, dándoles comida, bebida y vestimenta, y ofreciendo costosos sacrificios (Ibid., 257 [259]).

Aunque cronistas del siglo XVII describen la continuidad de desenterrar a los difuntos, incluso desde los atrios eclesiásticos, para sepultarlos en las *wak'as* o lugares sagrados prehispánicos, los documentos del III Concilio Limense señalan que la costumbre de llevar a los difuntos en procesiones había cesado. No así la "gran veneración a los cuerpos de sus antepasados, y procurarles comida y bebida y vestidos, y hacerles diversos sacrificios."[1373] Unas décadas antes, el II Concilio Limense había manifestado preocupación por las ofrendas que se hacían a los difuntos: "especialmente el día de las ánimas, después de todos santos, no se permitan a los indios ofrecer cosas cocidas o asadas ni se de ocasión para su error, que piensan que las ánimas comen de aquello, mas si ellos quisieren ofrecer traigan sus ofrendas al modo que usan los católicos cristianos." (Vargas Ugarte 1951, 254). La preocupación por el tipo de ofrenda dada a los difuntos continuaba vigente a fines del siglo XVIII. El II Concilio Provincial de La Plata (1774-1778) reprobó no sólo una costumbre de realizar convites, cantos y bailes en los cerros durante la víspera de los Santos Difuntos, sino también la preparación de panes con la figura humana (Castro Flores 2013, 227). Las llamadas *Tantawawas* son una costumbre muy extendida en los pueblos andinos.

Los registros parroquiales de Carangas en relación con las fiestas de Finados y Ánimas son escuetos y difusos, pero sumamente sugerentes.[1374] Al igual que lo observado para Semana santa, las fiestas de Difuntos, o Finados, y de Ánimas (1 y 2 de noviembre, respectivamente, a menudo prolongadas durante toda la primera semana del mes) parecen haber involucrado a las comunidades de forma integral. Pero a diferencia de Semana santa, fue un hito del calendario cristiano que tuvo mucho mayor éxito entre las localidades (Monast 1972, 215), aunque no de un modo tan festivo, sino más marcado "por el miedo y la desolación espiritual." (Ibid., 29). Monast dice que la unión de ambas fechas festivas (1 y 2 de noviembre) tuvo por efecto la dificultad de distinguir "entre las almas llegadas al cielo y las que aún necesitan de nuestras oraciones", por lo que "sería oportuno separar en el tiempo (…) la conmemoración de los difuntos y la glorificación de los santos." (Ibid., 32).

Las cofradías dedicadas a las Benditas Ánimas del Purgatorio se institucionalizaron de forma generalizada en una amplia cantidad de parroquias indígenas del Virreinato, a menudo formando una "dupla" con las cofradías dedicadas al Santísimo Sacramento (o "Nuestro Amo") (Martínez Sagredo y Díaz Araya 2019, 63). Su presencia en los pueblos tuvo una clara injerencia en el desarrollo local de las fiestas dedicadas a los difuntos. En Andamarca, por ejemplo, no había cofradía destinada a su culto y, en consecuencia, no hay huella alguna de su celebración en todo el libro de fábrica (1779-1844), pese a ser una fuente muy rica sobre la realidad festiva de la parroquia. Una única referencia, en un listado

[1372] La investigación de Ramos, *Muerte y conversión en los Andes* (2010), es un hito clave en esta perspectiva.

[1373] *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad. Complemento del*: *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos…* 1585, 8.
Los ritos descritos por Guaman Poma sí pervivieron en algunos lugares, aunque es difícil hallarlos en las huellas documentales. En las celebraciones de san Andrés de una localidad de Cochabamba, por ejemplo, se desenterraban las calaveras o cadáveres completos de los muertos, se les adoraban con flores, y se bebía chicha y realizaban bailes con ellos (Quispe Escobar 2017, 126).

[1374] Martínez Sagredo y Díaz Araya también llaman la atención sobre este hecho (2019,63).

de fiestas de 1866, señala que tanto en la cabecera como en la viceparroquia las Ánimas era fiesta de devoción. Se registra haberse celebrado ese año y también en 1870, por lo que es posible que, aunque voluntaria, haya tenido cierta constancia en el tiempo.

Se observa una situación muy diferente en Corque, localidad en la que la cofradía de las Ánimas se encuentra registrada ya desde el siglo XVII. La querella abierta contra el cura, con ocasión de la visita arzobispal en ese momento, da cuenta de sus excesivos cobros por las misas de finados. Todos los testigos concuerdan en denunciar que les cobraba a todos por sus difuntos pasados en un acto público de Todos santos. La causa determina que efectivamente cobra cuatro pesos por los muertos del año y entre uno y tres pesos por los de años anteriores, según la antigüedad, condenándole a pagar la simbólica suma de ocho pesos al arzobispado porque se consideró que era una costumbre entablada.[1375] A lo largo del siglo XVIII, se constata una creciente importancia de su celebración: un primer registro de la fiesta de 1716 da cuenta de un solo alférez, en 1729 se le suma un mayordomo, y desde 1766 se registran tres alféreces. Para entonces, el "aniversario de difuntos" era la única fiesta del curato con dos mayordomos, uno que aportaba la alta suma de cincuenta pesos y otro los doce pesos que ya eran costumbre. Resulta interesante al respecto observar los descargos de fábrica registrados por el albacea del cura Luzen y Soberany, Domingo de Atucha, a quien situé como una importante autoridad étnica, pues los llevó a cabo en días sucesivos desde el 4 al 10 de noviembre de 1726. Aunque se desconoce la fecha de muerte del párroco, es probable que el albacea haya esperado a esas fechas para realizar estos registros, enmarcados por la conmemoración de los difuntos y, posiblemente, por la creencia de que el ánima del cura se hallaría presente hasta su retorno al más allá en la época de carnavales.

En la actualidad, Todos santos congrega en Corque a participantes de todos los ayllus que conmemoran a sus difuntos de los últimos tres años, construyendo altares primero en sus hogares y luego trasladándolos al espacio del cementerio. La iglesia no siempre es usada en la celebración,[1376] y cuando lo es, la gente se agrupa en un rincón interior en una suerte de "paraliturgia" en la que el sacerdote apenas tiene participación (Monast 1972, 31). La fiesta sigue un conjunto de pautas rituales que incluye al conjunto de la sociedad: las oraciones y cánticos de los hombres *reziris* que visitan en las casas los altares por los difuntos; la música melancólica de las *julajula*, flautas y zampoñas de confección casera, que sólo es interpretada en esta época del año por grupos de adolescentes; los niños que corren por las calles buscando casas con *almitas* para rezarles, y a quienes uno puede ir siguiendo para identificar los hogares de luto; los convites organizados por las mujeres, que atienden con chicha, comida, coca y dulces a todos los que las acompañan en sus rezos (fig. 11.11). En Socoroma, donde la fiesta tiene gran vigencia en la actualidad, se le sitúa en "una posición importante en el calendario agrícola (…) pues es una fiesta que celebra la muerte y el retorno a la vida" (Choque Mariño 2015, 37). Los cantos y alimentos que se comparten (las comidas favoritas de los familiares muertos en los tres años anteriores) tienen el objetivo de satisfacer a las almas para que intercedan ante Dios en pos de la lluvia y buenas cosechas en la siguiente temporada agrícola (Ibid.). Por lo tanto, se remarca su ubicación en el ciclo natural justo antes del inicio de las lluvias, que en la zona de Arica suele caer entre diciembre y marzo.

En Socoroma no había cofradía dedicada a las ánimas, pero a fines del siglo XVII la cofradía del Crucificado debía ofrecer dos renovaciones anuales, una para Semana santa y la otra en Finados.[1377] Aunque las referencias documentales a su celebración en los Altos de Arica son escasas, su vigencia actual sugiere la importancia que tuvo en tiempos pretéritos. En el caso de Codpa, hay registros de la cofradía de las Ánimas en los siglos XVIII y XIX, la cual aportaba cuarenta pesos anuales para diez misas vigiladas los días lunes.[1378] En 1793, el informe de visita del intendente de Arequipa estipulaba la existencia de un pequeño alfalfar "con el título de las Almas Benditas del Purgatorio", que aportaba al párroco lo necesario para la mantención de sus mulas, además del financiamiento para misas vigiladas

[1375] ABAS, AA 50, Visitas Parroquiales, Leg. 2. Visita de San Juan de Corquemarca, 10 de julio de 1680.
[1376] No se realizó ningún rito en la iglesia de Corque el año 2017, en que participé de sus fiestas.
[1377] AAA, Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, verso de la portada del cuaderno, 1694.
[1378] AAA, Arica – Codpa, *Renta del curato de san Martín de Codpa y de su fábrica*, 3 de junio de 1802.

por las almas todos los lunes del año y una misa por el día de Finados (Barriga 148, 101).[1379] La triangulación de estos datos sugiere que la cofradía escuetamente descrita a principios del siglo XIX debe haber operado como un terreno trabajado por miembros de la comunidad como servicio a la iglesia, y no necesariamente como una cofradía articulada. A fines del siglo, el mayordomo de las Ánimas debía "cuidar y velar el Altar del Crucificado (…) proporcionándole su limpieza y velas", celebrar con toda solemnidad la "conmemoración de los fieles difuntos, iluminando el templo desde las vísperas hasta la conclusión de la vigilia misa cantada y proyección, hacer doblar las campanas y pagar la celebración del aniversario de ánimas", "arreglar el Santo Sepulcro en el Viernes Santo" y pagar la contribución correspondiente al terreno asignado (Tapia y Pereira 2019, 50).

En Curahuara de Carangas y Huachacalla también era una fiesta relevante y los datos, aunque escuetos, aportan información sustanciosa. En Curahuara, a mediados del siglo XIX, los festejos de Finados y Almas se presentan como uno de los momentos anuales con mayor participación de encargados religiosos: el alférez de Finados aportaba la alta suma de 40 pesos para la fiesta, el prioste de las Almas 8 pesos, un fiscal otros 6 pesos y los diez mayordomos de la iglesia aportaban cinco misas por las almas, cada una a 4 pesos (Claros Arispe 2012, 28).[1380] En Huachacalla, la fiesta de Finados era financiada por los cuatro ayllus por un monto de diez pesos, más una "Misa vigilada por los huesos de los difuntos" por otros doce pesos. Los querellantes de 1810 criticaban esta exigencia, señalando que "esta pensión está abolida en el Arancel" y que la misa vigilada no era de su voluntad.[1381] Recordemos que esta querella representaba el descontento que tenía con el párroco la élite de la cabecera del curato. La denuncia incluye datos relativos a los Difuntos para cada uno de los anexos, con cobros siempre a cargo de los mayordomos locales,[1382] pero éstos no parecen haber presentado quejas particulares al respecto. La festividad queda fuera, por ejemplo, de las peticiones finales del documento judicial, en las que solicitaban, entre otras cosas, que el Corpus y Semana Santa no se celebrasen en todos los anexos. Esto permite distinguir el interés que podían tener las comunidades por unas celebraciones más que por otras. La querella de 1772, que era más representativa de la gente común de los anexos, apenas menciona esta fiesta, lo que puede expresar que no había mayor descontento en torno a su celebración.

Es fundamental dejar constancia de la dimensión política que llegó a tener esta festividad en los pueblos de Carangas, pues era la ocasión en la que se informaba el listado de los mitayos que de cada localidad debían partir a Potosí. En su carta del 9 de noviembre de 1782, el cacique gobernador de Curahuara de Carangas Eugenio Ximénez Cusiguaman, describe que "tocan cornetes o trompetas los Indios de mita en los días de todo santos [^en la nominación] que tienen costumbre desde sus bisabuelos el tocar cornetes en todos los Pueblos de esta Provincia por los días de todo Santos lo mesmo en el real Despacho hasta la Villa Imperial de Potosí pues nosotros no sabíamos que estaba ya quitado este Costumbre que a saber esto nunca les hubiera consentido el tocar."[1383] La carta iba dirigida al presidente de la Real Audiencia de La Plata, justificando la continuación de esta práctica a un año de la gran sublevación, tras la acusación que el cura Miguel de Vera hiciera contra los habitantes del pueblo. En carta del 6 de noviembre, el párroco comentaba estar preocupado por su propia seguridad, dado que los indios se presentaban ante él con sus monteras puestas, estando "todos borrachos, tocando las cornetas, de cuyo instrumento usaban en su sublevación para el motín…"[1384] En respuesta del 19 de noviembre del Justicia Mayor de Carangas,[1385] Antolín Chavarri, apoyando la defensa del cacique, explica que "Desde que empiezan los Gobernadores a nombrar los

[1379] Ver tabla 10.3, del capítulo 10.2.

[1380] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 46: Curahuara de Carangas, *Razón de los ingresos…*, 19 de febrero de 1856.

[1381] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 1.

[1382] Cuatro mayordomos en el Asiento de Carangas, el Asiento de Todos Santos y en Negrillos; seis mayordomos en Chipaya y en la Rivera; y un alférez en Sabaya. En cada caso el conjunto de encargados pagaba la suma de doce pesos correspondientes a la misa vigilada (vigilia, misa y procesión).

[1383] ABNB, SGI-256, f. 30 [28].

[1384] ABNB, SGI-256, f. 39v [37v].

[1385] Cargo equivalente al del corregidor, designado así tras la eliminación de los corregimientos como efecto de la sublevación indígena, antecediendo a la vez el cargo de subdelegado que se pondría en vigor poco después.

Indios para la Real mita de Potosí, es costumbre que toquen cornetas y tambores, colocarse guirnaldas de Flores en la cabeza, y otras diversiones que a nadie incomodan ni injurian, mas el cura Vera creyendo reformar el mundo ha tomado la idea de quitar esta inveterada costumbre suponiendo que tiene comisión de V.S. para ello."[1386] Se aprecia la imbricación de las prácticas festivas y políticas, que aúnan la celebración de los difuntos y las ánimas con la nominación cívica de los mitayos con la música, las guirnaldas, las borracheras y la tristeza. Pero también se vuelve explícito el carácter cívico y tributario de la fecha en otra carta del párroco Miguel de Vera, del 13 de noviembre, en la que se quejaba del desinterés de los habitantes por la religión, sin haber asistido a la iglesia en los dos domingos previos (es decir, los domingos 3 y 10 de noviembre de 1782).[1387] Por un lado, esto corrobora que las fiestas por los difuntos no estaban vinculadas al espacio del templo, ni a los ritos litúrgicos. Por otro, el cacique respondía a esta acusación puntual de que no era cierta, que sólo hubo una mayor ausencia a la misa y doctrina el domingo anterior a San Andrés, porque muchos se hallaban "embarazados en concurrir al real despacho".[1388] El 30 de noviembre era la fecha oficial en la que se reunían todos los mitayos de Carangas en el pueblo de Corque, desde donde luego hacían el viaje en caravana a Potosí.[1389]

El caso de 1782 es más complejo de lo que se expresa en estas referencias, pero el objetivo aquí es señalar la relación entre la concurrencia festiva de los feligreses y las exigencias tributarias del régimen hispano. El 30 de noviembre era el día asignado para el despacho de los mitayos y no la fiesta religiosa de San Andrés, pese a que se le nombraba como tal. La fecha era, por lo tanto, una ocasión de aflicción para la población y el campo de cultivo para conflictos sociales. El gran tamaño de la iglesia de Corque puede haber respondido a esta magna reunión de gente que allí eran numerados. Las investigaciones sobre la gran sublevación indígena de 1780-1782 han remarcado el rol de las festividades religiosas en la organización popular, poniéndose al servicio de objetivos políticos y sociales marginados del ámbito de la religión, aunque a menudo las cabecillas y las masas revolucionarias hayan concebido su convergencia bajo nociones mesiánicas y providencialistas (Hidalgo 1983; O´Phelan 1988; Robins 1998). En Carangas, se confirma el valor político y social de la convergencia de gente, pero se observa también que la coincidencia de prácticas económicas o de conflictos sociales con el calendario festivo podía estar desprovista de rasgos religiosos. Las fiestas podían ser acompañadas de música y borracheras, sin necesariamente un correlato eclesiástico, y el espacio arquitectónico de los templos y plazas podía brindar funciones ajenas a las litúrgicas.

El despacho de los mitayos y la anticipación de la recaudación tributaria a finales del año, hicieron de noviembre un mes marcado en más de una ocasión por revueltas y conflictos en las localidades de Carangas. 1771 fue un año de mucho conflicto en las localidades de Carangas, como se apreció en el capítulo 5.3, principalmente por causa de los repartos forzados del corregidor Antonio Zorrilla. Los grandes alborotos de Totora y Curahuara de Carangas parecen haber acontecido durante noviembre. El día 24, las autoridades de Andamarca y Chuquicota sumaron sus quejas al descontento generalizado, presentándolas en una instancia judicial formal en La Plata. Para entonces la Real Audiencia tenía claro que debía reaccionar y envió a una comisión autorizada a recorrer todos los pueblos de Carangas entre el 10 y el 31 de diciembre, para controlar a los alborotadores y su influencia en la zona. Alrededor de Navidad, las ocho autoridades autoproclamadas de Curahuara de Carangas fueron apresadas y conducidas a la cárcel del Asiento, justo a tiempo para tranquilizar los ánimos frente al pago tributario de navidad.[1390] En Totora, al año siguiente, volvieron a estallar los conflictos en noviembre. En otras provincias del virreinato, las épocas de conflicto también estuvieron marcadas por el régimen tributario y el despacho de mitayos, variando en cada lugar. En Charcas, los meses de agosto y septiembre de 1780 marcaron el inicio de la sublevación liderada por Tomás Catari,

[1386] ABNB, SGI-256, f. 32v [30v].
[1387] ABNB, SGI-256, f. 34[32].
[1388] ABNB, SGI-256, 48[44].
[1389] ABAS, AA 47, Tribunal Eclesiástico, Leg. 4, *Causa criminal contra cura de Guachacalla*, 24 de enero de 1738; AGNA, IX-34-03-03, Exp. 2633, *Testimonio del acta labrada con motivo de la reunión de indios notables efectuada en San Juan de Corque Marca-Carangas*, 1801.
[1390] AHJC, Carpeta n° 1, Doc. n° 23, fs. 13v-14r.

particularmente con la fiesta de San Bartolomé como la detonante de la sublevación en Macha, norte de Potosí (Cajías de la Vega 2011, 56); mientras que en el Cuzco, Tupac Amaru dio comienzo a la rebelión indígena con el arresto y asesinato del corregidor del Cuzco a principios de noviembre de ese año. Los rumores de una cédula real que disminuía el cobro tributario, que llevaban ya medio siglo circulando en los Andes, parecen haber tenido especial injerencia en la exaltación de los ánimos el año 1780 (Penry 2019, 171), cobrando mayor sentido en cada lugar a medida que se aproximaban las fechas de sus pagos.

