

Kirchliche Kontrolle und religiöse Kommunikation im
kolonialzeitlichen Andenraum. Die bischöfliche Visitation ländlicher
Pfarreien der Diözese La Paz (17.-18. Jahrhundert)

Dissertation

Zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie an der
Fakultät für Geisteswissenschaften der
Universität Hamburg
im Promotionsfach Mittlere und Neuere Geschichte

vorgelegt von
Johannes Nicolás Brochhagen

aus Santiago de Chile

Hamburg 2017

Vorsitzender der Prüfungskommission: Prof. Dr. Markus Friedrich

Erstgutachterin: Dr. Astrid Windus

Zweitgutachter: Prof. Dr. Stefan Brakensiek

Drittgutachter: Prof. Dr. Christian Büschges

Datum der Disputation: 12.02.2018

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	4
a) Problemstellung, Erkenntnisziele und Forschungsstand	4
b) Genutztes Quellenmaterial	12
c) Theoretisch-analytischer Rahmen und zentrale Begriffe	15
d) Vorgehensweise	23
2. Kontext und Bedingungen der Visitationen	25
2.1. Das lokale Setting	25
a) Andine Gemeinde und Kolonialherrschaft	25
b) Die ländlichen Pfarreien der Diözese La Paz	28
2.2. Normative Grundlagen und Programmatik	35
a) Kirchliche Konzilsdekrete und königliche Verordnungen	35
b) Instruktion und Visitationsedikt von 1583	42
3. Die bischöflichen Visitationen in der Diözese La Paz	53
3.1. Visitationspraxis 1605-1809.....	53
3.1.1. Chronologischer Überblick: Visitatoren und Quellenlage	53
3.1.2. Regelmäßigkeit und Umfang	61
3.1.3. Modalitäten und Einsatzfelder	67
a) Personal.....	67
b) Finanzierung	69
c) Reise.....	71
d) Lokale Inspektion.....	73
e) Seelsorge und Heilsvermittlung	82
3.2. Fallstudien	91
3.2.1. Visitationen unter Bischof Juan Queipo de Llano y Valdés (1682-1694)	91
a) Vorbereitung und Visitationskommission	92
b) Reiseverlauf und visitierte Pfarreien.....	94
c) Fragelisten und Untersuchungsobjekte	97
d) Ablauf vor Ort und Teilnahme lokaler Akteure.....	102
e) Ergebnisse	110
3.2.2. Visitationen unter Bischof Gregorio Francisco de Campos (1765-1789).....	120
a) Vorbereitung und Visitationskommission	122
b) Reiseverlauf und visitierte Pfarreien.....	123
c) Fragelisten und Untersuchungsobjekte	125
d) Ablauf vor Ort und Teilnahme lokaler Akteure.....	129

e) Ergebnisse	140
3.3. Zwischenfazit.....	152
4. Visitation als intermediale Kommunikationstechnik	159
Leibliche Ko-Präsenz.....	160
Empfang und Festlichkeiten.....	161
Eröffnungszeremoniell und kirchliches Ritual	164
Aufsicht und ‚bottom-up‘ Kommunikation	168
Hirtenbild	172
Katholische Raumkonstruktion.....	175
Verschriftlichung/Vermündlichung	178
Der Fall Choque Mamani, Ancoraimes 1683.....	181
5. Schluss	185
a) Visitation und die kommunikative Konstruktion andiner Christianitäten.....	185
b) Ausblick	192
Anhang	194
1. Karten	194
I. Untersuchungsregion	194
II. Provinzen Paucarcolla, Chucuito und Pacajes	195
III. Provinzen Omasuyo und Larecaja	196
IV. Provinz Sicasica.....	197
2. Bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien, Diözese La Paz 1605-1809	198
3. Visitationen unter Bischof Queipo	199
3.1. Itinerare	199
I. Kampagne 1683-1684.....	199
II. Kampagne 1687-1688.....	200
III. Kampagne 1690-1691	201
3.2. Visitationsedikt	203
3.3. Frageliste.....	205
4. Visitationen unter Bischof Campos	206
4.1. Itinerare	206
I. Kampagne 1766-1767	206
II. Kampagne 1768-1769.....	208
III. Kampagne 1786-1787	209
4.2. Visitationsedikt	209
4.3. Fragelisten.....	211
5. Kurzfassung der Ergebnisse	213

6. Summary of the Results.....	215
Quellen- und Literaturverzeichnis	217
Ungedruckte Quellen	217
Gedruckte Quellen	217
Forschungsliteratur	218
Eidesstattliche Versicherung	227

1. Einleitung

a) Problemstellung, Erkenntnisziele und Forschungsstand

Diese historische Studie fokussiert das Gebiet der Diözese La Paz im 17. und 18. Jahrhundert: Der Diözesenbezirk erstreckte sich vom *altiplano* (andines Hochland) rund um den Titicacasee, über die östliche Andengebirgskette, bis hin zu den Tälern im Übergang zum tropischen Tiefland. Die Untersuchungsregion liegt somit zum größten Teil im heutigen Bolivien, bezieht jedoch mit dem westlichen Seeufer auch heutiges peruanisches Territorium ein. Mit Blick auf das spanische Kolonialregime im Andenraum – das ab den 1530er Jahren militärisch durchgesetzt wurde und nach Jahrzehnten kriegerischer Handlungen die Inkaherrschaft in der Region beendete – befand sich die Diözese La Paz in der kolonialadministrativen Provinz Charcas, die zunächst dem Vizekönigreich Peru und ab dem späten 18. Jahrhundert dem Vizekönigreich Rio de la Plata zugeordnet war (siehe Anhang 1, Karte I, S. 194).¹ Die Untersuchungsregion wird dabei als „Kontaktzone“ konzeptualisiert, verstanden als sozialer Interaktionsraum, der durch vielschichtige und wechselseitige kulturelle Anpassungs-, Aneignungs- und Aushandlungsprozesse unter kolonialen Bedingungen charakterisiert wird.² Das allgemeine Forschungsinteresse richtet sich im Zusammenhang mit solchen transkulturellen Dynamiken auf die kolonialzeitliche Religion im ländlichen Andenraum und die „lokalen Emergenzen andiner Christianitäten“³.

Das Hochland um den Titicacasee spielte bereits seit etwa 1000 v. Chr. eine zentrale Rolle in der historischen Entwicklung andiner Gesellschaften. Geprägt von multi-ethnischen Dynamiken, sprachen seine indigenen Einwohner vor allem Aimara, aber auch Pukina und Uru sowie – vor allem im Zuge der Eingliederung der Region in das ‚Inkareich‘ (Tawantinsuyu) – auch Quechua.⁴ Um 1600 lebte die andine Bevölkerung der Untersuchungsregion, die sich zu

¹ Für einen Überblick des spanischen Herrschaftsystems in Amerika s. Reinhard, Wolfgang: Geschichte der europäischen Expansion. Bd. 2: Die Neue Welt, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, S. 69–87. Vgl. diesbezüglich speziell mit Blick auf den andinen Kontext auch überblickshaft Andrien, Kenneth J.: Andean worlds. Indigenous history, culture, and consciousness under Spanish rule, 1532-1825, Albuquerque 2001, S. 41–73. Vgl. zur Provinz Charcas innerhalb der Kolonialverwaltung der spanischen Monarchie Bridikhina, Eugenia: *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*, La Paz 2007, S. 29–87.

² Vgl. Pratt, Mary Louise: *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*, 2. Aufl., London/New York 2008, S. 7–8. Pratt definiert „contact zone“ als „[...] the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict.“ (ebd. S. 8).

³ Vgl. Mills, Kenneth R.: „The Naturalisation of Andean Christianities“, in: Po-chia Hsia, Ronnie (Hrsg.): *Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge/New York 2007, S. 504–535. Zur Untersuchung religiöser Prozesse und Formationen in kolonialen Kontaktzonen vgl. überblickshaft Nehring, Andreas: „Postkoloniale Religionswissenschaft. Geschichte – Diskurse – Alteritäten“, in: Reuter, Julia und Alexandra Karentzos (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden 2012, S. 327–341.