La participación de los carangueños en la sublevación general tuvo lugar principalmente desde enero de 1781, hasta mayo del mismo año, mes en que se firmaron la mayoría de las capitulaciones indígenas correspondientes a las revueltas de Oruro. Profundizaré en ello, pero cabe señalar que el conflicto del cura Miguel de Vera con los habitantes de Curahuara de Carangas en 1782, fue escalando entre septiembre y diciembre, con la mita potosina y la recaudación tributaria como importante telón de fondo. No es en vano que el Justicia Mayor, Antolín Chavarri, haya estado nervioso con la escalada del conflicto y haya optado por un apoyo firme a la autoridad indígena, en contra del párroco.[1391] En carta dirigida al presidente de la Real Audiencia de la Plata, del 24 de diciembre de 1782, Chavarri describe así su ida a Corque para el entero de los mitayos:

> *Acabo de regresar del despacho de la Real Mita, donde se juntaron todos los naturales de esta Provincia. Exploré los ánimos con bastante sagacidad valido del corto conocimiento que he adquirido en el tiempo que los manejo y hallo su espíritu enteramente rendido, y que con dolorosas expresiones se lamentan del engaño y sujeción que padecieron para la pasada sublevación, y últimamente vivo satisfecho de la quietud de esta Provincia. (…) no sere responsable de las consecuencias que pueden ocasionar los excesos de los curas, que mui preciados de soldados se contemplan unos nuevos Sipiones, y sus talentos adquiridos en la carrera literaria no les ministra otra idea y política para sujetar a los indios que asotarlos, robarles lo que tienen y secarlos en la cárcel; extrañas reglas por cierto en todo tiempo, y más en las circunstancias presentes.*[1392]

Aunque en los Altos de Arica también hubo revueltas y descontento social por esos años, las fuentes no me permiten asociarlas a alguna época particular del año. El mes de noviembre estaba, de todos modos, marcado por mucha actividad festiva, particularmente por las fiestas patronales de San Martín de Tours, en Codpa, y de San Andrés, en Pachama, pero también por la siembra de la papa, que en varios pueblos se celebra con los rituales del *Pachallampe*. En Codpa, la fiesta dura actualmente tres días, con procesiones de la imagen del santo por el pueblo. La acusación que hacían los socoromeños al cura Pedro Joaquín de Cáceres a mediados del siglo XVIII de que se llevaba la cera de los anexos, era justificada por los testigos que lo defendían señalando que era costumbre antigua del curato y que en la iglesia de Codpa las misas eran "con gran culto de luces y se rezan los rosarios y otras funciones necesarias con gran pompa."[1393] Estas escuetas descripciones permiten visualizar algo del esplendor que debe haber tenido entonces la fiesta patronal.

En Pachama, la fiesta actual de san Andrés está a cargo de los mayordomos del santo y se le celebra con misas, música, danzas, procesiones y banquetes. La imagen del santo es sacada en procesión junto a la de la Virgen del Rosario alrededor del pueblo durante el día y alrededor de la iglesia al oscurecer (fig. 11.12). El único vestigio virreinal de la fiesta de San Andrés en Pachama son sus pinturas murales, realizadas posiblemente en la década de 1780 (Guzmán et al. 2016, 256). Sobre

[1391] En una carta de Chavarri dirigida al cura le trata de aleccionar al respecto, el 9 de septiembre de 1782 señala: "las actuales críticas circunstancias, presentan ciertas reflexiones, que nos conducen a tratar con moderación y cariños, más que en ningún tiempo los indios, pues no es el norte que debe guiarnos su desenfreno, osadía y poco temor a Dios, a la justicia, con que abandonadas las leyes de la humanidad se entregaron a los desórdenes y lastimosas tragedias que hemos vivido…" (ABNB, SGI-256, f. 36 [34]).

[1392] ABNB, SGI-256, fs. 49v[45v]-50[46].

[1393] AAA. Arica – Codpa, *Autos (…) a pedimento de los Indios de Socoroma contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres Cura coadjutor de dicho Pueblo de Codpa*, 19 de junio de 1748.

la portada exterior del templo, se encuentra una pintura de la Virgen del Rosario con los apóstoles Andrés y Pedro a sus lados (fig. 11.13). La relación entre la Virgen del Rosario y el santo patrono parece estar vinculada con sus fechas festivas (7 de octubre y 30 de noviembre), pues coinciden con el inicio y término de la siembra de la papa en el poblado (Ibid., 255). San Andrés se vincula también con el comienzo del periodo de lluvias, considerado en la zona como un santo controlador de las lluvias (Ibid., 256), mientras en Carangas se le comprende como "un demonio de la lluvia", con su festividad superpuesta a un posible culto prehispánico a algún demonio (*sajra*, *supay* o *anchanchu*) propiciador de las lluvias (Monast 1972, 64, 81-83). En otras partes de esta investigación, he descrito algunos de los murales interiores de esta iglesia, sobre todo aquellos que hacen referencia a la actividad festiva y ritual del poblado: músicos y cantores sobre el dintel, una escena de toreo ecuestre hacia la izquierda de la salida y una imagen de una iglesia con un cura confesando a mujeres en su interior y músicos sobre el techo (ver figura 1.3).

La documentación histórica es más esquiva aún con respecto a las prácticas religiosas externas al espacio eclesiástico, siendo clave considerar los aportes de la antropología para el estudio de la religiosidad. No es posible analizar las fiestas de este periodo del año en los Altos de Arica, sin considerar la importancia del *Pachallampe*, fiesta dedicada a la siembra de la papa que se practica en varios pueblos de la sierra de Arica, como en Belén, Pachama, Putre y Socoroma. Como han demostrado muchas investigaciones etnográficos y como señalan algunos documentos tempranos del virreinato, las prácticas festivas relacionadas con la siembra de la papa deben haberse encontrado vigentes en una mayoría de las localidades indígenas a la llegada de los españoles (Choque Mariño y Díaz Araya 2017, 414). La fiesta tiene varios momentos en los que la comunidad y las autoridades festivas estrechan sus lazos de reciprocidad, como en banquetes que representan con la alimentación de las persona, la fecundación de la tierra (Pereira 2019, 421). Un aspecto que caracteriza a la fiesta es la música especial del *pachallampe*, a cuyo ritmo las imágenes "bailan",[1394] al ser trasladadas de la iglesia a las chacras, en donde se recrean altares portátiles para las devociones locales. Los ritos son acompañados con una profusa decoración con flores (Choque Mariño y Díaz Araya 2017, 416), en particular en la forma de guirnaldas, que deben intercalar flores de distintos colores. En Belén, para las fiestas del 2017, tuve la oportunidad no sólo de hacer y usar estas guirnaldas, sino también de apreciar en ellas las sutiles transformaciones que van afectando a las fiestas tradicionales. Era el primer año de nuevos mayordomos en el cargo, por lo que recibían constantes indicaciones de los mayordomos salientes. En ese contexto, presencié una pequeña disputa con una mujer mayor, que había sido mayordoma mucho antes y criticaba los olvidos y cambios en las costumbres. Lo específico que gatilló su molestia fue que todos nos pusimos las guirnaldas florales en la casa de la mayordoma, tras compartir la tradicional sopa *calapurka*, siendo lo tradicional ponérselas recién en el campo. El primer día de trabajo se cerró cuando todos lanzamos las guirnaldas usadas sobre las chacras recién sembradas. Esta fiesta tiene un carácter muy reservado al interior de las comunidades, al punto que los músicos son también locales, a diferencia de las fiestas patronales para las que se suelen contratar bandas de bronces.

Dos fiestas de gran importancia hacen de bisagra entre el periodo de siembra y el inicio de las lluvias: Santa Bárbara (4 de diciembre) y la Purísima Concepción (8 de diciembre). Estas devociones se encuentran registradas en casi todos los casos de estudio, incluso con varios festejos de la octava de la Inmaculada Concepción (16 de diciembre). Su culto, introducido tempranamente en el virreinato por la orden de San Francisco, fue establecido con fiesta obligatoria para los indios, confirmada como tal por el sínodo platense de 1773. Los registros dieciochescos documentan su festividad como la patrona de Belén (con octava), en su anexo altiplánico de Guallatire, en Belén de Andamarca (incluyendo fiestas por su Corpus y su octava), en el anexo minero de la Rivera y la capilla de Iscara (con octava), de Huachacalla, y en Corque con vestigios de una cofradía para su devoción. Una imagen de bulto de la virgen fue parte de la donación del cura Luzen y Soberany por intercesión de su albacea Domingo de

[1394] Choque Mariño y Díaz Araya explican que "las melodías y versos se emiten sobre un tono mayor de compás binario simple 2/4 y en cuartetas, enriquecidas con relatos afectivos hacia la mujer, la papa, la comunidad, los mayordomos y el espacio sagrado." (2017, 416)

Atucha, imagen que luego fue objeto de restauraciones y adquisiciones de vestimenta y adornos a lo largo del siglo. El cura Zárate y Valdés compró un lienzo de la devoción hacia 1741. Aunque en Curahuara de Carangas sólo había una fiesta menor en su devoción, hay una pintura mural que representa a la Inmaculada rodeada de santos (entre ellos santa Bárbara) (ver fig. 11.1). En el siglo XX, su presencia continúa vigente en Carangas como una de las principales advocaciones del panteón aimara, identificada con la luna y con el apelativo Mamita Concepción, (Monast 1972, 53).[1395]

La notoria importancia de estas fiestas en la mayoría de los sitios estudiados contrasta con los escasos registros de las fiestas navideñas. Como se observó para Semana santa, sus registros se deben buscar en formatos distintos al de las fiestas de tabla y de devoción, que eran financiadas y organizadas por quienes ostentaban los cargos rotativos de las devociones respectivas. En algunos pueblos había cofradías dedicadas al Niño Dios o Niño Jesús, que habrían estado encargadas de los festejos navideños, pero sólo hay un ejemplo entre los casos aquí estudiado: la cofradía por el Niño Jesús que figura en Sabaya en la querella de 1810, cuyo alférez pagaba 26 pesos por la fiesta.[1396] En Socoroma, la cuarta renovación anual de Nuestro Amo estaba programada para la Pascua de Navidad, "pero que como quiera que no siempre hay lugar, se pasa (…) en año nuevo que es costumbre en este pueblo."[1397] Coincidía de este modo con la ocasión cívica en la que se escogía a las autoridades anuales del cabildo indígena más que con la fiesta religiosa. En Huachacalla, eran los mayordomos quienes estaban encargados de financiar las misas de Aguinaldo correspondientes a la Navidad. Tanto en la querella de 1772, como en la de 1810, se aprecia gran descontento con estos pagos, solicitando fuesen de carácter voluntario. En el Asiento de Carangas, la Navidad es el momento que contextualiza un conflicto entre el corregidor y el párroco, en 1738. Un testigo dice haber sido el último en salir de la iglesia tras la última misa ofrecida por la Pascua de Navidad, el 25 de diciembre, dejando al cura solo en su interior, rezando. Cuando el cura iba camino a su casa, salió a su encuentro la esposa del gobernador denunciando que el corregidor estaba azotando a su marido con la acusación de tener escondidos a los mitayos de Sabaya.[1398] El episodio, sobre el cual aquí no profundizaré, rescata dos cosas: por un lado, la realidad tributaria que en esta época del año marcaba los conflictos sociales (en este caso, la mita potosina); y por otro, que se efectuaban misas por navidad, al menos en el Asiento donde habitaban varias familias españolas. En los pueblos de indios, el conjunto de misas de Aguinaldo era financiado por los mayordomos y/o caciques de los pueblos, registradas sobre todo en el siglo XIX.[1399] Monast dice que la fiesta se relacionaba con la fecundidad de los rebaños solamente, señalando que ni siquiera en Curahuara de Carangas, donde hay una imagen mural de "una espléndida pintura del pesebre y del nacimiento del Niño divino", parece haber conciencia alguna "de Cristo que viene para salvarnos" (1972, 201).

En tiempos incaicos, esta época del año estaba marcada por la importante fiesta solar del *Capac Raymi*, con grandes sacrificios de "oro, plata, *mullu* y ganado y niños", coincidente con el solsticio de verano (Castro 2009, 474). Esto explica en parte la relación habitual del cristianismo andino entre el Niño Dios y el sol. Sin embargo, en plena época colonial, la Navidad en Carangas estaba más bien asociada al cumplimiento del tributo. La correspondencia del cacique Eugenio Ximénez Cusiguaman, en su conflicto con el cura Miguel de Vera, ofrece, según se ha visto, informaciones claves para el estudio de Curahuara de Caranags. Ya mencioné que el cacique justificaba el ausentismo de los habitantes a algunas misas dominicales de noviembre por el despacho de los mitayos a Corque. En otra carta, fechada el 18 de diciembre, señalaba que los deudores del reparto de mercancías podían pagar la mitad de lo debido en "el día de la Circuncisión del Señor y

[1395] Junto a Dios, Jesucristo, las almas, Santiago, el Santísimo, la Pacha Mama y el Espíritu Santo. Otro santos, vírgenes, demonios y achachilas conforman un segundo panteón.

[1396] ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 2v.

[1397] AAA, Arica –Belén, *Cuentas de inventario de Socoroma*, verso de la portada del cuaderno, 1694.

[1398] ABAS, AA 47, Tribunal Eclesiástico, Leg. 4, *Causa criminal contra cura de Guachacalla*, 24 de enero de 1738.

[1399] Se aprecia así en el caso de Orinoca (ABAS, AA 26, Leg. 1, Andamarca. *Razón de los ingresos parroquiales*, 7 de julio de 1866). En Curahuara de Carangas, se registra a mediados del siglo XIX un alférez responsable de financiar la fiesta de Navidad, por doce pesos, mientras los diez mayordomos de la iglesia pagaban un total de cinco misas cantadas de aguinaldo (ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 46: Curahuara de Carangas, *Razón de los ingresos…*, 19 de febrero de 1856).

suplican la otra mitad en plazo de dos meses." [1400] Es decir, se comprometía con esos pagos para el 1° de enero, fecha sin relevancia religiosa local, pero en la que se efectuaba la elección anual del cabildo. El acontecimiento político puede haber servido de ocasión para el pago del reparto, y, tal vez, también para el del tributo. El cacique mismo se comprometía a pagar la mitad de su propia deuda por vino y reparto en Navidad y la mitad después de año nuevo. La actividad económica se inserta, así, en el calendario religioso sin necesariamente una implicación festiva. Es claro eso sí el esfuerzo que hacían los tributarios en estas fechas para reunir el dinero que les exigía tanto el estado como el corregidor, con los repartos de mercancías y las presiones que tenían las autoridades étnicas locales. De hecho, el propio Ximénez Cusiguaman escribía a Antolín Chavarri, en la misma carta aquí citada: "le suplico por Dios y su Santísima Madre me deponga de este empleo de gobernador**,** pues solo podré aguantar hasta dar cumplimiento del reparto por ser diligencia que fía VM de mí…"[1401]

Toda esta actividad económica, agrícola y festiva que en los meses de noviembre y diciembre anticipaba las lluvias del verano decanta en un mes de descanso, en el que hay escaso trajín y muy pocas fiestas. Enero era también descrito así por Guaman Poma, como *Camai Quilla*, "mes de descanso", después de las grandes fiestas dedicadas al sol en el mes anterior (ca. 1615, 236 [238]; Castro 2009, 444). Tras las elecciones de los cabildos, realizadas anualmente cada 1° de enero, las comunidades se retraían a las labores de sus hogares, mientras las siembras comenzaban su crecimiento. El clima lluvioso de esa época ya dificultaba la movilidad, según se observa en los documentos oficiales con las nóminas de los cabildantes electos en Carangas: en 1788, el subdelegado decía haberse demorado en haber recibido las nóminas "por las distancias de esta capital [Carangas] con los pueblos y porque las muchas aguas lo han embarazado",[1402] mientras que al año siguiente se excusaba con la Real Audiencia de no haber formado la nómina antes del 12 de febrero por "el motivo de las aguas no dan noticia de sus elecciones con la brevedad posible".[1403]

En las fuentes estudiadas, la actividad festiva es sumamente escasa en enero. La fiesta de carácter obligatorio de la Circuncisión del Señor (1° de enero) estaba, según se puede apreciar, desprovista de sentido religioso en las parroquias estudiadas. Otra fiesta obligatoria era la Epifanía, que también apenas aparece en las fuentes. El único lugar donde se registra, con el nombre de "Reyes", es en la Rivera, anexo minero de Huachacalla, en donde, de hecho, todas sus fiestas eran celebradas a principios de enero.[1404] Posiblemente en Putre hayan celebrado el patronazgo de san Ildefonso (23 de enero), aunque su fiesta principal documentada y vigente hasta el día de hoy es más bien la de su patrona, la Virgen de la Asunción (15 de agosto). La excepción a este descanso festivo son los anexos de Andamarca, que a medida que se fueron institucionalizando como tales a finales del siglo XVIII, fueron obligando al cura a recorrerlos durante enero. La Virgen de la Candelaria era festejada en enero en tres de sus nuevos anexos: Chullunquiani, Antapata y Copacabana. En cada uno se celebraba con la pompa de tres fiestas conjuntas dedicadas a la Virgen, su octava y su Corpus. En la cabecera del curato, así como en la viceparroquia Orinoca la fiesta de la Virgen, bajo la advocación de la Purificación, era también uno de los hitos festivos del año, aunque en estos casos se realizaba en la fecha oficial (2 de febrero). La fiesta de la Candelaria fue una de las más importantes, pues remitía al culto de la imagen milagrosa de la Virgen de Copacabana, en la orilla sur del Lago Titicaca. Su importancia sigue vigente en toda la zona y está fuertemente asociada al agua, celebrándola con rogativas para propiciar buenas lluvias. En Codpa, se lleva la imagen en procesión a lugares claves (como un punto en el río desde donde se mira la naciente del río en la montaña) en los cuales se reza para que las lluvias caigan suaves, sin destruir las chacras, ni inundar la iglesia (Pereira 2021). En Belén, la llamada Ermita del Milagro está dedicada a la devoción de la Virgen Candelaria. Los rezos apuntan a

[1400] ABNB, SGI-256, f. (48[44]). Las deudas por reparto de mercancías eran las correspondientes al corregidor Mateo Ibáñez Arco, asesinado durante la sublevación el año anterior.
[1401] ABNB, SGI-256, f. (48[44]). Señalaba que no era la primera vez que pretendía "dejar su ministerio".
[1402] ABNB, EC 1788, 49.
[1403] ABNB, EC 1789, 197.
[1404] Las fiestas de San Juan, Virgen de la Concepción, San Roque, Nuestro Amo y Reyes, que en la fuente decimonónica ha sido cambiada por Santiago. ABNB, EC 1772-104, f. 3v. y ABAS, AA Leg. 37, Carpeta 55: Huachacalla, 8 de mayo de 1810, f. 3v.

la misma solicitud de que el agua caiga de manera oblicua para no perjudicar las papas sembradas entre octubre y noviembre (Ibídem).

En Corque, la fiesta de la Candelaria es una de las más antiguamente documentadas, con cofradía ya en 1680, mientras que a principios del siglo XVIII un alférez y un mayordomo financiaban su fiesta como la más costosa del curato. El libro de fábrica documenta que era costumbre que en su fiesta el cura adquiriese cera adicional para repartir velas entre todos los indios.[1405] En Huachacalla, constituía una fiesta de mediana importancia, privilegiándose su celebración en el Santuario de Sabaya, dedicado a Nuestra Señora de la Purificación, bajo la advocación de Nuestra Señora de Sabaya. Allí acudían feligreses de los alrededores (tanto españoles como indígenas), a las fiestas con misas de novenario, es decir, que duraban nueve días. Se recordará que el auto de nombramiento del indio noble Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani como maestro de capilla fue presentado durante la fiesta: "para que llegue a noticia de todos ordeno que este Auto se lea el día dos de febrero en que se congrega toda la gente en este Santuario de Nuestra Señora de Savaya."[1406] El Santuario solía albergar una de las dos pinturas conservadas de la Virgen de Sabaya, una obra importante del pintor indígena Luis Niño que representa la alta calidad del arte virreinal.[1407]

En 1781, cerca de cuatrocientos indígenas de Sabaya, Todos Santos, la Rivera y Negrillos se encontraban en el Santuario de Sabaya durante la fiesta de la Candelaria, además de muchos de los españoles y mestizos que habitaban en el Asiento de Carangas, cuando llegaron las huestes sublevadas liderados bajo el mando del indio Miguel Morales, de Andamarca, que había sido nombrado capitán de los rebeldes tras el asesinato del corregidor Mateo Ibáñez Arco, en Corque el 26 de enero,[1408] quien al parecer se hallaba intentando recaudar el tercio de Navidad del pueblo (Robins 1998, 62). En Sabaya, los rebeldes obligaron a la población español a "prestar obediencia y vasallaje con juramento a Túpac Amaro, que dicen otorgaron y firmaron de miedo y por conservar la vida para mejor ocasión."[1409] Pasaron entonces al Asiento de Carangas, donde degollaron al contador Manuel de Güemes, según describe del tesorero Pablo Gregorio de Castilla.[1410] En los siguientes meses, los rebeldes de Carangas formaron parte de varios de los conflictos que formaron parte de la sublevación: presentes al otro lado de la cordillera, con participación en el asesinato del cacique de Codpa, Diego Felipe Cañipa (el 23 de febrero) y su segunda de Socoroma, Esteban Gutiérrez (Hidalgo 1996, 188; Inostroza 2019, 256), en el largo cerco de la ciudad de La Paz liderado por Túpac Catari (iniciado el 14 de marzo, durando 109 días) y en las invasiones indígenas a la Villa Real de Oruro los días 9 y 18 de marzo (Cajías de la Vega 2005). En mayo se registran varias de las capitulaciones que firmaron los pobladores de Carangas por su participación en las revueltas de Oruro. Las investigaciones explican la declinación de la participación indígena en las revueltas por las exigencias del calendario agrícola. Penry señala que, al ser un ejército campesino, y no profesional, su economía de subsistencia les obligaba a retornar a sus labores agrícolas, además de las dificultades crecientes en el aprovisionamiento de los "soldados" rebeldes en esos meses (2019, 196).

La temporada de lluvia y el año festivo de acuerdo con el orden aquí expuesto, terminaban con la celebración de Carnestolendas, el período de Carnaval. Monast preguntaba en Curahuara de Carangas cuál creían que era la fiesta religiosa más grande de la iglesia católica, a lo que le respondían "Carnaval" de forma unánime (1972, 215). Su rol sigue siendo fundamental en el siglo XXI, con cinco días de entradas, música y recepciones que incluyen la presentación de las nuevas autoridades originarias y alferados del año.[1411] Sin embargo, las huellas de su celebración son muy difusas en la documentación colonial, casi con menciones limitadas a cumplir una función de ordenación del tiempo (Quispe Escobar 2017, 96). Como Damaso Subieta, mestizo natural de Corque, quien huyó del

[1405] AOO, LFC1, f. 99v.
[1406] El auto está fechado en el mismo pueblo el 31 de enero de 1775. AHJC, Carpeta 1, Doc. 36, f. 3.
[1407] Actualmente la obra se encuentra en el Museo Colonial Charcas, dependiente de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Sucre.
[1408] AGI, Charcas 706, N° 480, *Carta del tesorero de Carangas Pablo Gregorio de Castilla*, 7 de febrero de 1781.
[1409] AGI, Charcas 706, N° 480, *Carta del tesorero de Carangas Pablo Gregorio de Castilla*, 7 de febrero de 1781.
[1410] Ver el capítulo 5.3.
[1411] Página de facebook *Curahuareño de Corazón*, consultada en noviembre de 2021.

pueblo tras el asesinato del corregidor en enero de 1781, refugiándose en la casa del cura de Toledo "desde *carnistolendas*"; o Josef Caro, español orureño, quien señalaba que "poco después de *carnistolendas*" se fue congregando gente de las provincias de Sicasica, Pacajes y Carangas en los cerros para asaltar la Villa de Oruro, a los que se unió por temor.[1412] Los testimonios de las capitulaciones de Oruro remiten a los carnavales sólo como marcador temporal, sin alusiones festivas ni morales. En algunas parroquias se fijaba una renovación de la hostia en la época de carnavales, corroborando su función calendárica más que religiosa.[1413] Cajías de la Vega relaciona las revueltas de Oruro directamente con la celebración del Carnaval, la "fiesta más transgresora" y la "ocasión para cuestionar o para burlarse del poder" (2011, 56). Señala que en 1783, a dos años de la sublevación, el Carnaval se teñía nuevamente con "ánimo de revuelta", mientras "los cholos de esta Villa preparaban para las próximas Carnestolendas un nuevo alboroto o alzamiento" (Ibídem).[1414] Es claro que la iglesia veía con preocupación los "excesos mundanos" que se experimentaban en el carnaval, en particular a fines del siglo XVIII, en que la espiritualidad ilustrada veía en las costumbres carnavalescas los aspectos barrocos de las fiestas que intentaban erradicar (Castro Flores 2013, 233). Pero el carnaval cumple una importante función religiosa de preparar a las sociedades para el largo periodo de la cuaresma, por lo que los desbordes festivos que en él se manifiestan y la libertad con que los pueblos indígenas experimentan su fiesta, es la antesala para que la institucionalidad eclesiástica recupere su control sobre la feligresía, con un nuevo ciclo de ayunos, confesiones y penitencias. En palabras del arzobispo de Charcas, Benito de Moxo y Francoli, en 1808, al "tumulto", "gritería" y "algazara de los pasados días de carnaval", con "el concierto ya violento y desapacible, ya tierno y afeminado de los tambores, de las cornetas, de las guitarras", seguía "el grave, majestuoso y pausado sonido de las campanas" que llamaban a la penitencia y meditación (Ibid., 234).[1415]

Este capítulo ha buscado reconstruir el complejo panorama festivo de las parroquias indígenas de Carangas y los Altos de Arica, observando el estrecho nexo entre las fiestas, los ciclos productivos y el calendario tributario, además de las relaciones de poder e identidades sociales que participaron en la construcción de los calendarios étnicos. Se distinguen con claridad los ciclos productivos del altiplano y de la sierra, determinando el ciclo festivo desde el predominio del recurso ganadero o agrícola según la geografía local. Asimismo, hay una marcada distinción entre los dos "tercios" en que se cobraban los tributos en las comunidades, pues contaban con más recursos en invierno, tras las cosechas y trajines, que a fin de año, época que se perfila como más propensa para el desarrollo de conflictos, denuncias y revueltas. Interpreto, asimismo, una mayor presencia institucional de la Iglesia católica desde la cuaresma hasta mediados de año, aunque esto no parece quedar reflejado en las devociones locales. Más bien, éstas parecen aflorar más en la ausencia de los párrocos, fomentando una religiosidad local con rasgos a menudo heterodoxos. Aunque esta interpretación puede ser resultado de la fragmentariedad de las fuentes disponibles, es gracias a la variedad y cantidad de las fuentes aquí trabajadas que se pudo reconstruir, con bastante detalle y precisión, los calendarios étnicos de los siglos XVIII y XIX. La recopilación de datos se basó en distintos tipos de fuentes disponibles para cada caso de estudio, lo que dificulta la identificación de patrones, pero también favorece el cruce de informaciones. A este desafío metodológico, se suma la compleja realidad festiva de las parroquias, con fiestas de tabla anuales y fiestas de devoción voluntarias, cambios devocionales en el tiempo y variaciones en las fechas. El resultado del análisis muestra la diversidad de soluciones locales aplicadas en cabeceras y anexos parroquiales para configurar sus propios calendarios festivos, mientras que destacan algunas devociones marianas que brindan una unidad general a las religiosidades locales.

[1412] AGI, Charcas 601, N° 10, *Quaderno 2. Autos remitidos por Jacinto Rodríguez sobre las causas de haber motivado la sublevación de la Villa de Oruro*, Testimonios del 21 de marzo de 1781, fs. 20v y 26.

[1413] Como en el caso de Andamarca. ABAS, AA 26, Fábrica, Leg. 1, Andamarca. *Cuadro general que presenta el párroco de Andamarca…*, 1870.

[1414] El autor cita el documento AGI, Charcas 601. Libro II, Cuaderno 10. Sumaria de 19 de febrero de 1783, el cual no pude hallar en mis estadías de investigación en Sevilla.

[1415] El autor cita el documento "Edicto del arzobispo Benito de Moxo y Francoli. La Plata 2-III-1808, fs. 62-63", del Archivo Histórico "Casa de la Libertad", Sucre.

11.4. Figuras del capítulo 11




Fig. 11.1. Presbiterio de Santiago de Curahuara de Carangas, lado del evangelio. Pinturas de la Inmaculada Concepción con san José, san Juan Bautista, santa Bárbara y santa Ana; y Santiago Matamoros. Altar lateral con pintura de la Anunciación de la Virgen (detalle al lado) e imagen de bulto del Señor de la Paciencia.



Fig. 11.2. Retablo mayor de Santiago de Andamarca. Imágenes: Virgen Candelaria al centro, Arcángel Miguel y santa Bárbara a los lados, Cristo juez arriba, san Pedro y san Pablo abajo y nicho vacío correspondiente a Santiago.



Fig. 11.3. Detalle portadas barrocas de las iglesias de Santiago y de Nuestra Señora del Milagro, con sus respectivas efigies sobre los arcos. Ver también fig. 6.6

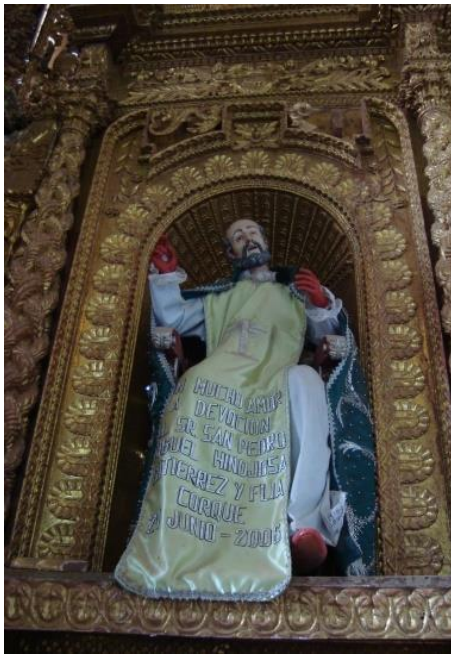


Fig. 11.4. San Pedro, Retablo mayor de San Juan de Corque, c. 1737.



Fig. 11.5. Fiesta de Santiago en Andamarca, 25 de julio de 2013.





Fig. 11.6. Bultos de Santiago en Curahuara de Carangas: retablo mayor y altar lateral del presbiterio.



Fig. 11.7. Agosto, *Chacra Yapuy Quilla*, "tiempo de labranza". Guaman Poma de Ayala.



Fig.11.8. Virgen Dolorosa, Santa Rosa de Lima y San José. Hornacina en la iglesia de Santiago de Andamarca.

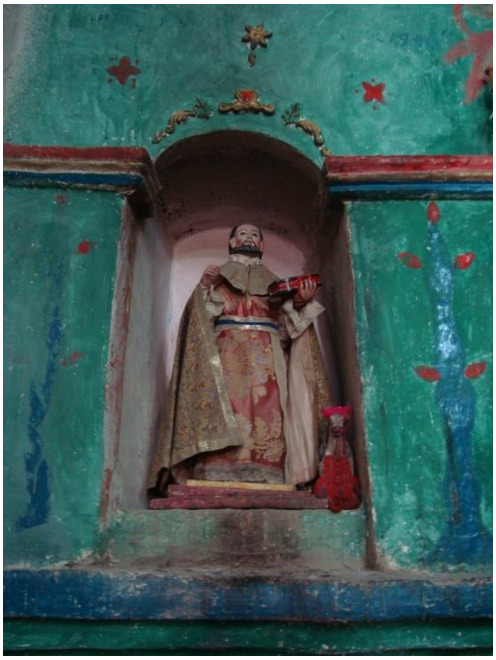


Fig. 11.9. San Marcos en el retablo mayor de la iglesia Natividad de Sajama.



Fig. 11.10. Noviembre, *Aya Marcay Quilla*, "la fiesta de los difuntos". Guaman Poma de Ayala ca. 1615, 256 [258].





Fig. 11.11. Fiesta de Todos santos en Corque, 1° de noviembre de 2017. Altares en las casas y cementerio, con ofrendas de comida y *tantawawas* con distintas formas (escalera, luna, sol, figuras humanas, etc.).




Fig. 11.12. San Andrés en procesión, Pachama, 30 de noviembre de 2015. Detrás, el templo (arriba).
Fig. 11.13. San Andrés, Virgen del Rosario y San Pedro, pintura en la portada de Pachama (abajo).

12. Resumen y conclusiones

Este estudio investiga las manifestaciones materiales y performativas del catolicismo andino durante el último siglo del periodo virreinal. A partir de la microhistoria de seis parroquias indígenas en los Altos de Arica (Chile) y Carangas (Bolivia) –Belén, Codpa, Corquemarca, Andamarca, Huachacalla y Curahuara de Carangas–, se analizan las iglesias construidas en la topografía sagrada de los Andes dentro del marco jurisdiccional eclesiástico, así como los objetos litúrgicos, mobiliario e imágenes que las componen, y los cargos, oficios y festividades organizados en torno a los templos.

Las parroquias, entendidas como "unidades sociopolíticas" (Ramos 2016), permite analizar el complejo entrelazamiento entre relaciones de poder, construcción de identidades, y las tensiones y reciprocidades entre los sujetos históricos que las habitaron. La profusión de iglesias y capillas edificadas en el siglo XVIII, junto con la inversión artística que implicaron, plantea preguntas sobre la religiosidad local en los Andes y las relaciones entre los feligreses indígenas y la institución eclesiástica.

El estudio abarca un amplio arco temporal, desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, con énfasis en el periodo entre 1720 y 1820, una etapa marcada por profundas transformaciones en el Virreinato del Perú: el crecimiento demográfico, las reformas borbónicas, el reformismo episcopal y el creciente descontento social que desembocó en las sublevaciones indígenas de las décadas de 1770 y 1780, y posteriormente en las guerras de independencia.

El análisis revela la interacción entre prácticas religiosas y económicas en la América hispana, un vínculo hasta ahora escasamente explorado como objeto historiográfico. Para abordar este vacío, examino el catolicismo local como un proceso creativo y transcultural, cuyos mecanismos religiosos fortalecieron nuevas identidades colectivas e integraron más plenamente a las comunidades indígenas en las dinámicas virreinales. Producto de tensiones, negociaciones e influencias recíprocas entre sacerdotes, *indios principales* (miembros de la élite gobernante indígena) y la feligresía común, emergen dos resultados generales que funcionan como claves interpretativas del estudio: por un lado, la relación dialógica entre lo local/familiar y lo foráneo; por otro, la interrelación entre prácticas religiosas y economías locales.

La metodología adopta un enfoque microhistórico comparativo, que cruza fuentes escritas, visuales y materiales, y establece contrastes entre parroquias, provincias y momentos históricos. El trabajo se estructura en tres grandes ejes temáticos: la parroquia como territorio y jurisdicción; su cultura material; y la formación de una sociedad parroquial. A continuación, presento algunas conclusiones específicas de cada capítulo, para luego profundizar en las contribuciones historiográficas del estudio. Finalmente, propongo líneas abiertas para futuras investigaciones.

El capítulo introductorio desarrolla la idea de religión local con base en los avances de los Estudios Andinos, para luego definir el acercamiento metodológico. Se describe primero el catolicismo indígena siguiendo la literatura que ha observado en el siglo XVIII las transformaciones políticas y episcopales que condujeron a criticar las formas indígenas de practicar el catolicismo. Se presentan las opiniones de autores coetáneos a estos procesos y de historiadores contemporáneos para evaluar los alcances de la conversión religiosa indígenas y constatar el estrecho vínculo de los feligreses con aspectos materiales y performativos de la religión. Tomando como base la creciente cotidianidad del catolicismo en los pueblos, las formas de *indigenización* de la religión institucional y la capacidad de negociación y de participación estratégica de la población indígena en la sociedad virreinal, se considera la agencia de las comunidades en las prácticas religiosas. En la discusión conceptual, se presentan una serie de términos que han sido utilizados para describir la integración de distintos sistemas religiosos. Destacan la noción de *ch'ixi* propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) que expresa una yuxtaposición sin fusión; la de *hibridez* según desarrollan Carolyn Dean y Dana Leibsohn (2003), que enfatizan la multiplicidad de relaciones de poder entremezcladas y el carácter no siempre visible de la mezcla; y el de *transculturalidad* siguiendo los planteamientos de Astrid Windus (2022) de una influencia cultural *mutua* y no uniforme y de Margit Kern (2020) que destaca los procesos de creatividad en las transformaciones religiosas.

Desde el enfoque de la microhistoria, la introducción profundiza en el método comparativo que se utiliza para la investigación, desde el análisis conjunto de una diversidad de fuentes a menudo fragmentarias, el estudio de las continuidades y contrastes entre dos provincias colindantes pero pertenecientes a distintas jurisdicciones, y las comparaciones entre parroquias, épocas e imágenes. Junto al rescate de valiosas piezas documentales de índole eclesiástica, judicial y tributaria, se enfatiza el uso de fuentes materiales y visuales como *lugares de memoria* que operaron de forma activa en sus contextos históricos. Desde el enfoque de los estudios de cultura material, el trabajo apunta a la agencia de los sujetos históricos que se ven representados en las iglesias, los objetos y las imágenes. Curas, "indios principales" e "indios del común" tienen un rol histórico en la configuración de las iglesias andinas. El trabajo rescata algunos fragmentos biográficos de párrocos que ejercieron por periodos breves o extendidos en los curatos, de feligreses comunes que sirvieron a sus comunidades como mayordomos, priostes, alféreces, y de especialistas en los oficios parroquiales, como cantores y fabriqueros. En la interacción entre la feligresía indígena y la institucionalidad eclesiástica destacan las nociones de agencia y negociación y de las *costumbres inmemoriales*. El capítulo profundiza, finalmente, en las fuentes bajo escrutinio y en las particularidades históricas del periodo en cuestión.

El capítulo 2 introduce la primera sección de la tesis: *Espacio parroquial: jurisdicción, territorio, institucionalidad*. Se presenta la organización parroquial virreinal y los seis casos de estudio. Un primer acercamiento comparativo a las dos zonas estudiadas expone sus vínculos prehispánicos y conectividad, para luego diferenciarlas geográfica, demográfica y económicamente, constatando un contraste económico de base. La densidad poblacional de los Altos de Arica es mayor que la de Carangas, en una geografía serrana con centros de concentración poblacional y pocas extensiones de tierra, mientras que el altiplano es poco apto para la agricultura, con la población más distribuida en el amplio espacio. Se plantea que las diferencias entre sus modos de subsistencia resultaron en distintos grados de monetización: mayor en Carangas, cuya economía ganadera, movilidad estacional y vínculo con la minería de Potosí, Oruro y de la propia región, facilitó un acceso fluido en los mercados. La prevalencia agrícola de los Altos de Arica se complementaba con el control de otros pisos ecológicos, con una economía de subsistencia más que de mercado. El pago de un tributo más reducido y la exención de la mita potosina, provocaron cierta migración direccionada de Carangas hacia el oeste, pese a la mayor pobreza de la zona de Arica.

El capítulo 3 está dedicado a la topografía sagrada y recursos naturales de las parroquias, constatando que *chullpares*, *apachetas* e hitos geográficos venerados por las comunidades convivían con los espacios católicos de las iglesias, capillas y calvarios, con el conocimiento de las autoridades hispanas. Esta imbricación de distintos sistemas religiosos en el paisaje es descrita por Hans Van den Berg (1989) como procesos paralelos de "cristianización del espacio sagrado aymara" y "aymarización del espacio sagrado cristiano". Para el siglo XVIII, se constata la familiaridad de parte de indígenas y de curas con estos distintos elementos construidos y naturales. Analizando documentación judicial y la performance legal de reconocimiento de los hitos limítrofes ("corrida de mojones"), el capítulo concluye, por un lado, que en el paisaje se entrelaza lo cívico con lo religioso, y, por otro, que el acceso a recursos naturales determinó las respuestas a las presiones fiscales y eclesiásticas del régimen.

El capítulo 4 trata la reproducción del espacio parroquial en cabeceras de curatos, viceparroquias, anexos y capillas. La formación de nuevos poblados en el siglo XVIII operó a menudo bajo lógicas bilaterales. Por un lado, el interés del estado borbón por ejercer un mayor control sobre la gente y la geografía americana. Por otro lado, el interés de los parroquianos por reproducir las estructuras urbanas de las cabeceras parroquiales. Se constata una variedad de modos en que operaron las relaciones territoriales: con mayor o menor concentración en los pueblos de cabecera, mayor o menor autonomía de los anexos, así como también con redes, alianzas, jerarquías y disputas entre poblados. Por lo tanto, los casos de estudio respondieron de formas distintas a la reorganización parroquial de finales del siglo XVIII.