⁴ Vgl. die diesbezügliche Übersicht bei Murra, John V.: „Andean societies before 1532“, in: Bethell, Leslie (Hrsg.): *The Cambridge History of Latin America. Vol. 1: Colonial Latin America*, Cambridge 2008, S. 59–90. Siehe dazu weiterführend mit Blick auf die Untersuchungsregion Saignes, Thierry: *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)*, La Paz 1986; Saignes, Thierry: „The ethnic groups in the valleys of Larecaja. From descent to residents“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 311–341; Bouysse-Cassagne, Thérèse: *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz 1987; Wachtel, Nathan: „The men from the water. The Uru problem (16th and 17th centuries)“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 283–310; Murra, John V.: „The expansion of the Inka state. Armies, war, and rebellions“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 49–58.

diesem Zeitpunkt als ein Kerngebiet des spanischen Kolonialterritoriums herauskristallisiert hatte, bereits seit mehreren Generationen in Kontakt zur christlich-katholischen Religion und wurde kirchlich in *doctrinas de indios* erfasst, die speziell als Pfarreien für christianisierte Indigene errichtet wurden.⁵ Die andine Kirchenorganisation hatte sich um die Wende zum 17. Jahrhundert weitgehend in der Form konsolidiert, die sie bis zum Ende der Kolonialzeit im frühen 19. Jahrhundert beibehalten würde. Dabei verliefen die anfänglichen Missionierungs- und Konversionsbemühungen – bei denen vor allem Ordenspriester eine wichtige Rolle spielten – unsystematisch und desorganisiert. So entstanden auch die ersten *doctrinas de indios* ohne kirchliche Reglementierung als Bezirke christlicher Unterweisung (sp. *doctrina*) von Indigenen in den ländlichen Gebieten im Zuge der Durchsetzung des *Encomienda*-Systems, also der kolonialen Vergabe von Ländereien und indigener Arbeitskraft an spanische Siedler.⁶ Über mehrere Jahrzehnte waren die Andenbewohner dementsprechend mit uneinheitlichen und fragmentären Christianisierungsversuchen konfrontiert, die hinsichtlich der traditionell-andinen Religion zunächst eher auf Anpassung als auf Unterdrückung abzielten.⁷ Die Etablierung der *doctrinas de indios* als lokale Einheiten kirchlicher Verwaltung und Seelsorge sowie ihre Integration in die regionale Kirchenstruktur erfolgte erst ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Teil eines umfassenden Institutionalisierungs- und Normierungsprozesses im Zuge der kirchlichen Provinzialkonzilien von Lima (1551-52, 1567-68, 1582-83). Mittels der Konzilsdekrete und in diesem Zusammenhang veröffentlichten, mehrsprachigen Pastorschriften wurde die Vereinheitlichung religiöser Praktiken und der Aufbau geeigneter organisatorischer und personeller Strukturen der Kirche in der Region unter zentraler Berücksichtigung der Andenbewohner als ‚neue Christen‘ angestrebt.⁸ Zu Beginn des Untersuchungszeitraums in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts kann diese Phase der „Konstruktion einer kolonialen Orthodoxie“⁹ weitgehend als abgeschlossen gelten; ein Prozess, der durch einen Übergang vom Dialog zur Repression im kirchlichen Umgang mit der Religion der Andenbewohner charakterisiert werden kann.¹⁰

Zur Konsolidierung der kolonialzeitlichen Kirchenstrukturen zählte auch die Bildung von Diözesen als zentrale organisatorische Einheiten. Die Gründung der Diözese La Paz mit Bischofssitz in der gleichnamigen kolonialen Metropole wurde im Jahr 1605 von Papst Paul V.

⁵ Für eine auf aktuellen Forschungsbefunden basierende, synthetisierende Darstellung der Religionsgeschichte des kolonialzeitlichen Andenraums s. Andrien: *Andean worlds*, S. 153–191. Siehe auch die Überblicksdarstellung bei Celestino, Olinda: „Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1: Ciclos míticos y rituales“, *Gazeta de Antropología* 13 (Artículo 6) (1997); Celestino, Olinda: „Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones“, *Gazeta de Antropología* 14 (Artículo 5) (1998).

⁶ Ein Überblick dieser Vorgänge hinsichtlich des bolivianischen Raums bei Barnadas, Josep M.: „La evangelización en Bolivia“, in: Dussel, Enrique u. a. (Hrsg.): *Historia General de la Iglesia en America Latina*. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca 1987, S. 40–52.

⁷ Vgl. Estenssoro Fuchs, Juan Carlos: *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima 2003, S. 29–137.

⁸ Für einen Überblick zur kirchlichen Institutionalisierung im Andenraum s. Acosta, Antonio und Victoria Carmona Vergara: „La lenta Estructuración de la Iglesia 1551-1558“, in: Armas Asín, Fernando (Hrsg.): *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, San Miguel 1999, S. 33–70. Ein historischer Überblick zum III. Limenischen Konzil findet sich bei Saranyana, Josep Ignasi: „El III Concilio Limense (1582-1583)“, in: Saranyana, Josep Ignasi (Hrsg.): *Teología en América Latina*. Vol. 1: *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid/Frankfurt 1999, S. 149–180. Eine systematische Untersuchung der Limenischen Provinzialkonzilien, insbesondere mit Blick auf den Aufbau der andinen Kirchenorganisation und der Rezeption des Tridentinums bietet Tineo, Primitivo: *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana*. Labor organizador del Tercer Concilio Limense, Pamplona 1990.

⁹ Vgl. Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 245–310.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 194; Mills, Kenneth R.: *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation 1640 - 1750*, Princeton 1997, S. 204f.

verordnet und 1607 vom spanischen König Philipp III. offiziell bestätigt.¹¹ Die Errichtung der Diözese sollte nicht zuletzt die Gewährleistung einer lokalen Umsetzung der kolonialen Orthodoxie durch regelmäßige Kontrollen in den *doctrinas de indios* der Untersuchungsregion seitens der kirchlichen Zentrale bezwecken – so gehörte es nicht nur im katholischen Europa zu den vornehmlichen Amtspflichten nachtridentinischer Bischöfe, jede einzelne Pfarrei seiner Diözese regelmäßig zu inspizieren oder durch bischöfliche Kommissare inspizieren zu lassen.¹²

Diese bischöflichen Visitationen stellen den zentralen Untersuchungsgegenstand vorliegender Studie dar. Dabei werden die hier zu untersuchenden Kontrollverfahren in den Quellen unpräzise bezeichnet, meistens als *visita general*, oft schlicht als *visita* oder im 18. Jahrhundert auch als *santa visita*. In der spanischsprachigen Forschungsliteratur herrschen die Begriffe *visita eclesiástica* und – unter Betonung bestimmter inhaltlicher Aspekte der Verfahren – *visita pastoral* vor, wodurch vor allem der Unterschied zur weltlichen, von königlichen Amtsträgern durchgeführten *visita (general)* markiert werden soll, welche kolonialadministrative Zwecke erfüllte.¹³ Da auch darüber hinaus in Quellen und historischen Studien mit dem Begriff *visita* unterschiedliche Arten lokaler Nachforschung bezeichnet wurden bzw. werden (etwa solche im Zuge von Gerichtsverfahren), wird hier die Formulierung ‚bischöfliche Visitation‘ gewählt – sie taucht zwar in den Quellen so nicht auf, benennt dafür aber anhand der ausführenden Instanz eindeutiger um welche Visitationsart es geht, ohne eine Bewertung ihrer inhaltlichen Ausrichtung begrifflich einzuschreiben.

Ein empirischer Ausgangsbefund der Studie ist, dass die *doctrinas de indios* der Diözese La Paz über die gesamte Kolonialzeit hindurch bischöflich visitiert wurden: Von dem im Jahr 1610 angetretenen ersten Bischof Domingo Valderrama y Centeno bis hin zu Bischof Remigio de La Santa y Ortega, der 1809 als letzter kolonialzeitlicher Bischof mit Ausbruch der Unabhängigkeitskriege aus der Residenzstadt flüchtete.¹⁴ Diese Visitationspraxis fand in der historischen Forschung bislang kaum genauere Beachtung, wie zum Forschungsstand weiter unten ausgeführt wird. Dabei erscheint sie nicht nur hinsichtlich ihrer zeitlichen Beständigkeit von gut 200 Jahren bemerkenswert, sondern ebenso wegen den z. T. extremen geographischen und klimatischen Verhältnissen der Diözese, sowie nicht zuletzt mit Blick auf den speziellen transkulturellen Kontext einer kolonialen Kontaktzone: Abgesehen von einzelnen *doctrinas de indios* im städtischen Umfeld des Bischofsitzes, befanden sich die allermeisten Pfarreien in ländlichen Gebieten, wo die indigene Bevölkerung die deutliche Mehrheit darstellte und kaum Spanisch gesprochen wurde – nicht selten waren einzelne Kleriker die einzigen spanischstämmigen Akteure (*españoles*), die vor Ort in den Pfarrdörfern (*pueblos de indios* genannt) lebten. Im Zuge wechselseitiger und widersprüchlicher Dynamiken der Vermittlung und Aneignung christlicher Symbole und Praktiken wurde im religiösen Alltag der dort lebenden Andenbewohner christlich-katholische Religion vor dem Hintergrund traditionell-

¹¹ López Menéndez, Felipe: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, La Paz 1949, S. 2; Barnadas, Josep M.: La Iglesia Católica en Bolivia, La Paz 1976, S. 49. Zur kolonialen Verknüpfung zwischen katholischer Kirche und spanischer Monarchie, insbesondere dem königlichen Patronatsrecht (*patronato real*) s. Prien, Hans-Jürgen: Das Christentum in Lateinamerika, Leipzig 2007, S. 83–87.

¹² Vgl. Querejazu Calvo, Roberto: Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia), La Paz 1995, S. 115f.

¹³ Hierzu grundlegend Mora Mérida, José Luis: „La visita eclesiástica como institución en Indias“, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 17 (1980), S. 59–67. Zu den weltlichen Visitationen im kolonialen Andenraum vgl. Salles, Estela Cristina: „Etnohistoria o historia andina? Las visitas como base documental – entre lo imaginario y lo real“, in: Fisher, John und David P. Cahill (Hrsg.): De la etnohistoria a la historia de los Andes, Quito 2008, S. 13–29.

¹⁴ Vgl. zu den Amtszeiten kolonialzeitlicher Bischöfe der Diözese La Paz López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 1–42.

andiner Konzeptionen und Logiken um- und neudefiniert.¹⁵ Dieser graduelle und nicht-lineare Prozess der sogenannten ‚Christianisierung‘ der Andenbevölkerung ist dabei nicht – in Fortschreibung kirchenorthodoxer Kategorien von ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Religion – innerhalb eines binären Schemas von ‚Erfolg/Misserfolg‘ zu verstehen, sondern vielmehr als vielfältige „Naturalisierung andiner Christianitäten“¹⁶, welche letztlich von indigenen Akteuren in lokalen soziokulturellen Kontexten bestimmt wurde.¹⁷ In diesem Sinne kann für die Untersuchungsregion von einer kolonial-andinen Religion gesprochen werden, die – überspitzt ausgedrückt – zugleich durch die „Christianisierung des Aimara“ und die „Aimarisierung des Christlichen“ gekennzeichnet war.¹⁸

Geprägt wurden diese komplexen (und nicht nur auf die religiöse Sphäre beschränkten) kulturellen Transformationsprozesse¹⁹ von einer ambivalenten Haltung der Kirche gegenüber den indigenen Einwohnern der *doctrinas de indios* als „native Christians“²⁰, was im Zusammenhang mit der kolonialen Dimension des andinen Christianisierungsprojektes gesehen werden muss.²¹ So blieb – im Spannungsverhältnis zur universalistischen Glaubenslehre – eine kirchliche Integration der Andenbewohner als gleichwertige Christen aufgrund von Zuschreibungen kolonialer Differenz nach dem Grundmuster ‚español=Christ/indio=Nicht-Christ‘ dauerhaft unabgeschlossen.²² Ein markantes Beispiel hierfür war, dass *indios* vom Priesteramt bzw. vom Sakrament der Ordination aufgrund ethnisierender Zuschreibungen ausgeschlossen wurden.²³ Den christianisierten Andenbewohnern wurde während der Kolonialzeit folglich verwehrt, religiöse Erfordernisse, die mit ihrer Konversion zum Katholizismus einhergingen (insbesondere die Sakramentenspende) auf legitime Weise selbst zu erfüllen, sodass das kirchliche Heilsmonopol in der Praxis als koloniales Monopol zum

¹⁵ Vgl. die konzeptionellen Überlegungen bei Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 141, 143–145, 203–206; Griffiths, Nicholas: *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima 1998, S. 29–43. Eine pointierte Darstellung des Zusammenhangs von Transkulturation und Christianisierung im kolonialen Andenraum bietet Spitta, Silvia: *Between two waters. Narratives of transculturation in Latin America*, College Station 2006, S. 55–76.

¹⁶ Mills: „The Naturalisation of Andean Christianities“.

¹⁷ Vgl. Mills, Kenneth R.: „Bad Christians in Colonial Peru“, *Colonial Latin American Review* 5/2 (1996), S. 183–218, hier S. 201, 205–207.

¹⁸ Nach der Formulierung von van den Berg, Hans: „Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo“, *Revista Ciencia y Cultura* 15–16 (2005), S. 181–244. Dies stellt freilich eine grobe Vereinfachung der transkulturellen Dynamiken der Untersuchungsregion dar, welche durch eine Vielzahl ethnischer Gruppen, Sprach- und Kulturtraditionen – auch afrikanischer Herkunft – geprägt war.

¹⁹ Siehe zusammenfassend zu Transformationen der materiellen, sprachlichen und visuellen Kultur in der Untersuchungsregion: Saignes, Thierry: „The colonial condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570–1780)“, in: Salomon, Frank Loewen und Stuart B. Schwartz (Hrsg.): *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*. Vol. 3: South America II, Cambridge 1999, S. 59–137, hier S. 108–112; Andrien: *Andean worlds*, S. 103–152.

²⁰ Vilaça, Aparecida und Robin Wright: „Introduction“, in: Vilaça, Aparecida und Robin Wright (Hrsg.): *Native Christians. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*, Farnham/Surrey 2009, S. 1–19. Zur grundsätzlichen Ambiguität der – seit dem 16. Jh. bis unsere Tage diskutierten – Konversionsproblematik, ob und inwiefern die ländlichen Andenbewohner als ‚Christen‘ gelten können s. Harris, Olivia: „The Eternal Return of Conversion. Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia“, in: Cannell, Fenella (Hrsg.): *The Anthropology of Christianity*, Durham/London 2006, S. 51–76.

²¹ Vgl. Rodríguez Molas, Ricardo Emilio: *Los sometidos de la conquista*. Argentina, Bolivia, Paraguay, Buenos Aires 1985, S. 56–59.

²² Vgl. Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 142.

²³ Obgleich auf kirchennormativer Ebene seit dem späten 16. Jh. kein prinzipieller Ausschluss von *indios* aus dem Priesteramt im kanonischen Recht vorgeschrieben war und sich die innerkirchliche Diskussion diesbezüglich differenziert darstellte, vgl. Duve, Thomas: „Derecho canónico y alteridad indígena. Los indios como neófitos“, in: Oesterreicher, Wulf und Roland Schmidt-Riese (Hrsg.): *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin/New York 2010, S. 73–94.

Ausdruck kam. Die ethnisierende *indio*-Kategorie verwies somit nicht nur auf die politisch-rechtliche und wirtschaftliche Subalternität indigener Akteure, sondern ebenso auf deren religiöse Ungleichbehandlung.²⁴

Dabei kann die andine Kirche nicht als homogene Einheit verstanden werden: Bereits seit den frühen Christianisierungsversuchen erfolgten die historischen Dynamiken im kirchlichen Umgang mit der Andenbevölkerung auch unter dem Druck innerkirchlicher Diskussionen, die zwischen (gewaltloser) Überzeugung und (gewalttätigem) Zwang als Extrempositionen schwankten.²⁵ Die Durchsetzung eines repressiveren Vorgehens der andinen Kirche ab dem frühen 17. Jahrhundert stand dabei in Verbindung mit der Entwicklung einer bestimmten Konzeption der indigenen Religion, die zunehmend als grundsätzlich fehlgeleitet und von teuflischer Herkunft erachtet wurde.²⁶ In diesem Zusammenhang entstand das kirchliche Handlungsmodell der „Ausrottung des Götzendienstes“ aus dem religiösen Alltag der ländlichen Andenbewohner, die sogenannte *extirpación de idolatrías*, welche auf die systematische Lokalisierung und (z. T. gewaltsame) Beseitigung bzw. Zerstörung von als deviant markierten Praktiken, Akteuren und Artefakten zielte. Im Zuge derartiger Extirpationskampagnen führten kirchliche Akteure lokale Nachforschungen im ländlichen Andenraum durch, die ebenfalls als *visitas* bezeichnet wurden, jedoch einer anderen Verfahrenslogik als die bischöflichen Visitationen folgten – das Verhältnis zwischen diesen unterschiedlichen kirchlichen Kontrollverfahren wird im Verlauf der Arbeit näher zu bestimmen sein.²⁷

Vorliegende Studie setzt sich so zum Ziel, die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien²⁸ der Diözese La Paz vor diesem – hier nur grob angerissenen – Hintergrund einer Kontaktzone zu untersuchen, wodurch Erkenntnisse zur Religionsgeschichte des kolonialen Andenraums erlangt werden sollen. Durchgeführt wird dies auf der empirischen Grundlage kolonialzeitlicher Schriftquellen – vor allem der kirchlichen Akten, die im Verlauf der bischöflichen

²⁴ Vgl. Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 142–145. Zur *indio*-Kategorie im kolonialzeitlichen Andenraum vgl. auch Martínez C., José Luis: *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*, Lima/Santiago 2011, S. 163–170.