El quinto capítulo, con un enfoque más cuantitativo, ahonda en el funcionamiento económico de las parroquias, diferenciando los ingresos de los curas y de las iglesias, y detallando sus respectivos gastos. Una cuestión central del capítulo refiere a la crítica de las fuentes, apreciando distintas formas

de registrar por parte de los curas, las cuales podían responder a las costumbres de párrocos anteriores, o bien a formas de autorrepresentarse frente a los visitadores eclesiásticos que supervisaban los libros. Cabe cuestionarse qué informan y qué omiten estos registros: ¿reflejan con fidelidad la realidad parroquial? Dos subcapítulos tratan temas de particular interés: uno trata en detalle la relación entre la economía de las parroquias y los crecientes conflictos sociales, analizando un proyecto de reforma tributaria hasta ahora desconocido (AGI, 1768), propuesto por el tesorero de la Caja Real de Carangas, en conjunto con documentación inédita sobre las revueltas locales en las décadas de 1770 y 1780 (AHJO); el otro indaga en lo que denomino "economía funeraria", esto es, los cobros por los ritos mortuorios, comparando dos aranceles eclesiásticos publicados en La Plata (1771) y en Cuzco (1782).

La segunda sección, *Las iglesias: arquitectura y cultura material*, comienza con un capítulo dedicado a la construcción de los templos católicos. Con base en las fuentes documentales comparo la reedificación de las iglesias de San Juan de Corquemarca y de San Francisco de Socoroma, en la viceparroquia de Belén. Además de la diferencia en los gastos, debido al mayor tamaño del templo de Corque (en donde se reunían los mitayos de Carangas cada 30 de noviembre para partir en grupo a las minas de Potosí), se distinguen dinámicas de mayor alcance territorial en los materiales y artesanos especializados llevados a la parroquia carangueña. A su vez, las obras fueron financiadas por fondos especiales tramitados por el párroco. En Socoroma, las obras fueron promovidas por el fabriquero local, con gran colaboración de la feligresía en las obras y financiamiento, junto con donaciones específicas del párroco. Esta constatación permite sugerir como hipótesis específica de trabajo, que quienes más se involucraron en la construcción de las iglesias, mayor compromiso adquirieron con las prácticas religiosas de la institución.

El espacio eclesiástico es luego analizado en sus características exteriores e interiores, describiéndolos como espacios transculturales en los capítulos 7.1 y 7.2. La estructura de templos con atrio, capilla miserere, capillas posas y capillas perimetrales se reproduce ampliamente en las zonas de estudio, como una arquitectura que facilitaba el diálogo entre espacios sagrados indígenas y eclesiásticos. Los cementerios, a los que dedico una parte significativa del análisis, eran en principio los mismos atrios, resguardados con puerta y candado para evitar que los cuerpos quedasen al alcance de prácticas idolátricas. Con las reformas de finales del siglo XVIII, se construyeron nuevos panteones, fuera del radio urbano por higiene, pero reproduciendo en ellos las estructuras de distribución espacial de los pueblos, con su organización por parcialidades y ayllus.

En el capítulo 7.2, analizo el espacio eclesiástico interior a partir de los programas de pintura mural que forman parte estructural de los recintos. El capítulo trata tres casos de estudio. Primero, los murales de Santiago de Curahuara de Carangas, que han recibido cierta atención por parte de la historia del arte, pero aquí se privilegia un acercamiento novedoso centrado en sus características arquitectónicas. Un aporte sustancial resulta de hallazgos documentales hasta ahora desconocidos sobre el cura que comisionó el programa visual a finales del siglo XVIII. Segundo, se comparan los conjuntos murales de San Andrés de Pachama y la Natividad de Parinacota, los cuales han sido abordados desde acercamientos iconográficos en la literatura especializada. Aquí, no obstante, se ofrecen nuevas hipótesis sobre su confección, sugiriendo que el carácter institucional del programa de Parinacota haya brindado cierto modelo general para el programa mural de índole popular en Pachama. Tercero, el capítulo profundiza en el programa mural del Santuario de Copacabana de Andamarca, estudiado por mí en previas ocasiones (2014, 2017, 2020), brindando documentación que permite corregir la datación de las imágenes, confeccionadas a principios del siglo XIX. Se brinda también una detallada propuesta sobre las redes visuales internas de la parroquia.

El capítulo 8 trata la variedad de materiales y objetos reunidos al interior de las iglesias, categorizándolas como "gabinetes híbridos". Se aprecia una interacción entre piezas procedentes de lugares lejanos, y por ende más costosas, con objetos de lugares cercanos, o producidos localmente. A veces, el valor material ofrece pistas sobre el valor de lo sagrado (como en custodias y tabernáculos), como también sobre las agencias involucradas en las donaciones de obras y enseres. Una propuesta del capítulo es la observación de continuidades y variaciones en los gastos estables de las parroquias,

para interpretar la injerencia local de sucesos históricos. En los años posteriores a la gran sublevación indígena de 1781, por ejemplo, subió el precio del vino y se redujo la inversión de fábrica en las parroquias. Durante la década de 1810, casi no registraron inversiones materiales, pero mantuvieron los gastos básicos para los cuidados del templo y enseres rituales, mostrando una continuada religiosidad cotidiana en pleno conflicto bélico y cambio de régimen.

Los últimos tres capítulos conforman la tercera sección de la tesis, dedicada a la sociedad parroquial. En el capítulo 9 se muestra la reproducción de las estructuras sociales locales en los servidores que atendían las necesidades de los templos, contrastando los servicios rotativos brindados por *pongos* y *mitanis*, con los de mayor posición social de sacristanes y cantores. Dedico parte importante del capítulo a rescatar la figura social de los cantores, sobre los cuales se ha escrito poco. Un aumento de cantores en Carangas durante el siglo XVIII se corresponde con el aumento demográfico, pero las diferencias entre parroquias sugieren que la música dependía de sujetos que la promoviesen, como algunos curas particulares, o como cantores cuyo talento los posicionó en un lugar social privilegiado en sus comunidades. El capítulo saca del anonimato a varios cantores que practicaron el oficio en sus parroquias, incluyendo a Ramón Ayaviri Cuisara y Mamani que llegó a ser cacique gobernador de Sabaya en la década de 1790.

El capítulo 10 se centra en los cargos rotativos de mayordomos y alféreces, dedicados a los cuidados del culto y organización de las fiestas, respectivamente. Reminiscentes de las cofradías instituidas en los pueblos, para el siglo XVIII funcionaban sin membrecía fija, sino como un sistema de cargos ascendente, por medio del cual operaba una "economía del prestigio" (mayor reputación a mayor gasto). Demuestro en este capítulo una diferencia estructural entre ambas zonas estudiadas: el rol jerárquicamente opuesto que tuvieron ambos cargos a uno y otro lado de la cordillera, con una mayor posición social de los alféreces en Carangas, estructura más alineada con el III Concilio Limense, en contraste con la preeminencia de los mayordomos en los Altos de Arica. Sugiero que esta diferencia se produjo por razones económicas, dado el acceso a chacras parroquiales de los mayordomos en los Altos de Arica, las cuales requerían un ciclo de tres años para sus cuidades. Este modelo contrasta con la financiación de fiestas por derramas de los alféreces de Carangas entre sus ayllus, estructura social andina que se conservó más en la zona Carangas que en la de Arica, donde la reestructuración étnica-social por el régimen español fue mayor. Esto condujo, propongo, a diferencias en las prácticas devocionales.

El último capítulo trata los ciclos festivos, explicando los conflictos de la institución eclesiástica entre la promoción y la regulación de las fiestas, su puesta en práctica en las localidades y los desafíos metodológicos para su estudio (en cuanto a las formas de registro, tipos de fuentes y variaciones diacrónicas). Describo los calendarios étnicos que en cada localidad articulaban de formas distintas las fiestas religiosas con las prácticas económicas. Organizando el ciclo anual según las estaciones del altiplano – época fría de marzo a julio, época seca de agosto a octubre, y época de lluvias, de noviembre a febrero –, el capítulo presenta una actividad festiva *in crescendo*. La mayor presencia institucional durante cuaresma y semana santa contrasta con un menor control eclesiástico para las fiestas en época de siembra, otorgando un carácter transcultural al ciclo festivo. El capítulo constata aspectos claves de la religiosidad local (como la predilección por ciertas advocaciones) y evidencia negociaciones y tensiones entre la feligresía y las instituciones virreinales.

Para comprender los procesos creativos de la religiosidad local, esta investigación distingue dos factores principales: la relación dialógica entre lo local y lo foráneo, y la interrelación entre la religiosidad y la economía local. La interacción entre lo familiar y lo extraño o excepcional, configuró el primer contacto de la población local con el cristianismo, en el que tanto las similitudes religiosas como la atracción por lo diferente jugaron un rol en la conversión indígena (Mills 1997 y 2008). Esta dinámica entre lo local y lo foráneo formó parte integral de la religiosidad cotidiana para el período estudiado. En las provincias analizadas, esta interacción se vio favorecida por los rasgos geográficos de la marginalidad rural andina (altitud, distancia de las sedes episcopales y de las ciudades) y su conectividad (el movimiento de personas y bienes por el camino real, la movilidad estacional, los mercados, y las rutas de la mita y de las obligaciones fiscales). Tras dos siglos de evangelización, los

feligreses rurales estaban familiarizados con los espacios, objetos sagrados y prácticas rituales del catolicismo. Esto se refleja, por ejemplo, en la validación de las "costumbres inmemoriales" como formas locales de apropiación y adaptación de la religión institucional. En el diálogo transcultural, esta familiaridad también se aplica al análisis de los párrocos, la mayoría de los cuales eran criollos locales, hablaban las lenguas indígenas y conocían la geografía y las costumbres locales. Curas y feligreses negociaron las modalidades de los servicios eclesiásticos, con párrocos que ignoraron o toleraron prácticas heterodoxas. Esto contribuyó a invisibilizar objetos y rituales indígenas en el contexto cotidiano, como la conservación material de *chullpares* y *apachetas* en el paisaje, o prácticas que se incorporaron en el catolicismo local, como *pijchar* coca o realizar *wilanchas*.

En los procesos de evangelización, las estrategias estrategias persuasorias ejercieron una atracción por parte de los indígenas hacia el culto cristiano, no sólo forjando vínculos entre las iglesias y la topografía sagrada, o las *wak'as* y los santos, sino también en la valoración de la sacralidad de los objetos eclesiásticos como formas, formas, sustancias o significados excepcionales. Así, el valor estético de los objetos y vestimentas litúrgicas fue una herramienta de persuasión importante para la conversión indígena, valor que conservaban para el siglo XVIII, en el contexto de mayor cotidianidad del culto católico. La cultura material eclesiástica de las parroquias contó con la excepcionalidad visual y material de algunas piezas como elementos rituales claves. Feligreses y párrocos siguieron esta lógica dejando su huella en las iglesias a través de donaciones, aunque sus motivaciones podían ser variadas (ver, sobre todo, los capítulos 6, 7 y 8). Así, la dotación material de las iglesias andinas no fue el resultado de un programa por parte de la iglesia oficial, sino de la sucesión de fases de construcción y adquisición de objetos litúrgicos por parte de actores diversos. Se constata, por último, que tanto en los Altos de Arica como en Carangas, hubo tendencia a que los bienes y artesanos tuvieron una circulación interna a las diócesis, conformando un marco institucional que facilitó los tratos entre curas, comunidades y trabajadores calificados. Lo local y lo foráneo estaban así integrados en el espacio jurisdiccional.

El segundo factor que configuró los procesos de negociación cultural dentro de las comunidades es la relación entre las prácticas religiosas y las economías locales, reflejadas en aspectos como la economía de subsistencia, las estructuras sociales, los calendarios étnicos y los grados de monetización. La comparación entre las dos zonas vecinas estudiadas fue una importante herramienta de análisis. A pesar del fluido contacto entre ellas, sus diferencias demográficas y económicas dieron lugar a diferentes formas de apropiación del catolicismo. Un ejemplo elocuente de ello es la forma en que se desarrolló el sistema de cargos parroquiales, con una jerarquía social inversa entre mayordomos y alféreces en ambas áreas de estudio. El cargo de mayordomo en las primeras cofradías instituidas en los pueblos en el siglo XVII evolucionó de formas divergentes a ambos lados de la cordillera. Sugiero que este fenómeno respondió a diferencias económicas: una economía de subsistencia con base agrícola, en los Altos de Arica, favoreció la posición social de mayordomos que cuidaban las chacras durante ciclos trianuales, según se fijó la costumbre local; en Carangas, la mayor monetización otorgó mayor privilegio a los alféreces que financiaban las fiestas. La escasez de ganado y tierras pertenecientes a las cofradías condujo a la disminución del estatus social d ellos mayordomos, lo que conllevó abusos y coacción de parte de párrocos que se aprovecharon del cargo para su servicio personal.

Como efecto directo de esta diferencia social, se observan distintas formas de inversión parroquial. En los Altos de Arica los mayordomos privilegiaron la donación directa de objetos litúrgicos o de obras de reparación de los templos con el producto de las chacras, mientras que los alféreces de Carangas tendieron a contribuir más bien con el pago de limosnas mayormente establecidas por costumbre, las cuales eran usadas para adquisiciones materiales con mayor mediación de parte de los curas. Estas diferencias estructurales pueden haber llevado a los feligreses de Altos de Arica a sentirse más comprometidos con el espacio eclesiástico, mientras que en Carangas habrían delegado más las decisiones materiales de su parroquia en sus sacerdotes. Resulta interesante, al respecto, la rápida aparición del cargo de fabriquero en los Altos de Arica, tras la Real Cédula de 1797, en contraste con los esfuerzos de las parroquias de Carangas por nombrar a sus propios fabriqueros hasta finales del

siglo XIX. Cabe destacar en este análisis, que la transformación y, particularmente, la desarticulación de las cofradías hacia estos distintos sistemas de cargos ha recibido una atención parcial por parte de la historiografía de los Andes, a menudo reproduciendo el término institucional en análisis sin dar cuenta de sus mutaciones en el tiempo. Dar cuenta detallada de este proceso es una contribución relevante de esta investigación.

La relación entre la religión local y las prácticas económicas también tiene otros efectos, como la reproducción de las estructuras sociales locales en las iglesias. El sistema de cargos parroquiales tenía una estructura ascendente que formaba parte de una "economía de prestigio" en la que un mayor gasto en la comunidad implicaba mayor prestigio social. Este aspecto es especialmente relevante en el periodo de creciente conflictividad social que se estudia, ya que los vínculos y tensiones con la iglesia estaban también relacionados con las diferencias internas de la comunidad. Los calendarios étnicos, por su parte, respondían a las características propias de cada comunidad y reflejaban procesos de negociación entre los pueblos y las instituciones coloniales. En busca de beneficios mutuos, la flexibilidad institucional permitía a los párrocos recibir importantes honorarios y a las comunidades legitimar sus pueblos mediante prácticas rituales y acceder a beneficios divinos (salud, fortuna, gloria) por mediación de la presencia autorizada del sacerdote.

Además de los dos procesos descritos, la singularidad de cada caso de estudio lleva a preguntarse si existen elementos particulares "andinos" de los templos y objetos católicos en la región. La inserción de la arquitectura eclesiástica en el paisaje, el uso de sus recursos, el entrelazamiento de las fiestas con los ciclos naturales, así como la reproducción de técnicas indígenas, estructuras sociales y principios ontológicos como la complementariedad y la reciprocidad otorgan a estas iglesias su carácter "andino". La parroquia, como sistema que vinculaba las esferas sociopolítica, económica y religiosa, funcionaba como una forma de jurisdicción territorial que integraba convenientemente a la población indígena en la dinámica virreinal.

Como se ha expuesto, los resultados de esta investigación contribuyen a la historia cultural del Virreinato del Perú al afinar las características de la religiosidad transcultural en los Andes rurales. Otros aportes significativos de este trabajo son:

1) El rescate valor de varias piezas documentales hasta ahora desconocidas o escasamente investigadas, como los libros de fábrica parroquiales o las causas judiciales de las comunidades en contra de sus curas. Asimismo, la visibilización y puesta en valor de bienes patrimoniales andinos al situarlos en el foco de la investigación y con el rescate de piezas documentales que ofrecen nuevos datos históricos sobre iglesias, murales y objetos litúrgicos.

2) El análisis integrado de una gran diversidad de fuentes que permitió el cruce y el diálogo entre fragmentos documentales, sobre todo favoreciendo la comparación de dos jurisdicciones vecinas y así conectar una historia binacional entrelazada que tiene aún mucho potencial para investigaciones futuras.

3) La creación de varias tablas analíticas que sin duda serán de gran valor para los historiadores del período, entre las que se destacan los análisis demográficos del capítulo 2, los detallados análisis económicos de las parroquias del capítulo 5 y la síntesis de fiestas de ambas zonas en estudio del capítulo 11.

4) Finalmente, la identificación de sujetos históricos enfatizando en varios casos las agencias subalternas detrás de las decisiones materiales de las iglesias. Destacan aquí los constructores y artesanos especializados de la mano con los trabajos brindados por los feligreses de las comunidades, en el capítulo 6; y de cantores, mayordomos y alféreces en los capítulos 9 y 10.

Esta tesis abre varias aristas desde las cuales continuar profundizando en los estudios sobre religiosidad andina. No hace falta mencionar que cada caso estudiado merece nuevos acercamientos, ya desde perspectivas arqueológicas y antropológicas, ya profundizando en sus fuentes documentales, visuales y materiales. Algunas preguntas que podrían guiar nuevas indagaciones pueden referir al estudio específico de rituales no católicos que se hayan imbricado con la religión oficial, o a los grados

de monetización particular de cada parroquia. Asimismo, varios nombres propios de curas, caciques y otras autoridades que afloran en este trabajo pueden servir de base para pesquisas biográficas de interés historiográfico. Hago mención particular de las proyecciones posibles para el estudio de caso de la parroquia de Huachacalla, por varios motivos:

1) La existencia de documentación del siglo XVII de buena calidad, como la referida a los conflictos entre el pueblo de Huachacalla y el Asiento de Carangas por el privilegio de ser cabecera de curato. No es tan fácil contar con expedientes completos y legibles del siglo XVII, razón por la cual muchos historiadores favorecen el estudio del siglo XVIII.
2) Las dinámicas de los forasteros en los pueblos mineros, que a través de las prácticas devocionales crearon nuevas identidades que les permitieron reemplazar la ausencia de ayllus en sus estructuras sociales.
3) Los ricos vestigios de pintura mural en el pequeño Santuario de Tica Belén, que merecen una mayor atención que la que aquí les he podido brindar, sobre todo una análisis que brinde luces sobre las distintas etapas en que se confeccionaron las imágenes.
4) La historia local que interconecta el altiplano boliviano con las rutas hacia el océano Pacífico, lo que ofrecería nuevas contribuciones para desarrollar una historia transfronteriza y binacional.
5) Finalmente, es una zona cuya topografía sagrada, en las cercanías del Volcán Sabaya, resulta de gran elocuencia. La convivencia entre los conjuntos eclesiásticos y los hitos del paisaje permite poner en valor no sólo la historia prehispánica y virreinal, sino también la historia viva de las comunidades.

Esta investigación no solo contribuye a comprender la religiosidad andina como un fenómeno dinámico y profundamente localizado, sino que también permite visibilizar las múltiples agencias involucradas en su configuración histórica. Al poner en diálogo fuentes documentales, evidencias materiales y estructuras socioeconómicas, se ha podido mostrar cómo la religiosidad no fue un simple reflejo de la imposición colonial, sino el resultado de procesos complejos de apropiación, negociación y adaptación. Las parroquias andinas, lejos de ser espacios pasivos de evangelización, se revelan aquí como escenarios activos de creatividad ritual, intervención comunitaria y articulación territorial. Estos hallazgos invitan a replantear los enfoques tradicionales de la historia religiosa andina, y a reconocer la densidad histórica, simbólica y social de las expresiones locales de fe en los Andes virreinales.

Fuentes de archivos

AAA/ Archivo Arzobispal de Arequipa
Arica – Curato de Belén, Legajo único, 1694-1856
Arica – Curato de Codpa, Legajo único, 1650-1891
Arica – Legajo 12, 1630-1895[1416]

ABAS/ Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Miguel de los Santos Taborga
AA 13, Concurso de Curatos, Legajos 6 y 7
AA 26, Fábricas, Legajos 1 y 2
AA 37, Parroquias
- Carpeta 4: Andamarca
- Carpeta 42: Corque
- Carpeta 46: Curahuara de Carangas
- Carpeta 55: Huachacalla

AA 47, Tribunal Eclesiástico, Legajos 4 y 7
AA 50, Visitas pastorales, Legajo 2, 1680
AA Capillas y Oratorios, Legajo único (A-Z)

ABNB/ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
EC/ Expedientes coloniales: 1760, 1772, 1773, 1788 y 1789
EP/ Escrituras públicas: 246, 321 y 368
ALP/ Audiencia de La Plata: MIN 96
Revisita de Carangas, 1828
SGI/ Sublevación General de Indios: 167 y 256[1417]

AGI/ Archivo General de Indias
CHARCAS 455, 498, 500, 531, 592, 601, 706 y 730
LIMA 656, 1570 y 1596

AGNA/ Archivo General de la Nación Argentina
Sala IX, 30-03-01-3, Empadronamiento de Carangas, 1783[1418]
Sala IX, 33-01-04-409, Matheo Ibañez contra Gregorio Castilla, 1780
Sala IX, 33-02-03-591, Expediente sínodos de los curas doctrineros, 1782
Sala IX, 34-03-03-2633, Testimonio reunión de mitayos en Corque, 1801
Sala IX, 34-07-01-3282, Subdelegado de Carangas sobre el impuesto de Sisa, 1804
Sala IX, 34-08-04-2648, Carta del cura de Huachacalla José Andrés de Toro, 1808
Sala XIII, 18-4-4-901, Numeración General del virrey Duque de La Palata, 1683[1419]
Sala XIII, 19-02-04, Padrones y revisitas de indios, Retasa de Carangas, 1736 (versión digitalizada consultada en www.familysearch.org)

AHJC/ Archivo Histórico Judicial de Corque
Carpeta 1, 1679-1796
Carpeta 2, 1792-1801

AHJO/ Archivo Histórico Judicial de Oruro
Carpetas de 1772, 1779 y 1781

AHL / Archivo Histórico de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú
ARI-1, Caja 416, *Inventarios que se hacen de las Iglesias*, 1778-1837[1420]

[1416] Agradezco a Joselin Leal Landeros el acceso a sus apuntes de esta documentación.
[1417] Agradezco a Nelson Castro Flores la digitalización de este documento.
[1418] Agradezco a Nelson Castro Flores el facilitarme este documento.
[1419] Agradezco a Raquel Gil Montero el facilitarme esta documentación.
[1420] Agradezco a Xochitl Inostroza y Jorge Hidalgo el facilitarme esta documentación. Ésta también se encuentra transcrita en la tesis doctoral de Magdalena Pereira (2019).

AHMO/ Archivo Municipal de Oruro
Testimonio de la Revisita de Carangas, 1804
Libro de cabildos 1775-1800

AHP/ Archivo Histórico de Potosí,
CGI 1113[1421]

ANCh/ Archivo Nacional de Chile
Arica Judiciales, Leg. 38, n° 1, 1796

AOO/ Archivo del Obispado de Oruro
LFA, Libro de fábrica de Andamarca, 1779-1844
LFC1, Libro de fábrica de Corquemarca, 1715-1779
LFC2, Libro de fábrica de Corquemarca, 1823-1847
LFQ, Libro de fábrica de Quillacas, 1731-1751
LFT, Libro de fábrica de Toledo, 1718-1778

ARA/ Archivo Regional de Arequipa
Obispado, Legajo 12, 1778-1782

BNP/ Biblioteca Nacional del Perú
Colección general, 2000005822.C4053[1422]

FS/ Family Search[1423]
Libro de Bautizos de Andamarca, 1791-1794
Libro de Bautismos de Curahuara de Carangas, 1766-1789
Libro de Casamientos de Andamarca, 1780-1805
Libro de Casamientos de Huachacalla, 1771-1797
Libro de Defunciones de Andamarca, 1781-1867
Libro de Entierros de Curahuara de Carangas, 1806-1828

Fuentes impresas

Alcedo, Antonio de (1786-1789): *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América,* 5 Tomos. Madrid, Imprenta de Benito Cano.

Álvarez, Bartolomé (1998 [1588]): *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: memorial a Felipe II (1588).* Martín Rubio, María del Carmen et al. (Eds.). Madrid, Polifemo.

Argandoña, Pedro Miguel de (1771): *Arancel de derechos parroquiales formado por el ilustrísimo señor Doctor Don Pedro Miguel de Argandoña Salazar y Pastén, del Consejo de su Magestad, Dignísimo Arzobispo de los Charcas*. Lima, Casa de los Niños Huérfanos.

---------- (1854): *Constituciones sinodales del Arzobispado de La Plata*. Cochabamba, Imprenta de los Amigos.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé (1965[1714]): *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (Eds.). Providence, Brown University Press.

Autoridades (*Aut.*): *Diccionario de Autoridades*, 6 tomos (1726-1739). Real Academia Española, *Imprenta de Francisco del Hierro.* https://webfrl.rae.es/DA.html

Bacarreza, Zenón (1910): *Informe sobre la Provincia de Carangas*. Manuscrito, 23 de julio de 1910.

Balmaseda, Fermín Martín de (1816-1819): *Decretos del Rey don Fernando VII. Año primero de su restitución al trono de las Españas*, Tomos I-III. Madrid, Imprenta Real.

Barba, Álvaro Alonso (1640): *El arte de los metales*. Madrid, Imprenta del Reyno.

[1421] Agradezco a Nelson Castro Flores el facilitarme estos documentos.
[1422] Agradezco a Joselin Leal Landeros el acceso a sus apuntes de esta documentación.
[1423] Documentación digitalizada por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, accesibles en su sitio web www.familysearch.org

Barriga, Víctor (1948): *Memorias para la Historia de Arequipa*, Tomo III. Arequipa, La Colmena.

Bertonio, Ludovico (1612): *Vocabvlario de la lengua aymara*. Juli, por Francisco del Canto. Edición facsimilar.

Biblia Reina Valera Actualizada, Bible Gateway: https://www.biblegateway.com/

Blanco, Pedro Aniceto (1904): *Diccionario geográfico de la República de Bolivia. Tomo cuarto: Departamento de Oruro*. La Paz, Ayacucho 21.

Calancha, Antonio de la (1631): *Crónica moralizada del orden de san Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía.* Tomos I, II y III. Barcelona, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Campo y Fernández de Sevilla, F. Javier (Ed.) (2014): *Catálogo de cofradías del Arzobispado de Lima*. San Lorenzo del Escorial (Madrid), R.C.U. Escorial – Mª Cristina. Servicio de Publicaciones. Colección del Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, N° 42.

Cárdenas, Bernardino de (1634): *Memorial y relación verdadera para el Rei N.S. y su Real Consejo de las Indias de cosas del Reino del Perú, mui importantes a su Real Servicio, y conciencia.* Madrid, por Francisco Martínez.

Claros Arispe, Edwin (2011): "El memorial de Charcas (1582)". *Ciencia y Cultura*, 27, 25-62.

Cobo, Bernabé (1956 [1653]): *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas.

Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos: y Exhortación para ayudar a bien morir: y suma de sus Privilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio (1585). Ciudad de los Reyes, Reynos del Piru, Impreso por Antonio Ricardo. Recuperado de: https://archive.org

Covarrubias, Sebastián (1611): *Thesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid, Luis Sánchez Impresor.

Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas que han de ser inseñadas en nuestra santa fe (1583). Ciudad de los Reyes, Antonio Ricardo Impresor. Recuperado de: https://archive.org

Doctrina de sacrificio Missae (1562). Concilium Tridentinum, Canones et Decreta, Sesión XXII, http://www.documentacatholicaomnia.eu/

Escobedo y Alarcón, Jorge. (1820[1784]): *Instrucción de revisitas o matrículas, formada por el señor Don Jorge Escobedo y Alarcón (…) en cumplimiento del Artículo 121 de la Real Instrucción de Intendentes.* Lima, Impresor de Real Hacienda.

Espinoza Soriano, Waldemar (1969): *El memorial de Charcas. "Crónica" inédita de 1582*. Lima, Ediciones Universidad Nacional de Educación.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (ca. 1615): *Nueva corónica y buen gobierno*. Royal Danish Library, The Guaman Poma Website: http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm

Hidalgo, Jorge (1978): *Revisita a los Altos de Arica en 1750*. Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Sede Arica.

Hidalgo Lehuedé, Jorge, Nelson Castro, y Soledad González (2004): "La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan". *Chungara: revista de antropología chilen,* 36 (1), 103–112.

Hipona, Agustín de (1957): *Del Génesis a la letra*, En: *Obras de San Agustín, edición bilingüe de Fr. Balbino Martín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad (1585). En: Horacio Urteaga y Carlos Romero (Eds.), *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo*. Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Ca, 189-203.

Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo Jerónimo de Loaiza. En: Lisson Chávez (Dir.) (1943): *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos*, I/4. Sevilla, 135-145.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de (2010[1826]): *Noticias secretas. Sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior*. Fundación Jorge Juan, Editorial Crítica. Barcelona.

Le antichità di Ercolano esposte. 8 Tomos (1757-1792). Napoli, Nella Regia Stamperia.

Lima, Eduardo (1921): *Etnografía de la provincia Carangas: su importancia para Bolivia, reformas sociales e institucionales*. La Paz, Intendencia de Guerra.

López Villalba, José Miguel (2007): *Acuerdos de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas*. Vol. 3. Sucre, Corte Suprema de Justicia, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Mier, Adolfo (2006[1906]): *Noticias y proceso de la Villa de San Felipe de Austria, la real de Oruro*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos; Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Moscoso y Peralta, Juan Manuel de (1782): *Aranzel de Derechos Eclesiasticos Parroquiaeles, de Hospitales, Curia Eclesiastica, y Secretaria de Cámara del Obispado del Cuzco*. Lima, Imprenta Real.

Olalla y Aragón, Frutos Bartolomé (1695): *Ceremonial romano de la missa rezada, conforme el missal mas moderno*. Madrid, Imprenta de Juan García Infanzon.

Ondegardo, Polo de (1916[1571]): *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo*. Horacio Urteaga y Carlos Romero (Eds.). Colección de libros y documentos de la historia del Perú, Tomo III. Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.

Oré, Jerónimo de (1589): *Symbolo Catholico Indiano, en el cual se declaran los misterios de la Fe contenidos en los tres Symbolos Catholicos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio*. Lima, Imprenta de Antonio Ricardo.

Paz Soldán, Mariano Felipe (1878): *Verdaderos límites entre el Perú y Bolivia.* Lima, Imprenta liberal por Mariano Fernández.

Pinelo, Antonio de León (1943): *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Yndias Occidentales Yslas y Tierra Firme del Mar Oceano*. Porras Barrenechea, Raúl (Ed.). Lima: Comité del Bicentenario del Descubrimiento del Amazonas.

Ramírez del Águila, Pedro (1978[1639]): *Noticias Políticas de Indias y relación descriptiba de la Ciudad de La Plata, Metropoli de las Provincias de los Charcas y nuebo Reyno de Toledo, en las Occidentales del gran Imperio del Piru*. Transcripción de Jaime Urioste Arana, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publiar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor (1681). Madrid, por Julian de Paredes.

Rituales Romanum. Pauli V.P.M. iussu editum (1617). Roma, Typographia Camerae Apostolicae. Recuperado de: https://archive.org

Rodríguez Delgado, Agustín (1739): *Constituciones synodales del Obispado de La Paz*, Lima, licencia del Real Govierno.

Sarabia Viejo, María Justina (1986): *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Squier, E. George (1877): *Peru. Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. New York, Harper & Brothers.

Solórzano Pereira, Juan de. 1736[1647], *Política indiana del señor don Juan de Solórzano, ilustrada y añadida.* Por Matheo Sacristan, en Madrid. Digitalizado en Google Books.

Tercero catecismo, y exposición de la doctrina christiana por sermones (1773[1585]). Lima, En la Oficina de la calle de San Jacinto. Recuperado de: https://archive.org

Vargas Ugarte S. J., Rubén (1951): *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I*. Arzobispado de Lima, Tipografía Peruana.

Vázquez de Espinosa, Antonio (1948[1636]): *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington, Smithsonian Institution.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A. (1998): *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. The University of Wisconsin Press.

Absi, Pascale y Pablo Cruz (2006): "La puerta de la wak'a de Potosí se abrió al infierno: La quebrada de San Bartolomé". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 12, 3-40.

Acosta, Antonio (2014[1982b]): "Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)". *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perú. siglos XVI y XVII*. Sevilla, IEAL, Aconcagua Libros, 163-200.

Adrián, Mónica (1998): "El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII". *Actas del Congreso Internacional de Etnohistoria,* 4 Tomos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Ed. Lima, 17-37.

---------- (2000): "Estrategias políticas de los curas de Charcas en un contexto de reformas conflictividad creciente". *Andes*, 11.

Albiez-Wieck, Sarah and Raquel Gil Montero (2020): "The emergence of colonial fiscal categorizations in Peru. Forasteros and yanaconas del rey, sixteenth to nineteenth centuries". *Journal of Iberian and Latin American Studies* 26 (1), 1–24.

Albó, Xavier (1994): "La experiencia religiosa aymara". En: Maneul Marzal (Ed.), *El rostro indio de Dios*. México, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana.

Albuja Mateus, Mons. Augusto E. (1998): *Doctrinas y parroquias en el Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Antequera, Gabriel (2013): *Capilla sixtina del altiplano boliviano, 1608-2013*. Cochabamba, Talleres Gráficos "KIPUS".

Arze, Silvia y Ximena Medinacelli (1991): *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri*, Mallus de Charcas. La Paz, Hisbol.

Assadourian, Carlos Sempat (1978): "La Producción de la Mercancía Dinero en la Formación del Mercado Interno Colonial". *Economía*, Vol. 1, No. 2, 9-56.

Bailey, Gauvin (2010): *The Andean Hybrid Baroque. Convergent Cutures in the Churches of Colonial Peru*. Indian, University of Notre Dame Press.

Barnadas, Josep M., Guillermo Calvo, Juan Ticlla, y Grupo de Estudios Históricos (Eds.) (2002): *Diccionario histórico de Bolivia*. 2 Vols. Sucre, Grupo de Estudios Históricos.

Barragán, Rossana y Sinclair Thomson (1993): "Los lobos hambrientos y el tributo a Dios: Conflictos sociales en torno a los diezmos en Charcas colonial". *Revista Andina*, 11:2, 305-348.

Baumgartner, Jakob (1972): *Mission und Liturgie in Mexico. Zweiter Band. Die ersten Liturgischen Bücher in der neuen Welt.* Suiza.

Behoteguy Chávez, Gabriela (2011): *Chuchulaya: La Virgen de la Estrella y sus siete niños*. Tesis de Grado en Antropología. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Behoteguy Chávez, Gabriela. y Freddy Álvarez Butrón (2023): "Campanas encantadas de Machaqa: la colonización del tiempo aymara". En: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Ed.), *Samanan Qamasap Ist'añani. Sonoridades y espacios musicales*, La Paz, MUSEF, 91-102.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1997): "De Empedócles a Tunupa: evangelización-hagiografía y mitos". En: *Saberes y memorias en los Andes. In memorian Thierry Saignes*. Lima, Institut des hautes études de l'Amérique Latine - Institut français d'études andines, 157-212.

---------- (2015[1987]): *La identidad Aymara Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. Lima, Institut français d'études andines.

Bouysse-Cassagne, Therese y Juan Chacama (2012): "Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (Siglos XVI-XVII)". *Chungara: revista de antropología chilena* 44 (4), 669–689.

Brangier, Víctor y Germán Morong (2022): *Historias desde Los Andes. Instituciones, cultura y conflicto (siglos XVII-XIX)*. Santiago de Chile, Colección Historia y Cultura 1, UBO Ediciones.

Bridikhina, Eugenia (2007): *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz, Plural.

Brochhagen, Johannes Nicolás (2017): *Kirchliche Kontrolle und religiöse Kommunikation im kolonialzeitlichen Andenraum. Die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz (17.–18. Jahrhundert)*. Tesis Doctoral. Hamburgo, Universität Hamburg.

Burke, Peter (2001): *Eyewitnessing. The Uses of Image as Historical Evidence*. London, Reaktion Books.

Burkholder, Mark A. (2016): "Spain's America: from kingdoms to colonies", Colonial Latin American Review, 25:2, 125-153.

Cahill, David (1984): "Curas and Social Conflict in the Doctrinas of Cuzco, 1780–1814", Journal of Latin American Studies , Volume 16 , Issue 2 , 241 – 276.

Cajías de la Vega, Fernando (2004): *Oruro 1781: sublevación de indios y rebelión criolla*. La Paz, IFEA.

---------- (2011): "Fiestas barrocas en Charcas". En: *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 51-67.

Castro, Victoria (2009): *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Castro Flores, Nelson (2013): "Religiosidad y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)", Allpanchis phuturinqa, 81/82, 197-244.

---------- (2019): "Reformismo episcopal en el Arzobispado de La Plata (1750-1804)". Contrasrreforma católica, implicancias sociales y culturales: miradas interdisciplinarias. Macarena Cordero y Jorge Cid (Eds.). Editorial Cuarto Propio, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile.

---------- (2021): *Cristianización e indigenización del cristianismo en Charcas colonial, 1570-1808*. Tesis doctoral inédita. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

---------- (2024): *¡Que siempre haya gloria! La indigenización del cristianismo en Charcas colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Castro Flores, Nelson, Juan Chacama Rodríguez y Ricardo Mir Román (2009): "Excitar y Subyugar. Pastoral de la Imagen y poblaciones indígenas en Arica Colonial". *Diálogo Andino*, 34, 25-43.

Celestino, Olinda y Albert Meyers (1981): *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt, Editorial Klaus d. Vervuert.

Cereceda, Verónica (2010): "Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga". *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 42 (1), 181-198.

---------- (2017): *De los ojos hacia el alma*. La Paz, Plural Editores.

Chacama Rodríguez, Juan (2009): "Imágenes y palabras, dos textos para un discurso: La prédica pastoral en los Andes coloniales. Doctrina de Codpa (Altos de Arica), siglo XVIII". *Diálogo andino*, 33, 7-27.

---------- (2014): "Caranga y el manejo simbólico de la vertiente occidental andina (Precordillera de Arica)". *Diálogo Andino*, 44, 89-103.

Chance, John K. y William B. Taylor (1985): "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy". *American Ethnologist*, Vol. 12 (1), 1–26.

Choque Canqui, Roberto (2003): *Jesús de Machaca: la marka rebelde. 1. Cinco siglos de historia*. La Paz, Plural Editores.

Choque Mariño, Carlos (2015): *Los Socoromas. Modos de vida, tecnología y religiosidad*. Arica, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

Choque Mariño, Carlos y Alberto Díaz Araya. 2017. "¡Ahora sí que es Pachallampe! Simbolismo, tecnología y memoria en la siembra de papa en Socoroma, norte de Chile". Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 49, núm. 3, 411-426.

Choque Mariño, Carlos e Iván Muñoz Ovalle (2016): "El Camino Real de la Plata. Circulación de mercancías e interacciones culturales en los valles y Altos de Arica (siglos xvi al xviii)". *Historia*, 49(1), 57-86.

Christian, William A. (1981): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea.

Citterio, Diego (2011): "Libros de fábrica parroquiales. Una singular fuente de estudios para los historiadores del clero y la religiosidad católica en el período tardo colonial". *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", 2, 114-121.

Claros Arispe, Edwin (2012): "Santiago de Curahuara de Carangas – Colección de manuscritos históricos (1829-1917)", *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 18, 11-45.

---------- (2013): "Las capillas de Santiago de Curahuara de Carangas. Licencias otorgadas por la Arquidiócesis de La Plata, Sucre". *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 19, 161-172.

Cohen Suárez, Ananda (2011): "Las pinturas murales de la Iglesia de San Pablo de Cacha, Canchis, Peru". *Allpanchis*, XI, II, 77-78, 11-48.