²⁵ Einen diesbezüglichen Überblick bietet Andrien: *Andean worlds*, S. 162–164.

²⁶ Diesem Zusammenhang widmet sich mit Blick auf die Wahrnehmung und Deutung andiner Religion in kolonialen Schriftquellen umfassend MacCormack, Sabine: *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton 1991. Siehe diesbezüglich mit Fokus auf die als *hechiceros* („Hexer“ oder „Zauberer“) kategorisierten andinen religiösen Spezialisten Brosseder, Claudia: *The power of huacas. Change and resistance in the Andean world of colonial Peru*, Austin 2014.

²⁷ Vgl. überblickshaft zur „Ausrottung des Götzendienstes“ Prien: *Das Christentum in Lateinamerika*, S. 205–209. Zur andinen Extirpationspraxis liegen zahlreiche Studien vor, die sich allerdings vornehmlich auf den ‚peruanischen‘ Teil des Vizekönigreichs konzentrieren, zu nennen sind hier: Griffiths: *La cruz y la serpiente*; Mills: *Idolatry and its enemies. The Extirpation in Charcas* widmen sich: Zaballa Beascochea, Ana: *„Visitadores, extirpadores y ‚tratados de idolatrías‘“*, in: Saranyana, Josep Ignasi (Hrsg.): *Teología en América Latina. Vol. 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid/Frankfurt 1999, S. 275–282; Barnadas, Josep M.: *„Idolatría en Charcas. Legislación y acción extirpadora de la Iglesia (siglos XVI-XIX)“*, *Anuario de la Historia Eclesiástica* 10 (2004), S. 39–68.

²⁸ Im Folgenden werden die Formulierungen „ländliche Pfarrei(en)“ und „*doctrina(s) de indios*“ einfachheitshalber synonym genutzt, da die drei städtischen *doctrinas de indios* der Metropole La Paz in der Studie keine Berücksichtigung finden werden. Diese Begrenzung des Untersuchungsfokus auf die ländlichen Gebiete der Diözese ist einerseits forschungspraktisch durch den (Teil-)Verlust entsprechender Visitationsakten der städtischen Pfarreien begründet, soll aber andererseits auch inhaltlich eine stärkere Fokussierung des speziellen lokalen Settings der ländlichen *doctrinas de indios* ermöglichen, welche in der bolivianischen Geschichtsschreibung bislang eher vernachlässigt wurden. Für einen kurzen historischen Überblick der städtischen Pfarreien im kolonialzeitlichen La Paz s. Escobari de Querejazu, Laura: *Caciques, yanaconas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas s. XVI-XVIII*, 3., Erw. Aufl., La Paz 2012, S. 35–50.

Inspektionsreisen erstellt wurden. Der Fokus auf die Visitationsverfahren als zentraler Untersuchungsgegenstand soll nicht zuletzt einen quellenbasierten Forschungszugang zu den Dynamiken kolonial-andiner Religion in den ländlichen Pfarreien der Untersuchungsregion ermöglichen, der eine positivistische Lesart dieser Quellen vermeidet. In erkenntnistheoretischer Perspektive können die Visitationsquellen demnach nicht einfach als ‚objektive‘ Dokumentation lokaler religiöser Praktiken und Vorstellungen verstanden werden, da sie vielmehr in erster Linie Aufschlüsse darüber geben, „[...] wonach die ‚Visitatoren‘ Ausschau hielten, was sie zu finden meinten, wie ihre Absichten und Erwartungen sich historisch veränderten.“²⁹ Die genutzten Quellen und entsprechende quellenmethodische Erwägungen finden sich im kommenden Abschnitt näher erläutert.

Konzeptionell orientiert sich die Untersuchung an aktuellen Forschungen zu historischen Kontaktzonen, die Fragen nach Kommunikation und Medien in transkulturellen Kontexten – insbesondere religiöse Kommunikation im kolonialzeitlichen Andenraum – in den Mittelpunkt stellen.³⁰ Der Forschungszugang folgt dabei kommunikationstheoretischen Überlegungen, die im dritten Abschnitt dieser Einleitung ausgiebiger erklärt werden. Ein Grundgedanke hierbei ist, dass Religion zur Sichtbar- und Präsenzmachung von Transzendenz auf Kommunikation und Medien angewiesen ist. Dabei war, in einer von Anwesenheitskommunikation geprägten Gesellschaft, die lokale Ebene von besonderer Relevanz³¹ – was die Bedeutung der *doctrinas de indios* hervorhebt, in deren jeweiligen lokalen Settings sich die Medialität kolonial-andiner Religion entfaltete. Eine religiöse Organisation mit ausgeprägter Hierarchie und Normativität, wie die katholische Kirche, benötigte wiederum Kontrolltechniken zur lokalen Regulierung der Kommunikation über religiöse Inhalte und der Nutzung religiöser Medien, entsprechend der Umsetzung einer kolonialen Orthodoxie im Andenraum.

Die zentrale Fragestellung lautet folglich, wie bischöfliche Visitationen als kommunikative Technik kirchlicher Kontrolle in der Untersuchungsregion eingesetzt und genutzt wurden und inwiefern sie im lokalen Setting der Pfarreien wirksam werden konnten. Gefragt wird insbesondere, ob bzw. in welcher Form die ausgeübte kirchliche Kontrolle auf lokale religiöse Anpassungs- und Aneignungsprozesse einwirken konnte. Zu prüfen ist so speziell die These, dass die bischöfliche Visitation – als eine Kommunikationstechnik, die mehrere mediale Dimensionen verknüpfte und verschiedene Akteursgruppen der kolonialen Gesellschaft direkt einbezog – bedeutende Handlungs- und Kommunikationsräume in Bezug auf die lokale Aushandlung kolonial-andiner Religion hervorbringen konnte. Die Untersuchung der bischöflichen Visitationen zielt demnach darauf ab, die Details des Kommunikationsprozesses und seiner medialen und diskursiven Konfiguration im Zusammenhang mit der Interaktion der Beteiligten und der jeweiligen kommunikativen Situation auszuarbeiten. Angestrebt wird somit die Beschreibung und Analyse der bischöflichen Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz als kommunikativer und intermedialer Vorgang im transkulturellen Kontext einer kolonialen Kontaktzone. Dabei ermöglicht es der weit gespannte Untersuchungszeitraum,

²⁹ Burke, Peter: *Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie*, Berlin 1986, S. 46.

³⁰ Vgl. Windus, Astrid und Eberhard Crailsheim: „Introduction“, in: Crailsheim, Eberhard und Astrid Windus (Hrsg.): *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines (16th-19th Centuries)*, Münster/New York/München/Berlin 2013, S. 11–22; Windus, Astrid und Andrés Eichmann Oehrli: „Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios (siglos XVI-XVIII). Introducción“, *Iberoamericana* 16/61 (2016), S. 9–15.

³¹ Siehe Schlögl, Rudolf: „Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit“, *Geschichte und Gesellschaft* 34/2 (2008), S. 155–224.

Wandel und Konjunkturen dieser kirchlichen Kontrolltechnik in längerfristiger Perspektive zu fokussieren, sodass eine systematische und quellenbasierte Beurteilung ihrer Relevanz für die lokalen Emergenzen kolonial-andiner Christianitäten in der Untersuchungsregion dargeboten werden kann.

Obgleich die Untersuchung bischöflicher Visitationen bereits vor über 35 Jahren als bedeutendes Forschungsdesiderat der amerikanischen Kolonialgeschichte formuliert wurde,³² existieren bis heute nur wenige einschlägige Studien, die sich eingehender mit diesen kirchlichen Kontrollverfahren im kolonialen Andenraum beschäftigen.³³ Eine jüngere Ausnahme stellt die Edition von Visitationsquellen der Diözese Cuzco im 17. Jahrhundert durch Guibovich Pérez und Wuffarden dar, die in ihren einleitenden Aufsätzen systematisch auf die Praxis der Kontrollverfahren eingehen – wobei die Erkenntnisse dahingehend beschränkt sind, dass nur die Amtszeit eines Bischofs fokussiert wird.³⁴ Mit Blick speziell auf die Untersuchungsregion findet die Visitationspraxis als bedeutende bischöfliche Aktivität in der älteren Kirchengeschichtsschreibung zwar oft Erwähnung, jedoch ohne tiefere Einblicke zu gewähren.³⁵ Von besonderer Relevanz ist Meiklejohns kirchengeschichtliche Studie zum Klerus der Provinz Chucuito, worin eingehender und systematisch auf die bischöfliche Visitationspraxis der Diözese La Paz im Verlauf der gesamten Kolonialzeit eingegangen wird – da die Kontrollverfahren nicht der eigentliche Untersuchungsgegenstand sind, bleibt jedoch

³² Mora Mérida: „La visita eclesiástica como institución en Indias“. Ähnlich – auf den ‚bolivianischen‘ Raum bezogen und mit Blick auf Visitationsverfahren im Allgemeinen – auch Schramm in seiner Einleitung zur Edition weltlicher Visitationsquellen: González, Juan: *Visita de los yndios Churumatas e yndios Charcas de Totorá que todos están en cabeza de su magestad* (1560), hg. von Raimund Schramm, La Paz 1990.

³³ Im Gegensatz zur historischen Forschung zur kirchlichen Visitation im frühneuzeitlichen Europa, die vergleichsweise breit aufgestellt ist und seit Jahrzehnten systematisch betrieben wird, vgl. etwa den Überblick bei Nubola, Cecilia: „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Prodi, Paolo und Wolfgang Reinhard (Hrsg.): *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, S. 299–323. Erkenntnisse der deutschsprachigen bzw. internationalen Visitationsforschung werden hier in erster Linie in konzeptioneller Hinsicht berücksichtigt, insbesondere mit Blick auf Quellenkritik sowie kommunikations- und symboltheoretische Forschungszugänge – wobei die Veröffentlichungen von Menne hervorzuheben sind. Ihre Berücksichtigung dient jedoch ferner auch dem Zweck, punktuell die globale Verflechtungsdimension der nachtridentinischen bischöflichen Visitation aufzuzeigen. Zu nennen sind diesbezüglich: Cortés Peña, Antonio Luis und M. L. López Muñoz: „Las visitas ad limina y las visitas pastorales como instrumento de control (la diócesis de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII)“, in: Castellano, Juan Luis (Hrsg.): *Sociedad, administración y poder en la España del Antiguo Régimen. Hacia una nueva historia institucional*, Granada 1996, S. 287–313; Hourcade, José Jesús García und Antonio Irigoyen López: „Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de Iglesia en la Edad Moderna“, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006); Nubola: „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten“; Menne, Mareike: *Herrschaftsstil und Glaubenspraxis. Bischöfliche Visitation und die Inszenierung von Herrschaft im Fürstbistum Paderborn 1654 - 1691*, Paderborn 2007; Menne, Mareike: „Was bergen Visitationsakten? Kritische Überlegungen anhand der Visitationen im Fürstbistum Paderborn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, in: Freitag, Werner und Christian Helbich (Hrsg.): *Bekenntnis, soziale Ordnung und rituelle Praxis. Neue Forschungen zu Reformation und Konfessionalisierung in Westfalen, Münster* 2009, S. 175–187; Schlögl, Rudolf: „Bedingungen dörflicher Kommunikation. Gemeindliche Öffentlichkeit und Visitation im 16. Jahrhundert“, in: Rösener, Werner (Hrsg.): *Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne*, Göttingen 2000, S. 241–261; Schnabel-Schüle, Helga: „Kirchenvisitationen und Landesvisitationen als Mittel der Kommunikation zwischen Herrscher und Untertanen“, in: Duchhardt, Heinz und Gert Melville (Hrsg.): *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1997, S. 173–186; Thaddäus Lang, Peter: „Visitationsprotokolle und andere Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte“, in: Maurer, Michael (Hrsg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften. Bd. 4: Quellen*, Stuttgart 2002, S. 302–324.

³⁴ Guibovich Pérez, Pedro und Luis Eduardo Wuffarden: *Sociedad y gobierno episcopal. Las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo* (Cuzco, 1674-1694), Lima 2012.

³⁵ Diesbezüglich modellhaft López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 1–23. So auch noch Querejazu Calvo: *Historia de la Iglesia Católica en Charcas* (Bolivia).

auch diese Darstellung in weiten Teilen skizzenhaft.³⁶ Aus sozialhistorischer Perspektive befasst sich demgegenüber Finegan dezidiert mit der bischöflichen Visitation der ländlichen Pfarreien der Diözese La Paz im 17. und 18. Jahrhundert, womit seine Befunde hier in besonderem Maße zu berücksichtigen sind.³⁷ Im Unterschied zu der vorliegenden Studie steht bei Finegan aber eine Problemstellung im Vordergrund, welche das sozio-politische Beziehungsgeflecht zwischen ländlichen Klerikern, indigenen Akteuren und bischöflicher Zentrale im Zusammenhang mit der Aushandlung einer „moral economy“ in den Pfarreien untersucht; außerdem erfasst Finegans Zugang nur einen zeitlich begrenzten Abschnitt der kolonialzeitlichen Visitationspraxis. Darüber hinaus konnten mit Bezug auf die bischöfliche Visitation der Diözese La Paz nur ebenfalls auf kurze Zeitabschnitte im 17. Jahrhundert begrenzte Aufsätze ermittelt werden:³⁸ Während MacLean auf der Basis einzelner Visitationsakten vor allem die Verwaltung der lokalen Pfarrfinanzen fokussiert, befasst sich zwar Rodríguez Gonzáles mit der bischöflichen Visitationspraxis, jedoch in eher deskriptiver und unsystematischer Form. Demgegenüber bietet die Untersuchung von Windus mit Blick auf die bischöfliche Visitation der Pfarrei Carabuco entsprechend ihrer Perspektive auf religiöse Kommunikation im kolonialen Andenraum wertvolle Anknüpfungspunkte.

Das Vorhaben vermag so mit Blick auf die Untersuchungsregion eine Lücke der andinen Religionsgeschichte gemäß der entfaltenen Problemstellung und Erkenntnisziele zu schließen. Dabei kann hinsichtlich einer historischen Kontextualisierung der Visitationsverfahren bzw. der historiographischen Bewertung der gewonnenen Befunde, auf eine Reihe von Forschungen zurückgegriffen werden, die Erkenntnisse zur kolonialzeitlichen Religion in der Diözese La Paz und den sozio-politischen Kontexten der ländlichen Pfarreien bieten. Hervorzuheben sind diesbezüglich sowohl kirchen- und sozialgeschichtliche Studien, die sich mit der regionalen Kirchenorganisation sowie dem Klerus der *doctrinas de indios* befassen;³⁹ als auch historische Studien der ethnologisch orientierten Andenforschung, die insbesondere Aufschlüsse zu den transkulturellen Transformationen andiner und christlicher Diskurse, Praktiken und Medien in der Untersuchungsregion bieten.⁴⁰ Von besonderer Relevanz sind außerdem – wie bereits

³⁶ Meiklejohn, Norman: *La iglesia y los Lupaqas durante la colonia*, Cuzco 1988.

³⁷ Finegan, Caleb Paul Stevenson: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita. The Moral Economy of Village Life in the Diocese of La Paz, 1680-1730*, Gainesville 1999. Für eine Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse siehe Finegan, Caleb Paul Stevenson: „La política pueblerina y el declive de la Visita Pastoral en la Diócesis de La Paz, 1680-1730“, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 10 (2004), S. 137–151.