---------- (2016): *Heaven, Hell and Everything in Between. Murals of the Colonial Andes*. Austin, University of Texas Press.

Cohen-Aponte, Ananda (2017): "Decolonizing the Global Renaissance: A View from the Andes". In: Daniel Savoy (Ed.). *The Globalization of Renaissance Art: A Critical Review*. Leiden, Brill, 67-94.

Cornblitt, Oscar (1995): Power and Violence in the Colonial City. Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740–1782). Cambridge University Press.

Cornejo Bouroncle, Jorge (1960): *Derroteros de arte cuzqueño datos. Dara una historia del arte en el Perú*. Cuzco, Ediciones Inca.

Corti, Paola, Fernando Guzmán y Magdalena Pereira (2013): *La pintura mural de Parinacota en el último bofedal de la Ruta de la Plata*. Santiago, Fundación Altiplano Monseñor Salas Valdés, Centro de Estudios del Patrimonio Universidad Adolfo Ibáñez.

---------- (2016): "Imágenes que evangelizan en la Ruta de la Plata: el programa iconográfico del baptisterio de la iglesia de Curahuara de Carangas". *Goya*, 356, 226-237.

Cuellar Vásquez, Oscar Nelson (2009): *El impacto de la participación popular en el Municipio de Santiago de Huayllamarca*. Tesis de Grado, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.

Cummins, Tom (1998): "Let Me See! Reading Is for Them: Colonial Andean Images and Objects "como es costumbre tener los caciques Señores". In: Hill Boone, Elizabeth and Tom Cummins (eds.), *Native Traditions in the Postconquest World*. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

---------- (2002): *Toasts with the Inca: Andean Abstraction and Colonial Images on Kero Vessels*. University of Michigan Press.

De Luca, María Candela (2012): "Hermandades, limosnas y romerías. Una mirada a las parroquias de indios en Potosí en el siglo XVIII a través de sus libros de fábrica". *Fronteras de la historia*, 17:2, 43-74.

---------- (2014): "De procesiones y *cosinages*. Fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial". *Ciencias Sociales y Religión*, 16:20, 96-116.

De Vries, Jan, 2019. "Playing with Scales: the Global and the Micro, the Macro and the Nano". *Past & Present*, Volume 242, Issue Supplement 14, 23–36, https://doi.org/10.1093/pastj/gtz043

Dean, Carolyn. 1999. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Duke University Press.

Dean, Carolyn & Dana Leibsohn (2003): "Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America", *Colonial Latin American Review*, 12:1, 5-35

Decoster, Jean-Jacques (ed.) (2002): *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima, Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Del Río, María José. 1988. "Represión y control de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III". En: *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*. Siglo XXI Editores, 299-329.

Del Río, Mercedes (2005): *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes. tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII*. La Paz, IEB / IFEA / ASDI.

Díaz, Alberto, Paula Martínez y Carolina Ponce (2014): "Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades". Revista de Indias, LXXIV(260), 101-128.

Díaz, Alberto, Luis Galdames y Wilson Muñoz (2012): "Santos patronos en Los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII)." Alpha: revista de artes, letras y filosofía, 35 23-39.

Díaz Rementería, Carlos (1992): "Exacciones eclesiásticas y privilegio del indio con especial referencia a Charcas", Separata del Congreso de Historia del Descubrimiento, T. 4. Madrid, [Real Academia de la Historia].

Diéguez Melo, María. 2016. "Pasado y presente de la Semana Santa en las fundaciones dominicas de Oaxaca: los murales de San Juan Teitipac a los ángeles de Santo Domingo Yanhuitlán. En: Bueno García, A., Pérez Blázquez, D. y Serrano Berto, E. (Eds.), *Dominicos. Labor intelectual, lingüística y cultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2016.

Durston, Alan (2007): Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650, Indiana: University of Notre Dame Press.

Durston, Alan, y Jorge Hidalgo Lehuedé (1997): "La presencia andina en los valles del Arica siglos XVI-XVIII: casos de regeneracion colonial de estructuras archipielagicas". *Chungara: revista de antropología chilena* 29 (2), 249–273.

Eichmann, Andrés, y Astrid Windus (2017): "La (re-)construcción de espacios sagrados. Los proyectos hierotópicos de Isla del Sol /Copacabana, Carabuco y La Plata". En *Mestizajes en diálogo. VIII Encuentro Internacional sobre Barroco*, editado por Norma Campos, 383-389. La Paz: Fundación Visión Cultural, Universidad Nuestra Señora de La Paz.

Escobar, Ticio (2008): *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre arte popular*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Escobari de Querejazu, Laura (2012[2001]): *Caciques, yanaconas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas. S. XVI-XVIII*. La Paz, Plural editores, Embajada de España en Bolivia.

---------- (2011): "Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas. Bolivia, siglos XVI-XVII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 31 enero 2011. URL: http://journals.openedition.org/nuevomundo/60530.

---------- (2014): *Producción y comercio en la historia de Bolivia colonial. Siglos XVI-XVIII*. La Paz, Instituto de Investigaciones Históricas, IEB, Plural Editores.

Espinoza Soriano, Waldemar (1980): "Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al anónimo de Charcas de 1604". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. X, 149-181.

---------- (1987): *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. Lima, Banco Central de Reserva del Perú.

---------- (2009): "Migraciones internas en el reino colla. Tejedores, plumajeros y alfareros del estado inca." En: Cáceres-Olazo Monroy, Jorge Mariano (Ed.), *Cultura, historia y sociedad en la meseta del Q'ollao*. Lima, Congreso Internacional de Americanistas, 119-214.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1992): "Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850", En: Henrique Urbano (comp), *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 181-195.

---------- (2003): *Del paganismo a la santidad La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Institut français d'études andines. http://books.openedition.org/ifea/4412.

Farriss, Nancy (1968): *Crown and clergy in colonial Mexico, 1759-1821: the crisis of ecclesiastical privilege*. Athlone, University of London.

Fisher, John (2000): *El Perú borbónico. 1750-1824*. Trad. Javier Flores. Lima, IEP Ediciones.

Flores Ochoa, J. A., E. Kuon Arce, R. Samanez Argumedo (1993): *Pintura Mural en el sur Andino*. Lima, Banco de Crédito del Perú.

---------- (1998): *Queros. Arte Inka en vasos ceremoniales*. Lima, Banco de Crédito del Perú.

Flores Guzmán, Ramiro Alberto (2010): "Fiscalidad y gastos de gobierno en el Perú borbónico". En: Contreras et al. (Eds), *Compendio de historia económica del Perú III: la economía del período colonial tardío*. Lima, BCRP, IEP, 295-379.

Fraser, Valerie (2009): *The Architecture of Conquest. Building in the Viceroyalty of Peru, 1535–1635*. Cambridge University Press

Freedberg, David (1992): *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid, Ed. Cátedra.

Fundación Altiplano (2014): *Guía de viaje. Arica y Parinacota, Chile. Paisaje Cultural*. Arica.

Garza Martínez, Valentina (2012): "Medidas y caminos en la época colonial. Expediciones, visitas y viajes al norte de la Nueva España (siglos XVI-XVIII)". *Fronteras de la Historia*, 17(2), 191–219.

Gavira Márquez, María Concepción (2008): *Población indígena, sublevación y minería en Carangas: la Caja Real de Carangas y el mineral de Huantajaya, 1750-1804*. Lima, Institut français d'études andines.

---------- (2010): "La población del corregimiento de Carangas (virreinato del Río de la Plata) a fines del siglo XVIII". *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación* n° 33:65-89.

---------- (2014): "El triunfo de la minería informal. Conflictos por el control de los recursos mineros en Carangas a fines del siglo XVIII". *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 48, 71-84.

Gell, Alfred (1998): *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press.

Gil Montero, Raquel (2016): "Sobre numeraciones, visitas y retasas en Charcas en el siglo XVII. La numeración general del virrey duque de La Palata". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, N° 22, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, 215-237.

---------- (2018): "Migración y minería en el corregimiento de Carangas (actual Bolivia), siglo XVII". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/ Anuario de Historia de América Latina*, 55, 190-217.

Ginzburg, Carlo (1993): "Microhistory: Two or Three Things That I Know about It". *Critical Inquiry*, 20:1, 10-35.

---------- (2009[1976]): *El queso y los gusanos el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península.

Gisbert, Teresa (1992): "La pintura mural andina." *Colonial Latin American Review*, vol. 1, 109-145.

---------- (2007): "La enseñanza artesanal en la colonia". *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 13, 65-70.

---------- (2004[1980]): *Iconografía y mitos indígenas en el arte.* La Paz, Editorial Gisbert y Cía.

---------- (coord.) (2008): *La iglesia de Curahuara de Carangas: la capilla sixtina del altiplano*. La Paz, Universidad Católica Boliviana "San Pablo".

---------- (2012[1999]): *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz, Plural Editores.

Gisbert, Teresa y José de Mesa (1977): *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*. La Paz, Librería Editorial Juventud.

Golte, Jürgen (2016[1980]): *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

González Estévez, Escardiel (2017): "Compañías militares de ángeles en la cultural visual hispánica durante la Edad Moderna". *Libros de la Corte*, Nº. Extra 5, 119-144.

González Estévez, Escardiel y Olaya Sanfuentes. 2017. "Los toros en Santiago de Chile durante el periodo colonial". *Anuario de Estudios Americanos*, 74, 1, Sevilla (España), 127-154.

González Valencia, Sergio Andrés (2009): "Los mayordomos de fábrica y la economía de quince parroquias de la Diócesis de Antioquia, 1825-1842". *Historia y Sociedad* 16, 143-164.

Gose, Peter (2008): *Invaders as ancestors: on the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto, University of Toronto Press.

Gruzinski, S. (1985): "La 'segunda aculturación': El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 8, N° 8, 175-201.

Gutiérrez, Ramón et al. (1986 [1978]): *Arquitectura del altiplano peruano*. 2da edición. Buenos Aires, Libros de Hispanoamérica.

Gutiérrez, Ramón (coord.) (1995): *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825.* Madrid, Manuales Arte Cátedra, Ediciones Cátedra.

Gutiérrrez, Ramón (2019): "Nuevas modalidades barrocas del uso del espacio externo en templos del sur del Perú". *Naturaleza y paisaje. IX Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Fundación Visión Cultural, 97-104.

Guzmán, Fernando (2013): "Las pinturas murales en la doctrina de Belén". *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, 1:10, 13-22.

Guzmán, Fernando, et al. (2016): "Programa iconográfico y material en las pinturas murales de la iglesia de San Andrés de Pachama, Chile". *Colonial Latin American Review* 25 (2), 245–64.

Guzmán, Fernando, Paola Corti y Magdalena Pereira (2014): "Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de la Plata. Potosí-Arica". Hispania Sacra, LXVI, Extra II, 119-168.

---------- (2017): "Política eclesiástica y circulación de ideas tras las pinturas murales realizadas durante el siglo XVIII en las iglesias de la Ruta de la Plata". *HISTORIA*, 50:III, 525-554.

Guzmán, Fernando, Javier Barros, Paola Corti & Magdalena Pereira (2019): "El rito bautismal y las imágenes pintadas en la iglesia de Curahuara de Carangas". *Colonial Latin American Review*, 28:1, 81-105, DOI: 10.1080/10609164.2019.1585084.

Guzmán, Fernando, Paola Corti, Magdalena Pereira y Agustina Rodríguez Romero (2021): "Sustituciones en el sistema de imágenes de la Iglesia de Curahuara de Carangas." *VII Coloquio Internacional Imagen y Culturas*, 23-25 de junio de 2021. Ponencia.

Guzmán, Fernando, Paola Corti, Marta Maier, Eugenia Tomasini, Magdalena Pereira y Gabriela Siracusano (2021): "La agencia de las comunidades indígenas en la configuración de la pintura mural en las iglesias de la Ruta de la Plata, segunda mitad del siglo XVIII". *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, 17, 6-16.

Hampe Martinez, Teodoro (1987): "La difusión de libros e ideas en el Perú colonial. Análisis de bibliotecas particulares (siglo XVI)". *Bulletin Hispanique*, 89, n°1-4, 55-84.

Harris, Olivia (1997): "Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos". En: Thérèse Bouysse-Cassagne (Ed.), *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Paris, Éditions de l'IHEAL, Lima, IFEA.

---------- (2000): *To make the Earth Bear Fruit: Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies, University of London.

---------- (2005): "The Sources and Meanings of Money: Beyond the Marjet Paradigm in an Ayllu of Northern Potosí". In: Larson, Brooke, Olivia Harris and Enrique Tandeter, *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. Duke University Press, 296-328.

Harrison, Regina (2014): *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560–1650.* Austin, University of Texas Press.

Hidalgo Lehuedé, Jorge (1983): "Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica". *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 10, 117-137.

---------- (1987): "Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750 - 1790." En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (Eds.), *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos Estrategias y Reproducción Social Siglos XVI-XX*, La Paz, Ceres, 193-231.

---------- (1996): “Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781”. En: Charles Walker (comp.), *Entre la retorica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolome de Las Casas", 173-204.

---------- (2004): “Dominación y resistencia en el cacicazgo de Pica”. En: Jorge Hidalgo, *Historia andina en Chile*, Vol.1. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 381-400.

---------- (2011): “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 42, 113 – 152.

Hidalgo, Jorge y Nelson Castro Flores (1999): “Rebelión y carnaval Ingaguasi (San Pedro de Atacama) 1775-17771”. *Estudios Atacameños*, 17, 61-90.

---------- (2014): “Devoción indígena y religiosidad local en Atacama (Arzobispado de Charcas, Segunda mitad del siglo XVIII)”. En: Patricia A. Fogelman y María Florencia Contardo (Eds.). *Actas electrónicas del Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, Ediciones del GERE.

Hidalgo, Jorge, y Alan Durston (2004 [1998]): “Reconstitución étnica colonial en la Sierra de Arica: el Cacicazgo de Codpa, 1650-1780”. En Jorge Hidalgo, *Historia andina en Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 507-531.

Hidalgo, Jorge, Ana María Farías, Luis Guzmán y Patricia Arévalo (1988): “La mita de Azapa, 1680-1752. Un nuevo caso de mita local”. *Diálogo Andino*, 7/8, 59-79.

Hidalgo, Jorge y Camila Mardones (2022): “Conflicto, negociación y religiosidad: relaciones entre curas y autoridades étnicas en la parroquia de Codpa, 1748”. Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historis, vol. VI, N° 2, 631-681.

Huanca Solíz, Marcela, Edwin Arciénaga Toro, Ana María Lema Garrett, Paola Revilla Orías (2011): *Tras la huella de los artesanos de La Plata a fines del siglo XVIII*. Sucre, Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca.

Hünefeldt, Christine (1983): “Comunidad, Curas y Comuneros hacia Fines del Periodo Colonial: Ovejas y Pastores indomados en el Perú”. Revista Latinoamericana de Historia Económica Social, 2, 2, 3-31.

Hyland, Sabine (2021): “Festival Threads: Khipu Calendars and Mercedarian Missions in Rapaz, Peru (c. 1565–1825)”. *The Catholic Historical Review*, The Catholic University of America Press, Vol. 107/ 1, 119-147.

Inostroza Ponce, Xochitl (2011): “Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: los ‘principales’ de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica.” *Diálogo Andino*, 38, 35-43.

---------- (2013): “Dimensiones del liderazgo étnico en el pueblo de Belén: Francisco Ocharan, secretario del cabildo indígena. Altos de Arica (1750-1813*).” Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 46, 109-126.

---------- (2016): “Familias y ayllus: alianzas, riqueza y prestigio. Belén 1787 (Altos de Arica).” *Surandino Monográfico*, 5, 5-22.

---------- (2019): *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*. Santiago de Chile, Biblioteca Nacional de Chile. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Inostroza, Xochitl y Jorge Hidalgo (2021): “Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813)”. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 53:1, 81-101.

Kern, Margit (2019a): “Introduction: Transcultural Imaginations of the Sacred. Changing Perceptions of Alterity in Processes of Transcultural Negotiation”. En: Margit Kern and Klaus Krüger (Ed.), *Transcultural Imaginations of the Sacred*, Wilhelm Fink Verlag.

---------- (2019b): „Die Darstellung musizierender Gruppen und die Übertragung akustischer Sinnerfahrung ins Bildmedium“. In: Bernhard Jahn (Hg.), *Die Musik in der Kultur des Barock*. Laaber-Verlag, 223-239.

---------- (2020): “Local chiefs, Spanish »encomenderos« and the Passion of Christ. Translation processes in religious art of the early modern period in New Spain (modern day Mexico)”. In: Uwe Fleckner und Elena Tolstichin (Hg.), *Das verirrte Kunstwerk Bedeutung, Funktion und Manipulation von "Bilderfahrzeugen" in der Diaspora*. Gruyter, 200-214.

Kagan, Richard (2016): “Visiones urbanas”. En: Joanne Pillsbury (Ed.), *Fuentes documentales para los estudios andinos. 1530–1900*, Vol. 1, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica.

Kopytoff, Igor (1986): “The cultural biography of things: commoditization as process”. In: Arjun Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press.

Lanza, M. Alejandra y Mariel A. López (2019): “La cruz en el paisaje de Uquía, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina”. *Naturaleza y paisaje. IX Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Fundación Visión Cultural, 207-214.

Larson, Brooke, Olivia Harris and Enrique Tandeter. 2005. *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroados of History and Anthropology*. Duke University Press.

Lavrin, Asunción (1998): “Cofradías novohispanas: economía material y espiritual”. En: Martínez López-Cano, Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías*. México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 49-64.

Leal Landeros, Joselin (2019): *Curas, indios y caciques. Las disputas sobre los bienes comunales de los pueblos de indios al sur del virreinato peruano durante el siglo XVIII*. Tesis de Maestría en Historia. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Mérida, México.

Le Goff, Jacques (1991): *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona.

Levi, Giovanni (1991): “On Microhistory”. In: Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge, Polity Press, 93–113.

Lidov, Alexei (2014): “Creating the Sacred Space. Hierotopy as a new field of cultural history”. In Carnevale, Laura and Chiara Cremonesi (Eds.), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*. Padova, Libreria Universitaria, 63-92.

Lima, Pilar y Bosco González (2014): “Estudios binacionales entre Chile y Bolivia: investigaciones sobre el pasado precolombino y apuntes de la realidad actual de los carangas”, *Estudios sociales del NOA*, 14, 109-127.

López Beltrán, Clara (2015): *La Ruta de la Plata: de Potosí al Pacífico. Caminos, comercio y caravanas en los siglos XVI y XIX*. La Paz, Plural Editores.

MacCormack, Sabine (1985): “‘The Heart Has Its Reasons’: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru”. *Hispanic American Historical Review*, 65(3), 443-466.

Málaga Medina, Alejandro (1993): “Las reducciones toledanas en el Perú”. En: Ramón Gutiérrez (Ed.), *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Quito, Abya-yala, 263–316.

Mardones Bravo, Camila (2014): *Gloria eterna y fertilidad para las chacras. Las pinturas murales del Santuario de Copacabana de Andamarca. Bolivia, siglo XVIII*. Tesis de Magíster en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile.

---------- (2016): “Ornamento y significación en la pintura mural colonial: la representación vegetal en iglesias rurales de Oruro.” *Iberoamericana*, 61, Instituto Ibero-Americano, GIGA Institute of Latin American Studies and Iberoamericana/Vervuert, 51-70.

---------- (2019a): “*Jerusalén celestial* en los Andes: apropiación iconográfica y autorrepresentación en la pintura mural tardo-colonial”. *Colonial Latin American Review* 28(1), 106-127.

---------- (2019b): “Altiplano alegórico. Clima y paisaje en los murales de Santiago de Curahuara de Carangas, Audiencia de Charcas.” En: Mata Induráin, C., A. Sánches Jiménez and M. Vinatea (Eds.), *La escritura del territorio americano*. New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), Colección Batihoja 58, Serie Proyecto de Estudios Indianos, 157-173.

---------- (2020): “Escenografía sagrada: los murales arbóreos del Santuario de Copacabana de Andamarca, Virreinato del Perú (c. 1790-1805).” En: Almansa, J. M., M. Moraes Mello and R. Molina (Eds.), *La pintura ilusionista entre Europa y América*. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 259-281.