³⁸ MacLean, Rosemary: „Un estudio de dos parroquias rurales en la diócesis de La Paz en la década de 1680“, *Historia y Cultura* 25 (1999), S. 11–32; Rodríguez González, Alfredo: „La diócesis de La Paz a finales del siglo XVII. Algunas reflexiones desde las visitas pastorales“, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 16 (2010), S. 595–621; Windus, Astrid: „Putting Things in Order. Material Culture and Religious Communication in the Bolivian Altiplano (17th Century)“, in: Crailsheim, Eberhard und Astrid Windus (Hrsg.): *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines (16th-19th Centuries)*, Münster/New York/München/Berlin 2013, S. 241–261.

³⁹ Neben den bereits angeführten Studien sind zu erwähnen: Draper, Lincoln A.: *Arzobispos, canónigos y sacerdotes. Interacción entre valores religiosos y sociales en el clero de Charcas del siglo XVII*, Sucre 2000; Robins, Nicholas A.: *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*, La Paz 2009; Bridikhina: *Theatrum mundi*; Thomson, Sinclair: *We alone will rule. Native Andean politics in the age of insurgency*, Madison 2002.

⁴⁰ Salles Reese, Verónica: *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the sacred at Lake Titicaca*, Austin 1997; Bouysse-Cassagne: *La identidad aymara*; Bouysse-Cassagne, Thérèse: „De Empédocles a Tunupa. Evangelización, hagiografía y mitos“, in: Bouysse-Cassagne, Thérèse (Hrsg.): *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, Paris/Lima 1997, S. 157–212; Astvaldsson, Astvaldur: *Jesús de Machaca. La marka rebelde. Vol. 4: Las voces de los Wak'a. Fuentes principales del poder político aymara*, La Paz 2000.

erwähnt – aktuelle kulturgeschichtliche Untersuchungen, mit welchen der auf religiöse Kommunikation fokussierte Forschungszugang geteilt wird, sodass an gewonnene Erkenntnisse zu den intermedialen Bezügen und der materiellen und bildlichen Dimension kolonial-andiner Religion in der Untersuchungsregion direkt angeknüpft werden kann.⁴¹ Nicht zuletzt sind auch – vor allem kunstgeschichtlich orientierte – Forschungen zu den ländlichen Kirchengebäuden heranzuziehen, welche Aufschlüsse zu architektonischen, ikonographischen und symbolischen Elementen des lokalen Settings der Pfarreien bieten.⁴²

b) Genutztes Quellenmaterial

Eine historische Untersuchung kolonial-andiner Religion sieht sich mit dem Umstand konfrontiert, dass schriftliche Quellen, die insbesondere Aufschlüsse zu den lokalen Verhältnissen in den ländlichen Pfarreien bieten, nicht nur in begrenztem Umfang (z. T. bestenfalls fragmentarisch) überliefert sind, sondern auch gewichtige heuristische Problematiken aufwerfen.⁴³ Auf ersteres bezogen stellt die Überlieferung von Visitationsakten der Diözese La Paz aus dem 17. und 18. Jahrhundert – die hier als zentrale Quellengrundlage herangezogen werden – einen regionalen Sonderfall dar, da speziell solche Visitationsquellen im Andenraum oft nicht in dieser Breite als mehr oder weniger zusammenhängender Archivbestand erhalten sind.⁴⁴ Hierbei handelt es sich um kirchliche Verwaltungsakten, die von den Visitationskommissionen zu jeder lokalen Inspektion handschriftlich erstellt und von der bischöflichen Zentrale in La Paz archiviert wurden.⁴⁵ Die Visitationsakten stellen dabei keine homogenen Dokumente dar, sondern sammeln verschiedene Arten von Schriftstücken. Dies konnten beispielsweise Berichte zum Visitationsablauf vor Ort, Protokolle der Verfahrensschritte und Zeugenverhöre, Verordnungen, Abschriften örtlicher Kirchenverzeichnisse oder Bittschriften lokaler Akteure sein. Wie sich diese Visitationsakten im Einzelnen zusammensetzten, welchen Wandel dies im Verlauf der Kolonialzeit erfuhr und wie sich die Überlieferungslage im Einzelnen darstellt, ist im Zuge der Untersuchung zu klären.

Im Zusammenhang mit den heuristischen Problematiken eines auf Schriftquellen basierenden Forschungszugangs auf die lokale Religiosität der Untersuchungsregion⁴⁶ wurde im letzten

⁴¹ Windus, Astrid: „The Embodiment of Sin and Virtue. Visual Representations of a Religious Concept in a Colonial Andean Contact Zone“, in: Jobs, Sebastian und Gesa Mackenthun (Hrsg.): *Embodiments of Cultural Encounters*, Münster 2011, S. 93–114; Windus: „Putting Things in Order“; Windus, Astrid: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion in transkulturellen Kontexten. Verflechtungsgeschichtliche Perspektiven (Bolivien, Philippinen, 17.-18. Jh.)“, in: Mann, Michael und Jürgen G. Nagel (Hrsg.): *Europa jenseits der Grenzen. Festschrift für Reinhard Wendt*, Heidelberg 2015, S. 107–140. Siehe auch die Beiträge in: Windus, Astrid und Andrés Eichmann Oehrli (Hrsg.): *Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios, siglos XVI-XVIII (Dossier)*, Iberoamericana 16, 61, 2016.

⁴² Zu nennen sind hier Gisbert, Teresa: *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, 3. Aufl., La Paz 2008; Gisbert, Teresa: *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 4. Aufl., La Paz 2008; Gisbert, Teresa und José de Mesa: *Arquitectura andina 1530-1830. Historia y análisis*, La Paz 1985; Gonzáles, Ricardo, Clelia Domoñi und Martín Isidoro: *Las Iglesias reduccionales de Chucuito*, Buenos Aires 2011; Guzmán, Fernando, Paola Corti und Magdalena Pereira: „Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de La Plata. Potosí-Arica“, *Hispania Sacra* 66/Extra 2 (2014), S. 119–168.

⁴³ Vgl. etwa Andrien: *Andean worlds*, S. 155; Brosseder: *The power of huacas*, S. 9.

⁴⁴ Vgl. zur Diözese Cuzco: Guibovich Pérez/Wuffarden: *Sociedad y gobierno episcopal*, S. 14f. Auch entsprechende Archivrecherchen des Autors nach Visitationsakten der kolonialen Erzdiözese La Plata führten nur zum mageren Ergebnis fragmentarischer Restbestände.

⁴⁵ Die Visitationsakten bilden große Teile der kolonialzeitlichen Bestände des erzbischöflichen Archivs in La Paz (Archivo Eclesiástico Canónigo Felipe López Menéndez: *Archivo Capitular* 3-138).

⁴⁶ Zur generellen Quellenproblematik eines historiographischen Zugriffs auf die indigene Bevölkerung des kolonialzeitlichen Andenraums, insbesondere mit Blick auf die beschränkte Quellenauswahl und die erkenntnistheoretisch zu berücksichtigende „doppelte Fremdheit“ kultureller und zeitlicher Distanz zwischen

Abschnitt bereits angesprochen, dass die historiographische Nutzung von Visitationsquellen einer besonderen quellenmethodischen Reflexion bedarf. Grundsätzlich ist mit Menne zu konstatieren, dass Visitationsakten kein Abbild der religiösen ‚Realität‘ der ländlichen Pfarreien bieten können, sondern „allein die Wahrnehmung und Bewertung von Lebensumständen, Gewohnheiten, kirchlicher Infrastruktur und kirchlichem Leben – betont: Wahrnehmung und Bewertung, nicht vermeintliche Realitäten.“⁴⁷ In ihnen findet sich lediglich solches dokumentiert, was die Visitatoren bezüglich der Teilnahme an kirchlichen Praktiken, konformem oder deviantem Verhalten und einem Genügen der Formen bezeugen und beschreiben konnten.⁴⁸ Die lokalen Akteure konnten den Visitatoren wiederum die Antworten geben, „[...] die sie hören wollten, oder die, von denen man glaubte, sie wollten sie so hören.“⁴⁹ Als Schriften obrigkeitlicher Herkunft, die im spezifischen institutionalisierten Kontext eines kirchlichen Kontrollverfahrens produziert wurden, unterliegen die Visitationsquellen sowohl formalen Schematisierungszwängen als auch einer amtskirchlichen Perspektive, welche die Modalitäten und Inhalte der schriftlichen Dokumentation selektiv strukturierten. Diese in der europäischen Visitationsforschung in verschiedenem Ausmaß betonten Einschränkungen des Erkenntniswerts von Visitationsquellen⁵⁰ sind umso mehr in der Untersuchungsregion zu beachten, sowohl angesichts des von kolonialer Differenz geprägten Verhältnisses zwischen kirchlichen Akteuren und indigenen Pfarrbewohnern, als auch hinsichtlich der vielfältigen kulturellen und sprachlichen Vermittlungsprozesse, die deren Interaktion im Zuge der Visitationen erforderte. Methodisch entscheidend ist demzufolge eine Lesart dieser Quellen, die das kirchliche Kontrollverfahren der Visitationen als Untersuchungsgegenstand in den Mittelpunkt stellt, wie es vorliegende Studie tut. Die Untersuchung zielt so in zentraler Weise auch auf die systematische Erschließung und Quellenkritik der Visitationsquellen der kolonialzeitlichen Diözese La Paz. Der reichhaltige Quellenbestand der Visitationsakten wurde in der existierenden Forschungsliteratur bislang zwar vereinzelt genutzt, jedoch nicht in seiner Gesamtheit systematisch untersucht, insbesondere nicht mit Blick auf die Durchführung der Visitationsverfahren als sein historischer Entstehungszusammenhang – wie hinsichtlich des