---------- (2021): "'Especial defensora de raios y zentellas'. La Virgen Soterraña de la Nieva en la pintura mural de Santiago de Curahuara de Carangas". *Mitos e imaginería. X Encuentro Internacional sobre el Barroco*. La Paz, Fundación Visión Cultural, Universidad Adolfo Ibáñez, la Universidad Los Andes y el Centro de Extensión DUO, 13-20.

Mardones Bravo, C., Rúa Landa, C. y Windus, A. (2021): "Pintura mural, poder y materialidad en los baptisterios de Carabuco y Curahuara de Carangas, finales del s. XVIII." *Bibliographica Americana. Revista Interdiscplinaria de Estudios Coloniales*, 17, 24-44.

Marsilli, M. (2004): "Missing idolatry: Mid-colonial interactions between parish priests and Indians in the diocese of Arequipa". *Colonial Latin American Historical Review*, 13(4), 399-421.

Marsilli, M. (2014): *Hábitos Perniciosos: Religión Andina Colonial en la Diócesis de Arequipa (Siglos XVI AL XVIII)*, Santiago, Dibam.

Marsilli, María y Priscilla Cisternas (2010): "Los senderos de la idolatría: el viaje de Vázquez de Espinosa por los Altos de Arica, 1618". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42(2), 465-476.

Martin, Meredith y Daniela Bleichmar (2015): "Introduction: Objects in Motion in the Early Modern World". *Art History. Journal of the Association of Art Historians*, 38:4, 604-619.

Martínez, Gabriel (1976): *El sistema de los uywiris en Isluga*. Universidad del Norte, Iquique, Centro Isluga de Investigaciones Andinas.

Martínez C., José Luis (2009): "Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial". Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 14:1, 9-35.

Martínez C., José Luis y Astrid Windus (2019): "Epistemologías transculturales: prácticas y producción de conocimientos en zonas de contacto colonial en los Andes y Paraguay". *Colonial Latin American Review*, 28:1, 1-9.

Martínez de Sánchez (2002): "Hermandades y Cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana". En: F. Barrios Pintado (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas. Actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Vol. 2, 1035-1064.

---------- (2003): "Función social y religiosa del espacio y el tiempo devocional". Hispania Sacra, 55, 255-283.

---------- (2006): *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Córdoba, Editorial de la Universidad Católica, Argentina.

Martínez López-Cano, Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Muñoz Correa (coords.) (1998): *Cofradías, capellanías y obras pías*. México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

Marzal, Manuel (1983): *La transformación religiosa peruana*. Lima, Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Marzal, Manuel (1996): "Un siglo de investigación de la religión en el Perú". *Anthropologica*, Vol. 14, 14, 7-28.

Mebold, Luis (1983): "La pintura religioso popular en el altiplano chileno", *Revista Aisthesis*, 15, Pontificia Universidad Católica de Chile, 62-79.

Medinacelli, Ximena (2009): "Los Carangas y la organización territorial en Markas", Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos, N° 15, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, pp. 339-369.

---------- (2010): *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial.* Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

---------- (2012): *Turco Marka : hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño: historia - arqueología – arquitectura*. La Paz, Instituto Estudios Bolivianos, Fundación Cultural, Banco Central de Bolivia.

---------- (2013): "Negociando dualidades. Pintura mural y santos patronos en las capillas de Oruro". En: Ximena Medinacelli y Cleverth Cárdenas (Eds.), *Iglesias y fiestas en el altiplano de la Paz y Oruro : aproximaciones multidisciplinarias*. La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF).

Mesa, José de y Teresa Gisbert (1966): *Contribuciones al estudio de la arquitectura andina*. La Paz, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

---------- (1997): *Arquitectura andina: 1530-1830*. La Paz, Embajada de España en Bolivia

---------- (2002): *Monumentos de Bolivia*. La Paz, Artes Gráficas Sagitario.

Michel, Marcos (2000): *El señorío prehispánico de los Caranga*. Tesis inédita de Diplomado Superior en Derecho de los Pueblos Indígenas. La Paz, Universidad de la Cordillera.

Mills, Kenneth (1994): "The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru." *Past & Present*, 145, 84-121.

---------- (1997): *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton University Press.

---------- (2007): "The Naturalization of Andean Christianities." *The Cambridge History of Christianity. Volume 6: Reform and Expansion, 1500-1660*. Ed. R. Po-chia Hsia, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 508-539.

Molina, Ramiro (2008): "La marca Curahuara de Carangas en el siglo XXI". En: Teresa Gisbert (coord.), *La iglesia de Curahuara de Carangas: la capilla sixtina del altiplano*. La Paz, Universidad Católica Boliviana "San Pablo".

Monast, Jacques (1972): *Los indios aimaraes. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires, Ediciones C. Lohlé.

Money de Alvarez, Mary (1983): *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, Facultad de Humanidades, UMSA.

Moreno de la Quintana, Gabriel, R. Jorge Llanque Ferrufino y Omar Huanca Hermoso (2014): *Carlos Mamani Chiliguanca: vida y obra del Comandante General del Partido de Carangas y caudillo mayor de la patria (1804-1816)*. Bolivia, Ministerio de Culturas y Turismo

Morera, Jaime (2000): "La Eucaristía. Símbolo y síntesis del dogma católico". En: Elisa Vargas Lugo de Bosch (Ed.). *Parábola novohispana: Cristo en el arte virreinal*. México, Fomento Cultural Banamex.

Morong Reyes, Germán, y Víctor Brangier Peñailillo (2019): "Los Incas como ejemplo de sujeción. El gobierno del Perú y la escritura etnográfica del oidor de Charcas, Juan de Matienzo (1567)". *Estudios atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 61, 5–26.

Morrone, Ariel (2010): "Clero rural y liderazgo étnico en el Corregimiento de Pacajes: la antigua iglesia de Jesús de Machaca (Siglo XVII)". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 16, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, 445-475.

---------- (2015a): "Memoria en la sangre y en la tierra. Liderazgo, sucesión y territorialidad en el sur andino (corregimiento de Pacajes, 1570-1650)". *Indiana*, 32, 205-223.

---------- (2015b): "Tras los pasos del mitayo: la sacralización del espacio en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (1570-1650)". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 44(1), 91-116.

---------- (2017): "El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del Lago Titicaca (1570-1650)". *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 55, 183-202.

Mueses, Carlos Ariel (2016): *Indios en leyes: la configuración de un legado colonial (siglos XVI y XVII)*. Tesis de Magíster en Ciencia Política, Universidad Nacional de San Martín.

Mujica Pinilla, Ramón (2004): *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Institut français d'études andines, Fondo de Cultura económica.

---------- (2005): "El "Niño Jesús inca" y los jesuitas en el Cusco virreinal". En: *Perú: indígena y virreinal*. Museu Nacional d'Art de Catalunya, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional.

Mumford, Jeremy (2012): *Vertical Empire. The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Duke University Press.

Mundy, Barbara E., and Dana Leibsohn (2012): "History from Things: Indigenous Objects and Colonial Latin America." *World History Connected* 9, 2: 17. https://worldhistoryconnected.press.uillinois.edu/9.2/forum_mundy.html

Murra, John (1975[1972]): “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

---------- (2005): “Did Tributes and Markets prevail in the Andes before the European Invasion?”. In: Larson, Brooke, Olivia Harris and Enrique Tandeter (Eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. Duke University Press.

Negro, Sandra (2019): “Sincretismo, transculturación y paisaje en los atrios, capillas posas y de la misericordia en el Perú del último tercio del siglo XVI al presente”. *Naturaleza y paisaje. IX Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Fundación Visión Cultural, 97-104.

Nicolas, Vincent (2015): *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces.* La Paz, Plural Eds.

Nicklisch, Andrea (2013): *Kulturkontakt am Altar. Silberarbeiten als Medien des Bedeutungstransfers im bolivianischen Altiplano des 17. und 18. Jahrhunderts*. Tesis Doctoral, Universität Hamburg.

Nielsen, Axel E. (2022): “Chullpas equivocadas. Una arqueología de las diferencias ontológicas”. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 52, 43-80.

Okada, Hiroshige (2014): "Mural painting in the Viceroyalty of Peru. In: Alcalá, L. E.; J. Brown; J. Cuadriello (Eds.). *Painting in Latin America, 1550-1820*. Yale University Press, 403–435.

O'Phelan, Scarlett (1993): “Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos”. Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia, 4, 3-20.

---------- (1996): “Algunas reflexiones sobre las Reformas Borbónicas y las rebeliones del siglo XVIII”. En: Charles Walker (comp.), *Entre la retorica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolome de Las Casas", 309-317.

---------- (1997): *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

---------- (2012[1988]): *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Paredes, Rigoberto (1968): *Los Siñani. Tradiciones y crónicas del pueblo de Carabuco*. La Paz, Ediciones Isla.

Penry, S. Elizabeth (2006): “El discurso político indígena en Charcas colonial”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 12, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 455-501.

---------- (2019): The people are king: the making of an indigenous Andean politics. New York: Oxford University Press.

Pereira Campos, Magdalena (2013): “Arte y devoción indígena en la Ruta de la Plata Iglesias andinas de los siglos XVII-XVIII”. *Allpanchis*, 81-82, 73-117.

---------- (2018): *Arte y devoción en la ruta de la plata de Potosí. Iglesias andinas (s. XVII-XIX)*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

---------- (2020): “El chuse, un manto de divino”. Taller virtual, 10 de julio.

---------- (2021): “Zarcillos y flores para la Virgen y las alpacas: rituales para la fertilidad de las semillas y el ganado”. Conversatorio “Mujer y colonialismo”, La Paz, Museo de Etnología y Folklore (MUSEF), 12 de octubre.

Pereira, Magdalena, Fernando Guzmán y Paola Corti (2018): “The Tree of Life in the Ruta de la Plata Potosi”. *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences*, 3:3, 509-514.

Phipps, Elena (2004): “Garments and identity in the colonial andes”. In: Phipps, Elena, Johanna Hecht and Cristina Esteras Marín (Eds.), *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork, 1530-1830*. The Metropolitan Museum of Art, New York, Yale University Press, New Haven and London, 17-39.

---------- (2013). “The Iberian Globe. Textile Traditions and Trade in Latin America”. In: Peck, Amelia (Eds.). *Interwoven globe: the worldwide textile trade, 1500-1800*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 28-45.

Platt, Tristan (1982): *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

---------- (1996): *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz, ASUR y Plural Editores.

---------- (2005): "Ethnic Calendars and Market Interventions among the Ayllus of Lipes during the Nineteenth Century". In: Larson, B., O. Harris and E. Tandeter, *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*. Duke University Press, 259-296.

Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York, Routledge.

Querejazu Escobari, Lucía (2012): "¿Híbrido o mestizo?: El problema semántico en la historiografía del arte andino". Estudios Bolivianos N° 17, Instituto de Estudios Bolivianos, la Paz.

---------- (2021): *El programa iconográfico de Caquiaviri como herramienta contra las idolatrías 1650-1750*. Tesis de Doctorado en Historia y Teoría del Arte, Universidad de Buenos Aires.

Quisbert, Pablo. 2012. "Comentarios en torno a las advocaciones de las capillas de la marka de Turco". En: *Turco Marka : hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño: historia - arqueología – arquitectura*. La Paz: Instituto Estudios Bolivianos, Fundación Cultural, Banco Central de Bolivia.

Quispe, Jorge (2010): "Parkomarka, el templo que vence al olvido". *Escape. La revista del domingo*, 455, 31 de enero de 2010, 18-21.

Quispe Escobar, A. (2017): *La Mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Ramos, Gabriela (2010): *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima, IEP-IFEA.

---------- (2015): "Sacred boundaries: parishes and the making of space in the colonial Andes". En: Maja Kominko (Ed.), *From dust to digital: ten years of the Endangered Archives Programme*. Cambridge, Open Book Publishers, 225-258.

---------- (2016): "Pastoral Visitations: Spaces of Negotiation in Andean Indigenous Parishes", The Americas, 73:1, 39–57.

Reau, Louis (2001a): *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Antiguo testamento*. Tomo I, vol. 1. Barcelona, Ediciones del Serbal.

---------- (2001b): *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo testamento*. Tomo I, vol. 2. Barcelona, Ediciones del Serbal.

Rey Márquez, Juan Ricardo (2021): Introducción Dossier: "La plástica del espacio religioso. El uso de pintura mural como articulador del aparato ornamental de los templos americanos, siglos XVI-XVIII". *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, 17, 3-5.

Rey Márquez, Juan Ricardo y Agustina Rodríguez Romero (2021): "Modelos para el dispositivo ornamental de los templos surandinos. Una hipótesis de trabajo sobre la pintura mural". *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, 17, 79-92.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015): "Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado (1841-1869)". En: Rossana Barragán (Ed.), *El siglo XIX: Bolivia y América latina*. Lima, Institut français d'études andines.

---------- (2015): *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivière, Gilles (1982): *Sabaya: structures socio-economiques et representations symboliques dans le Carangas Bolivie*." Tesis Doctoral. París, École des Hautes Études e Sciences Sociales.

Robins, N. A. (2009): *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*, Trad. Isabel Scarborough, La Paz, Plural Editores.

Rodas Arano, Carla Virginia (2014): "El cercado de la llama libre: transformaciones en el territorio comunitario de Curahuara de Carangas (prov. Sajama, dpto. Oruro, Bolivia 2007-2013)". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 43 (2), 355-367.

Romero Sánchez, Guadalupe (2010): *Los pueblos de indios en Nueva Granada*. Granada, Editorial Atrio.

Rúa Landa, Carlos (2013): "Experiencias, problemas y desafíos en la conservación del patrimonio cultural de Bolivia. Caso Copacabana de Andamarca". Conferencia en el *VII Encuentro Internacional sobre Barroco*, Arica.

Rúa, Carlos et al. (2017): "Raman Identification of Pigments in Wall Paintings of the Colonial Period from Bolivian Churches, Ruta de la Plata". *Conservation Science in Cultural Heritage*, 17(1), 117-137.

Rubial García, Antonio (1998): "Civitas Dei et novus orbis. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 72, 5-37.

Saignes, Thierry (1999): "The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570–1780)". In: Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge University Press, 59-137.

---------- (2015[1986]): "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)". En: *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas* (Ed. Thérèse Bouysse-Cassagne). La Paz, Plural, IFEA, 45-86.

---------- (2015[1989]): "Borracheras andinas: ¿¨Por qué los indios ebrios hablan español?". En: Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas. La Paz, IFEA/ Plural Editores.

---------- (2015[1991]): "Lobos y Ovejas. Formaciones y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX)". En: *Desde el corazón de los Andes. Indagaciones históricas* (Ed. Thérèse Bouysse-Cassagne). La Paz, Plural, IFEA, 87-120.

Saintenoy, Thiebault, A. González-García y Marta Crespo Fernández (2019): "The making of an imperial agricultural landscape in the Valley of Belén". *Antiquity*, Cambridge University Press 93(372), 1607-1624.

Saintenoy, Thibault, Mauricio Uribe Rodríguez y Federico González (2019): "Desde la perspectiva de la isla: el ordenamiento territorial incaico en la transecta andina Arica-Carangas (18°S)". *Latin American Antiquity*, 30(2), 393-414.

Saito, Akira, Claudia Rosas Lauro, Jeremy Ravi Mumford, Steven A. Wernke, Marina Zuloaga, y Karen Spalding (2014): "Nuevos avances en el estudio de las reducciones toledanas". *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 39(1), 123-167.

Saito, Akira, y Rosas Lauro, Claudia (Eds.) (2017): *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Osaka, Japón, National Museum of Ethnology.

Salomon, Frank (2018): *At the Mountains' Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*, London, Routledge.

Sanfuentes, Olaya y Bárbara Ossa (2013): "Puesta en valor y contextualización de un inventario de la Doctrina de Belén". *Allpanchis*, 81-82, 279-320.

Sanfuentes, Olaya (2019): "Un tablado en Belén y una escena de toros en Pachama. Formación de buenos cristianos y apropiación indígena de la evangelización en la pintura mural andina." *Diálogo Andino*, 58, 43-58.

Sanhueza Tohá, Cecilia (2008): "Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 13(2), 57-75.

Schauer, Philip y Teresa Gisbert (2013): *Guía turística de iglesias rurales, La Paz y Oruro*. La Paz, Editorial Gisbert, 2da edición.

Schenone, Héctor (2008): *Santa María: iconografía del arte colonial.* Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.

Sebastián, Santiago (1988): *El barroco iberoamericano. Mensaje iconográfico*. Madrid, Ediciones Encuentro.

Sendón, Pablo Federico (2004): "El *wasichakuy* de Marcapata. Ensayo de interpretación de una "costumbre" andina". Revista Andina, (39), 51-73.

Serulnikov, Sergio (2005): “Repensando "lo andino" en el siglo XVIII”. En: Xavier Ricard Lanata (Ed.), *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI: una mirada desde el Perú y Bolivia*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

Siracusano, Gabriela (2008): *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

---------- (2010): *La paleta del espanto: color y cultura en los cielos e infiernos de la pintura colonial andina*. Buenos Aires, UNSAM, San Martín.

Soux, María Luisa (2008): “Tributo, constitución y renegociación del pacto colonial. El caso altoperuano durante el proceso de independencia (1808-1826).” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 29, 19-48.

Solórzano Pereira, Juan de (1648): *Política indiana sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i govierno municipal de las Indias Occidentales*. Madrid, Por Diego Díaz de la Carrera.

Spalding, Karen (1974): *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

---------- (2002): “La otra cara de la reciprocidad”. En: Decoster, Jean-Jacques (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima, Institut français d’études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 42-54.

Stanfield-Mazzi, Maya (2015): “Weaving and Tailoring the Andean Church.” *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History*, 72, 77-102.

Tandeter, Enrique (1992): *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

---------- (2001): “Población y economía en una perspectiva histórica”. *Cuadernos de Historia*, 4, 231-237.

Tapia Riquelme, Constanza y Magdalena Pereira Campos (2019): “Archivos eclesiales en la Ruta de la Plata. ¿Cómo se organizaban los templos andinos en el pasado?”. En: *Las culturas andinas en los archivos documentales. Siglos XVII-XIX*. Fondart, Fundación Altiplano, 36-54.

Taylor, William B. (1999): *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico.* Stanford, CA, Stanford University Press.

Thomson, S. (2002): *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, Madison, University of Wisconsin Press.

Tomasini et al. (2016): “A multi-analytical investigation of the materials and painting technique of a wall painting from the church of Copacabana de Andamarca (Bolivia)”. *Microchemical Journal*, 128, 172–180.

Uchanier, Lourdes (2012): “San Pedro y San Pablo. El mito de la fundación de Turco”. En Ximena Medinacelli (Ed.), *Turco Marka: hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño: historia - arqueología – arquitectura*. La Paz, Instituto Estudios Bolivianos, Fundación Cultural, Banco Central de Bolivia, 191-214.

Van den Berg, Hans (1989): *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam, CEDLA.

---------- (2005): “Las actividades agrícolas y sus posibilidades”. *Revista Ciencia y Cultura*, n° 15-16, 21-37.

Vargas Ugarte S. J., Rubén (1947): *Historia del culto de María en Iberoamérica: y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Buenos Aires, Editorial Huarpes

---------- (1959): *Historia de la Iglesia en el Perú. Tomo II (1570-1640)*. Lima, Imprenta Santa María.

Vial, José S.J. (1984): “Algunas referencias cronológicas sobre la historia de la iglesia en Arica, antes de la guerra de 1879”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 13, 29-34.

Villagrán, Carolina, Marcela Romo y Victoria Castro (2003): “Etnobotánica del sur de los Andes de la primera región de Chile: un enlace entre las culturas altiplánicas y las quebradas altas del Loa Superior”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35(1), 73-124.

Villanueva Criales, Juan (2015): *El ceremonial chullpario y la construccion de comunidades humanas en el Altiplano de Carangas, Bolivia, durante el período intermedio tardío (AP. 1100-1450 D.C.)*. Tesis Doctoral. Arica, Universidad de Tarapacá, Universidad Católica del Norte.