Historiker und kolonialzeitlicher Schriftdokumente vgl. Gareis, Iris Estafanía Ana: Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700), Berlin 2003, S. 81–101. Zur entsprechenden Nutzung nicht-textbasierter Quellen bezüglich der Untersuchung transkultureller Religiositäten vgl. Windus: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion“. Zur epistemologischen Problematik europäischer bzw. hegemonial-kolonialer Schriftquellen sowie der Konzeption von „indigenen Textualitäten“, die auf eine systematische Berücksichtigung von Artefakten und Bildern als Quellenmaterial zielt, siehe außerdem Mignolo, Walter D.: „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference“, in: Moraña, Mabel, Enrique Dussel und Carlos A. Jáuregui (Hrsg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham/London 2008, S. 225–258.

Hinsichtlich der indigenen Wissenssysteme und Medien vgl. ebenso die Überlegungen bei Hill Boone, Elizabeth: „Introduction. Writing and Recording Knowledge“, in: Mignolo, Walter D. und Elizabeth Hill Boone (Hrsg.): *Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham/London 1994, S. 3–26; Cummins, Thomas B. F.: „Let me see! Reading is for them. Colonial Andean Images and Objects “como es costumbre tener los caciques señores”“, in: Hill Boone, Elizabeth und Thomas B. F. Cummins (Hrsg.): *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington 1998, S. 91–148. Vgl. zur grundsätzlichen Problematisierung eurozentristischer Geschichtsschreibung auch Chakrabarty, Dipesh: „Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Röhmlid (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York 2002, S. 134–141.

⁴⁷ Menne: „Was bergen Visitationsakten?“, S. 177.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 180.

⁴⁹ Burke: *Städtische Kultur in Italien*, S. 45.

⁵⁰ Vgl. neben den zitierten Titeln von Menne und Burke auch Thaddäus Lang: „Visitationsprotokolle und andere Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte“, Ziemann, Benjamin: *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt/New York 2009, S. 61–65; Hersche, Peter: *Italien im Barockzeitalter (1600-1750). Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Köln/Weimar/Wien 1999, S. 184.

Forschungsstands bereits angemerkt wurde. Da die historiographische Nutzung dieser Quellen ohne ihre systematische und quellenmethodisch reflektierte Auswertung und Aufarbeitung unzulänglich bleiben muss, wird somit ein grundlegender Beitrag zur Quellenforschung des Andenraums geleistet, der auch über die spezifische Problemstellung der Untersuchung hinaus für weitere Forschungszwecke nutzbar ist.

Eine weitere zentrale Quellenbasis der Untersuchung stellen neben den Visitationsakten die Visitationsberichte (*informe* oder *relación de visita*) der kolonialzeitlichen Bischöfe an den spanischen Hof bzw. an den Indienrat und entsprechende Korrespondenzschreiben dar. Mittels dieses transatlantischen Schriftverkehrs wurde die königliche Zentrale über durchgeführte Visitationskampagnen, z. T. auch über Einzelheiten des Visitationsgeschehens und der in der Diözese dabei vorgefundenen Verhältnisse informiert. Eine Reihe dieser bischöflichen Visitationsberichte und begleitendes Schriftgut ist demgemäß archivalisch im zentralen spanischen Kolonialarchiv in Sevilla überliefert, einzelne solcher Schriften finden sich jedoch auch in La Paz.⁵¹ Diese Quellenbestände unterliegen ähnlichen quellenmethodischen Einschränkungen wie die Akten, wobei diesbezüglich vor allem Aspekte der Selbstdarstellung der Bischöfe gegenüber Krone und Kolonialadministration quellenkritisch zu berücksichtigen sind.

Vervollständigt wird die Quellengrundlage durch zusätzliche kirchliche Schriftdokumente. Zum einen handelt es sich hierbei um Verzeichnisse der lokalen Pfarradministration, also um die von kirchlichen Akteuren vor Ort geführten Heirats-, Tauf- und Sterberegister (*libros de casados*, *libros de bautismos*, *libros de difuntos*). Diese im Zuge der örtlichen Inspektionen durch Bischöfe bzw. Visitationskommissare kontrollierten Kirchenbücher bieten wertvolle Hinweise auf die Visitationspraxis, da durchgeführte Inspektionen dort schriftlich vermerkt wurden, sodass sich oft Angaben zu den ausführenden Akteuren und dem Zeitrahmen der Visitationen finden lassen. Dabei ist aufgrund der höchst fragmentarischen und unsystematischen Überlieferungslage keine serielle Auswertung dieser Quellen zu leisten – sie bieten demnach nur punktuelle ergänzende Einblicke.⁵² Zum anderen bieten auch Schriften der bischöflichen Kirchenadministration, die in Sevilla und La Paz archivalisch überliefert sind, relevante Ergänzungen hinsichtlich der kolonialzeitlichen Visitationspraxis: Diesbezügliche Angaben finden sich punktuell sowohl in kirchlichen Personalakten (*méritos de servicios*), worin die Beteiligung an bzw. die Durchführung von Visitationen dokumentiert wurde, als auch in bischöflichen Rundbriefen und Instruktionen in Vor- und Nachbereitung bestimmter Inspektionsreisen.⁵³ Darüber hinaus werden als nicht-archivalische Quellen ebenso kirchennormative Schriften (etwa Konzilsdekrete) herangezogen sowie vereinzelt weitere

⁵¹ Archivo General de Indias: Charcas 138, 376, 415, 416, 417. AECFLM: Archivo Capitular 58, 65, 67, 72. Vereinzelt finden sich außerdem entsprechende Schriften transkribiert veröffentlicht bei Maúrtua, Víctor Manuel: Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo 11: Obispos y Audiencia del Cuzco, Barcelona 1906; Maúrtua, Víctor Manuel: Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al alegato de Bolivia. Tomo 7: Obispos de Charcas y de La Paz, Barcelona 1907.

⁵² Die Überlieferung dieser Verzeichnisse in der bolivianischen Archivlandschaft ist äußerst dürftig, zumal kaum Pfarrarchive existieren und ein Großteil der lokalen Verwaltungsschriften schlicht nicht erhalten ist. Jedoch kann auf eine digitalisierte Quellensammlung von Kirchenbüchern der Pfarreien der (Erz-)Diözese La Paz zurückgegriffen werden, die von der „Family Search“ Online-Datenbank zur Verfügung gestellt wird, und z. T. auch kolonialzeitliche Bestände beinhaltet. Siehe FamilySearch: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz. URL: <https://familysearch.org/search/image/index?owc=MXVZ-FWR:216962301?cc=1922463> (07.03.2017).