Wachtel, Nathan (1976): *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530—70)*. Madrid, Alianza Universidad.

---------- (2001): *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI : ensayo de historia regresiva*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

Wernke, Steven A. (2007): "Negotiating community and landscape in the Peruvian Andes : a transconquest view". *American anthropologist* 109 (1), 130–52.

Windus, Astrid (2013): "Putting Things in Order: Material Culture and Religious Communication in the Bolivian Altiplano (Seventeenth Century)." En: Astrid Windus and Eberhard Crailsheim (Eds.), *Image - Object - Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines*. Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship, Band 5. Münster, Waxmann Verlag, 241-261.

---------- (2016): "Arquitectura eclesiástica, topografía y comunicación religiosa en el altiplano boliviano colonial". Iberoamericana, XVI, 61, 17-35.

---------- (2018): "'Y yo, con buen celo y ánimo, tomé los pinceles del oleo … ': dynamics of cultural entanglement and transculturation in Diego de Ocaña's Virgin of Guadalupe (Bolivia, 17th–18th centuries)". *Colonial Latin American Review*, 27:4, 431-451.

---------- (2019): "Espacios locales y espacios trascendentales de la conversión: las Postrimerías de Carabuco y la producción performativa de epistemologías transculturales". *Colonial Latin American Review*, 28:1, 59-80.

---------- (2022): *Mythen, Bilder, Objekte. Zur Kommunikation religiösen Wissens ineiner andinen Kontaktzone. Carabuco, 17.-18. Jahrhundert*. Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship, Band 12. Münster, Waxmann Verlag.

Zagalsky, Paula (2014): "La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII). Charcas, Virreinato del Perú". *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 46:3, 375-395.

Sitios de internet

Archivo Digital Noack/Gretenkord, de la Freie Universität Berlin. https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/bildarchiv_noack/index.html

Brachetti-Tschohl, Angela (2014): *Yawar fiesta*, conferencia en el Museo de América, Madrid: https://www.youtube.com/watch?v=5eevGvea6xw&ab_channel=MuseodeAm%C3%A9rica

Culturas Bolivia: "Comunidad San Miguel de Marka – Oruro", video subido el 13 de julio de 2017: https://www.youtube.com/watch?v=owWvolNjzRI

"Curahuareños de Corazón", Facebook, https://www.facebook.com/share/16MqVWC34S/. Consultada en noviembre de 2021.

Gobierno Autónomo Municipal de Sabaya: http://sabayabolivia.com/index.php/atractivo/leyenda-del-tatasabaya

Larry Memmott´s Blog: http://memmott.us/blog/2013/10/27/the-churches-of-curahuara-de-carangas-and-sajama-an-exploration/

Proyecto arqueológico Altos de Arica: https://altosarica.hypotheses.org/

"Pueblo Histórico de Paria", Facebook, https://www.facebook.com/share/1CjD3MLwdY/.Consultada en noviembre de 2021.

RAE/ Real Academia de la Lengua Española: www.rae.es

The John Carter Brown Library, John Carter Brown Collections: https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet

ANEXOS

Kurzfassung der Ergebnisse

Diese Studie untersucht die materiellen und performativen Ausdrucksformen des andinen Katholizismus im letzten Jahrhundert der Kolonialzeit. Ausgehend von einer mikrohistorischen Analyse von sechs indigenen Pfarreien in den Altos de Arica (Chile) und Carangas (Bolivien) – Belén, Codpa, Corquemarca, Andamarca, Huachacalla und Curahuara de Carangas – werden Kirchen analysiert, die in sakralen Landschaften errichtet und in einen kirchenrechtlichen Rahmen eingebettet wurden. Betrachtet werden zudem liturgische Objekte, Mobiliar und Bildwerke sowie die Ämter, Dienste und Feste, die sich um diese Tempel gruppieren.

Die Pfarreien, verstanden als „soziopolitische Einheiten“ (Ramos 2016), ermöglichen eine Untersuchung des komplexen Geflechts von Machtverhältnissen, Identitätskonstruktionen sowie Spannungen und Formen wechselseitiger Anerkennung zwischen den historischen Akteuren, die diese Räume bewohnten. Die Vielzahl von im 18. Jahrhundert errichteten Kirchen und Kapellen sowie die mit ihrer Ausstattung verbundene künstlerische Investition werfen zentrale Fragen zur lokalen Religiosität in den Anden und zum Verhältnis zwischen indigenen Gläubigen und der kirchlichen Institution auf.

Die Untersuchung umfasst einen weiten Zeitraum vom späten 17. bis zum späten 19. Jahrhundert, mit einem Schwerpunkt auf den Jahren 1720 bis 1820 – einer Phase tiefgreifender Umbrüche im Vizekönigreich Peru: demografisches Wachstum, bourbonische Reformen, episkopaler Reformismus und wachsender sozialer Unmut, der in die indigenen Aufstände der 1770er- und 1780er-Jahre sowie in die Unabhängigkeitskriege mündete. Die methodische Herangehensweise kombiniert eine mikrohistorische Perspektive mit vergleichenden Fallstudien und verknüpft schriftliche, visuelle und materielle Quellen.

Die Analyse macht die enge Verflechtung religiöser und ökonomischer Praktiken in der hispanoamerikanischen Welt sichtbar – ein Zusammenhang, der bislang in der andinen Historiografie wenig Beachtung gefunden hat. Um diese Forschungslücke zu schließen, wird der lokale Katholizismus als kreativer und transkultureller Prozess verstanden, dessen religiöse Mechanismen neue kollektive Identitäten stärkten und die indigenen Gemeinschaften tiefer in die kolonialen Dynamiken integrierten. Dieser Prozess war geprägt von Spannungen, Aushandlungen und gegenseitigen Einflüssen zwischen Priestern, *indios principales* (Mitglieder der indigenen Führungselite) und der breiten Gläubigenschaft. Zwei übergreifende Ergebnisse treten hervor und fungieren als interpretative Schlüssel dieses Forschungsansatzes: zum einen das dialogische Verhältnis zwischen dem Lokalen und dem Fremden, zum anderen die wechselseitige Verflechtung religiöser Praktiken mit lokalen Ökonomien.

Das Wechselspiel zwischen dem Vertrauten und dem Fremden prägte den ersten Kontakt der einheimischen Bevölkerung mit dem Christentum und bildete für den untersuchten Zeitraum einen integralen Bestandteil der Alltagsreligion. In den untersuchten Provinzen wurde diese Beziehung durch die geografischen Gegebenheiten der ländlichen Marginalität der Anden (Höhenlage, Entfernung von Bischofssitzen und Städten) und ihrer gleichzeitigen Konnektivität (saisonale Mobilität, Märkte, Bevölkerungsbewegungen aufgrund der *Mita*-Routen) begünstigt. Nach zwei Jahrhunderten der Evangelisierung waren die ländlichen Gemeindemitglieder jedoch mit den Räumen, heiligen Gegenständen und rituellen Praktiken des Katholizismus vertraut.

Im interkulturellen Dialog galt diese Vertrautheit auch für die Pfarrer, die zumeist Kreolen aus der Gegend waren, die einheimischen Sprachen sprachen und die örtliche Geografie und die Bräuche kannten. Sie handelten mit den Gemeindemitgliedern Modalitäten für den Besuch der Gottesdienste aus und ignorierten bzw. duldeten heterodoxe Praktiken. Dies trug allerdings dazu bei, dass indigene Objekte und Rituale im Alltag „unsichtbar“ wurden. Andererseits spielte der ästhetische und damit auch der materielle Wert von liturgischen Gegenständen und Gewändern in der katholischen Praxis

eine wichtige Rolle. Gemeindemitglieder und Pfarrer folgten dieser Logik, indem sie durch ihre Spenden und größere Investitionen ihre Spuren in den Kirchen hinterließen – wobei ihre Beweggründe dabei sehr unterschiedlich sein konnten. Die materielle Ausstattung der Andenkirchen war also nicht das Ergebnis eines Programms seitens der Amtskirche, sondern der Aneinanderreihung von Bauphasen und des Erwerbs liturgischer Objekte durch unterschiedliche Akteure.

Die zweite Schlussfolgerung zeigt die Verflechtung zwischen religiösen Praktiken und der lokalen Wirtschaft. Der Vergleich zwischen den beiden untersuchten benachbarten Gebieten ist dafür ein wichtiges Analyseinstrument. Trotz des fließenden Kontakts zwischen ihnen führten ihre demografischen und wirtschaftlichen Unterschiede zu unterschiedlichen Formen der katholischen Praxis. Ein anschauliches Beispiel dafür ist die Art und Weise, in der sich das System der Pfarrämter entwickelt hat, mit einer umgekehrten sozialen Hierarchie zwischen *Mayordomos* und *Alféreces* in beiden Untersuchungsgebieten. Ich vermute, dass dies auf wirtschaftliche Unterschiede zurückzuführen ist: Eine landwirtschaftlich geprägte Subsistenzwirtschaft in den Altos de Arica begünstigte die soziale Stellung der *Mayordomos* in längeren Amtszyklen, in denen sie sich um die *Chacras* (kleine Landgüter) der Kirche oder der Bruderschaften kümmern konnten; während eine stärkere Monetarisierung den *Alféreces*, die die *Fiestas* finanzierten, größere Privilegien einräumte.

Diese Reproduktion lokaler sozialer Strukturen innerhalb des Gemeinwesens trug zur Entwicklung einer „Prestigeökonomie“ bei, in der höhere Ausgaben für die Gemeinschaft ein höheres soziales Prestige bedeuteten. Dies ist für die untersuchte Periode wachsender sozialer Konflikte besonders relevant. Diese Aspekte finden sich auch in den lokalen „ethnischen Kalendern“ wieder, die auf den Besonderheiten der einzelnen Gemeinschaften und ihren Aushandlungsprozessen mit der kolonialen und kirchlichen Verwaltung beruhten. Die Verflechtung der landwirtschaftlichen Zyklen mit dem religiösen Kalender und den Steuerverpflichtungen zeigt verschiedene Anlässe für Vereinbarungen und Konflikte innerhalb des Jahreszyklus.

Neben den beiden oben beschriebenen Prozessen wirft die Einzigartigkeit jeder Fallstudie die Frage auf, ob es besondere „andine“ Elemente der katholischen Tempel und Objekte in der Region gibt. Die Einbettung der kirchlichen Architektur in die Landschaft, die Nutzung ihrer Ressourcen, die Verflechtung der Feste mit den natürlichen Zyklen sowie die Reproduktion indigener Techniken, sozialer Strukturen und ontologischer Prinzipien wie Komplementarität und Reziprozität verleihen diesen Kirchen ihren „andinen“ Charakter. Die Pfarrei als ein System, das die sozio-politische, die ökonomische und die religiöse Sphäre verband, fungierte als eine Form der territorialen Gerichtsbarkeit, welche die indigene Bevölkerung auf bequeme Weise in die vizekönigliche Dynamik integrierte.

Die Ergebnisse dieser Forschung tragen zur Kulturgeschichte des Vizekönigreichs Peru bei, indem sie die Merkmale interkultureller Religiosität in den ländlichen Anden verfeinern. Abschließend möchte ich weitere relevante Beiträge hervorheben: 1) Die Rettung und Aufwertung bisher unbekannter oder kaum erforschter Dokumente sowie die Sichtbarkeit andiner Kulturgüter; 2) Die Erstellung mehrerer analytischer Tabellen, die für Historiker dieser Zeit von großem Wert sein werden, einschließlich demografischer und wirtschaftlicher Analysen sowie einer Synthese der Feste und Andachten beider Untersuchungsgebiete; 3) Ein relevanter Beitrag ist auch die Identifizierung historischer Subjekte, die in mehreren Fällen die untergeordneten Akteure hinter den materiellen Entscheidungen der Kirchen hervorheben, darunter Bauer und Handwerker sowie Kirchenvorsteher, Küster und Kantoren. 4) Schließlich ermöglichte die integrierte Analyse einer großen Quellenvielfalt den Vergleich zweier benachbarter Jurisdiktionen und verband die verflochtene binationale Geschichte Boliviens und Chiles, die noch viel Potenzial für zukünftige Forschung bietet.

Summary of the Results

This study investigates the material and performative manifestations of Andean Catholicism during the last century of Spanish rule. Based on the microhistory of six indigenous parishes in the Altos de Arica (Chile) and Carangas (Bolivia) -Belén, Codpa, Corquemarca, Andamarca, Huachacalla and Curahuara de Carangas-, it analyzes the churches built in the sacred topography of the Andes within the ecclesiastical jurisdictional framework, as well as the liturgical objects, furniture and images that composed them, and the offices, offices and festivities organized around the temples.

The parishes, understood as "sociopolitical units" (Ramos 2016), allow us to analyze the complex intertwining between power relations, construction of identities, and the tensions and reciprocities between the historical subjects that inhabited them. The vast number of churches and chapels built in the eighteenth century, together with the artistic investment they implied, raises questions about local religiosity in the Andes and the relationships between indigenous parishioners and the ecclesiastical institution.

The study covers a broad time span, from the end of the 17th century to the mid-19th century, with emphasis on the period between 1720 and 1820, a period marked by profound transformations in the Viceroyalty of Peru: demographic growth, Bourbon reforms, episcopal reformism and the growing social discontent that led to the indigenous uprisings of the 1770s and 1780s, and later to the wars of independence. The methodology adopts a comparative microhistorical approach, which crosses written, visual and material sources, and establishes contrasts between parishes, provinces and historical moments.

The analysis reveals the interaction between religious and economic practices in Hispanic America, a link so far scarcely explored as a historiographical object. To address this gap, I examine local Catholicism as a creative, cross-cultural process whose religious mechanisms strengthened new collective identities and integrated indigenous communities more fully into viceregal dynamics. As a result of tensions, negotiations and reciprocal influences between priests, *indios principales* (members of the indigenous ruling elite) and the common parishioners, two general results emerge as key interpretations of the study: on the one hand, the dialogical relationship between the local and the foreign; on the other, the interrelationship between religious practices and local economies.

The interplay between the familiar and the foreign shaped the first contact of the local population with Christianity and formed an integral part of everyday religion for the period studied. In the provinces under scrutiny, this was favored by the geographic features of rural Andean marginality (altitude, distance from episcopal sees and cities) and connectivity (the royal road, seasonal mobility, markets, *mita* routes). After two centuries of evangelization, rural parishioners were familiar with the spaces, sacred objects, and ritual practices of Catholicism. In cross-cultural dialogue, this familiarity also applied to the parish priests, most of whom were local Creoles, spoke the indigenous languages, and knew the local geography and customs. They negotiated modalities for attending services with parishioners and ignored or tolerated heterodox practices. However, this contributed to indigenous objects and rituals becoming "invisible" in the everyday context. On the other hand, the aesthetic and therefore also the material value of liturgical objects and vestments played an important role in Catholic practice. Parishioners and priests followed this logic by leaving their mark on the churches through their donations and major investments - although their motives could vary greatly. The material furnishings of the Andean churches were therefore not the result of a program on the part of the official church, but rather the succession of construction phases and the acquisition of liturgical objects by different actors.

The second conclusion shows the interdependence between religious practices and the local economy. The comparison between the two neighboring areas studied is an important analytical tool for this. Despite the fluid contact between them, their demographic and economic differences led to different forms of Catholic practice. A vivid example of this is the way in which the system of parish offices developed, with an inverted social hierarchy between *Mayordomos* and *Alféreces* in both study areas. I suggest that this is due to economic differences: an agrarian subsistence economy in the Altos

de Arica favoured the social position of the *mayordomos* in longer cycles of office, during which they could look after the *chacras* (small estates) of the church or the brotherhoods; while greater monetization granted greater privileges to the *alféreces*, who financed the *fiestas*.

This reproduction of local social structures within the community system contributed to the development of a "prestige economy", in which higher expenditure for the community meant higher social prestige. This is particularly relevant for the period of growing social conflict under investigation. These aspects can also be seen in the local "ethnic calendars", which were based on the particular characteristics of the individual communities and their negotiation processes with the colonial and ecclesiastical administration. The intertwining of the agricultural cycles with the religious calendar and tax obligations reveals different occasions for agreements and conflicts within the annual cycle.

In addition to the two processes described above, the uniqueness of each case study leads to question if there are particularly "Andean" elements of Catholic temples and objects in the region. The embedding of ecclesiastical architecture in the landscape, the use of its resources, the interweaving of feasts with natural cycles, as well as the reproduction of indigenous techniques, social structures and ontological principles such as complementarity and reciprocity give these churches their "Andean" character. The parish, as a system that linked the socio-political, economic, and religious spheres, functioned as a form of territorial jurisdiction that conveniently integrated the indigenous population into the viceregal dynamic.

The results of this research contribute to the cultural history of the Viceroyalty of Peru by refining the characteristics of cross-cultural religiosity in the rural Andes. I highlight, finally, other relevant contributions: 1) The rescue and enhancement of several pieces of documentation that were hitherto unknown or scarcely investigated, together with the visibility of Andean patrimonial goods; 2) The creation of several analytical tables that will be of great value to historians of the period, including demographic and economic analyses, as well as synthesis of festivities and devotions of both areas under study. 3) A relevant contribution is also the identification of historical subjects emphasizing in several cases the subaltern agencies behind the material decisions of the churches, including builders and craftsmen, as well as churchwardens, sacristans and cantors. 4) Finally, the integrated analysis of a great diversity of sources that favored the comparison of two neighboring jurisdictions, connecting an intertwined binational history of Bolivia and Chile that still has much potential for future research.

Aus der Dissertation hervorgegangene Vorveröffentlichungen

Hidalgo Lehuedé, Jorge y C. Mardones Bravo (2022): "Conflicto, negociación y religiosidad: relaciones entre curas y autoridades étnicas en la parroquia de Codpa, 1748". Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historis, vol. VI, N° 2, 631-681.

Mardones Bravo, C. (2019). "Jerusalén celestial en los Andes: una apropiación iconográfica en la pintura mural tardocolonial de Bolivia y Chile". *Colonial Latin American Review*, 28, 1, 106-127.

Mardones Bravo, C. (2020): "Escenografía sagrada: los murales arbóreos del Santuario de Copacabana de Andamarca, Virreinato del Perú (c. 1790-1805)." En: Almansa, J. M., M. Moraes Mello and R. Molina (Eds.), *La pintura ilusionista entre Europa y América*. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 259-281.

Mardones, Camila (2021): "'Especial defensora de raios y zentellas'. La Virgen Soterraña de la Nieva en la pintura mural de Santiago de Curahuara de Carangas". Mitos e imaginería. X Encuentro Internacional sobre el Barroco. La Paz, Fundación Visión Cultural, Universidad Adolfo Ibáñez, la Universidad Los Andes y el Centro de Extensión DUO, 13-20.

Mardones Bravo, C. (2024). "Curas, sacristanes y cantores. Contabilidad y cultura material en la parroquia indígena de Andamarca (Bolivia, 1779-1844)", *Atenea*, 530, 39-64.

Mardones Bravo, C., Rúa Landa, Carlos y Windus, Astrid (2021): "Pintura mural, poder y materialidad en los baptisterios de Carabuco y Curahuara de Carangas, finales del s. XVIII." *Bibliographica Americana. Revista Interdiscplinaria de Estudios Coloniales*, 17, 24-44.

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit versichere ich, Camila Mardones Bravo, an Eides statt, dass vorliegende Dissertationsschrift mit dem Titel *La parroquia andina: microhistoria y cultura material. Carangas y Altos de Arica, 1720-1820* von mir selbstständig angefertigt wurde und alle von mir genutzten Hilfsmittel angegeben wurden. Alle wörtlich oder inhaltlich übernommenen Stellen habe ich als solche gekennzeichnet.

Ich erkläre außerdem, dass ich die Dissertation in der gegenwärtigen oder einer anderen Fassung nur in diesem und keinem anderen Promotionsverfahren eingereicht habe, dass diesem Promotionsverfahren keine endgültig gescheiterten Promotionsverfahren vorausgegangen sind und ich mich bisher keiner weiteren Doktorprüfung unterzogen habe.

Ort, Datum Unterschrift