⁵³ AGI: Charcas 92, 93, 138, 147, 149; AECFLM: Archivo Capitular 31, 63, 99, 101, 103, 141.

katholische Texte (etwa Predigtsammlungen) und zeitgenössische Chroniken, die als Transkription oder Faksimile veröffentlicht wurden.⁵⁴

Mit Blick auf die genutzte Quellengrundlage fast ausschließlich kirchlicher Schriften sei erneut die quellenbedingte Dominanz der amtskirchlichen Perspektive in dieser Untersuchung betont. Sie liegt darin begründet, dass schlicht keine lokale oder nicht-kirchliche Gegenüberlieferung zur bischöflichen Visitationspraxis ermittelt werden konnte – mit der Ausnahme eines fragmentarischen Reisetagebuchs, das ein anonymes Mitglied als Teil des bischöflichen Reisegefolges im Jahr 1806 erstellte, welches zwar wertvolle aber gleichwohl begrenzte Einsichten liefert.⁵⁵ Insbesondere mit Blick auf die lokale Religion der Pfarrbewohner gilt es demzufolge – soweit gestützt auf bestehender Forschungsliteratur möglich – zu berücksichtigen, was der ‚Filter‘ der Visitationsquellen ausblendet bzw. was nur an den Rändern der schriftlichen Überlieferung aufscheint.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass die genutzten Handschriften häufiger über keine bzw. keine eindeutige Folierung verfügen. Direkte und indirekte Zitate dieser Quellen finden sich dementsprechend im Fußnotenapparat mit der archivalischen Fundstelle belegt, eine genaue Folioangabe kann jedoch nicht immer dargeboten werden. Die Wiedergabe direkter Zitate orientiert sich an den Transkriptionskriterien, die vom „Grupo de Investigación Siglo de Oro“ (GRISO) hinsichtlich zeitgenössischer spanischsprachiger Handschriften erarbeitet wurden, und erfolgt somit nicht buchstabengetreu, sondern „modernisierend“. Demnach werden Schreibweisen ohne phonetische Relevanz gemäß der aktuellen Rechtschreibung vereinheitlicht, sowie ergänzende Akzent- und Zeichensetzungen vorgenommen. Übliche Abkürzungen werden ohne spezielle Hinweise aufgelöst wiedergegeben.⁵⁶

c) Theoretisch-analytischer Rahmen und zentrale Begriffe

Vorweg sei betont, dass die vorliegende Studie keine stringente Umsetzung eines bestimmten Theorieprogramms oder Entwicklung eines geschlossenen Analysemodells anstrebt. Vielmehr steht die heuristische Funktion theoretisch-analytischer Ansätze und Begriffe im Vordergrund, die – über Fächergrenzen hinweg – herangezogen werden, soweit sie zur Bearbeitung der Problemstellung erkenntnisdienlich erscheinen und eine analytische Reflexion des Quellenmaterials ermöglichen. In diesem Sinne zielen die in diesem Abschnitt dargebotenen begrifflichen Bestimmungen immer auf Arbeitsbegriffe ab. Wie obig bereits angerissen, wurden kommunikationstheoretische Prämissen als forschungskonzeptioneller Zugriff gewählt.⁵⁷ Dabei wird auf der grundlegenden Ebene des wissenschaftlichen Selbstverständnisses

⁵⁴ Die einzelnen Quellenverweise werden an entsprechender Stelle angegeben.

⁵⁵ Biblioteca Universitaria de La Paz: Manuscritos 194.

⁵⁶ Vgl. etwa Arellano, Ignacio: *Editar a Calderón. Hacia una edición crítica de las comedias completas*, Madrid/Frankfurt 2007, S. 36–67.

⁵⁷ Vgl. programmatisch zur kommunikations- und medientheoretischen Fundierung historiographischer Untersuchungen Schlögl: „Kommunikation und Vergesellschaftung“. Vgl. zur Bedeutung eines kommunikationstheoretischen Forschungszugriffs in der Historiographie Stollberg-Rilinger, Barbara: „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven“, *Zeitschrift für Historische Forschung* 31 (2004), S. 489–527, hier S. 492–496; Sieglerschmidt, Jörn: „Kommunikation und Inszenierung. vom Nutzen der Ethnomethodologie für die historische Forschung“, in: Burkhardt, Johannes und Christine Werkstetter (Hrsg.): *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, München 2005, S. 433–460. Vgl. hierzu speziell mit Blick auf religiöse Kommunikation im kolonialen Andenraum Windus: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion“; Windus/Eichmann Oehrli: „Comunicación religiosa en la América andina colonial“. Die Untersuchung von Visitationsverfahren unter kommunikativen Gesichtspunkten wurde in der europäischen Visitationsforschung bereits (in Ansätzen) konzeptualisiert, allerdings vor allem mit Blick auf frühneuzeitliche Herrschaft und Staatsbildung. Siehe etwa Menne: *Herrschaftsstil und Glaubenspraxis*; Schlögl:

einer kulturgeschichtlichen Perspektive gefolgt.⁵⁸ Die Visitationsquellen sind so – in den Worten Stollberg-Rilingers – als „eigenständige Bestandteile eines vergangenen Kommunikationsgeschehens zu analysieren und zugleich als Elemente des gegenwärtigen Kommunikationsgeschehens wahrzunehmen, in das der Historiker selbst mit ihnen eintritt. Einer der Vorteile des kommunikationstheoretischen Ansatzes für die Geschichtswissenschaft besteht mithin darin, daß er einen naiven erkenntnistheoretischen Positivismus im Umgang mit den Quellen nicht zulässt.“⁵⁹

Allgemein wird Kommunikation – orientiert an soziologischen Theorieentwürfen – als soziale Praxis konzipiert, die durch die Verknüpfung der analytischen Komponenten Mitteilen, Verstehen und Information charakterisiert werden kann.⁶⁰ Demnach ist die Mitteilung eines Akteurs als kommunikative Handlung komplementär darauf bezogen, dass sie durch einen anderen Akteur als Mitteilung verstanden wird. Beide Komponenten (etwa Sagen und Zuhören, Schreiben und Lesen etc.) beziehen sich zugleich auf bestimmte Informationen, als mitgeteilter/verstandener Inhalt bzw. Gegenstand der Kommunikation – welcher auf mediale Formen der Vermittlung im jeweiligen soziokulturellen und situativen Kontext angewiesen ist.⁶¹ Für die deskriptive Rekonstruktion der bischöflichen Visitationen als Kommunikationssituationen, sind so zunächst die Fragen nach den Kommunikatoren (Wer kommuniziert mit wem?), dem zeitlich-räumlichen Szenario (Wann, wie lange und wo findet die Kommunikation statt?), dem Inhalt (Worüber wird kommuniziert?), dem Modus (Wie wird kommuniziert?) und den genutzten Medien von Relevanz.⁶²

Kommunikation wird dabei jedoch nicht als bloße Übertragung von Informationen verstanden. Ausschlaggebend ist vielmehr die Prämisse, dass Kommunikation Bedeutung generiert und somit als sozialer Interaktionsprozess andauernder Sinnproduktion und -stabilisierung gefasst werden kann.⁶³ Zentral sind hier diesbezüglich wissenssoziologische Überlegungen zur „kommunikativen Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit“.⁶⁴ Kommunikatives

„Bedingungen dörflicher Kommunikation“; Schnabel-Schüle: „Kirchenvisitationen und Landesvisitationen als Mittel der Kommunikation zwischen Herrscher und Untertanen“.

⁵⁸ Gemäß Daniel, Ute: „Einleitung. Kulturgeschichte – und was sie nicht ist“, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, 3. verb. Aufl., Frankfurt 2002, S. 7–25. Vgl. auch Burke, Peter: Was ist Kulturgeschichte?, Frankfurt 2005. Für systematische Überblicke der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussion siehe außerdem Bachmann-Medick, Doris: Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 4. Aufl., Reinbek 2010; Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, 3. Aufl., Weilerswist 2012.

⁵⁹ Stollberg-Rilinger: „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven“, S. 496.

⁶⁰ Vgl. das von Schützeichel ausgearbeitete „soziologische Grundmodell der Kommunikation“: Schützeichel, Rainer: Soziologische Kommunikationstheorien, 2., überarb. Aufl., Konstanz 2015, S. 56–60. Siehe auch Stollberg-Rilinger: „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven“, S. 493.

⁶¹ Vgl. Schützeichel: Soziologische Kommunikationstheorien, S. 56.

⁶² Ebd., S. 56f.

⁶³ Vgl. Schlögl: „Kommunikation und Vergesellschaftung“, S. 159f. Die sinnstiftende Funktion kommunikativer Vorgänge wird in der deutschsprachigen Frühneuzeitgeschichte insbesondere im Forschungsansatz der „symbolischen Kommunikation in der Vormoderne“ hervorgehoben, mit welchem zwar die kulturhistorische Positionierung und grundlegende kommunikationstheoretische Prämissen geteilt werden, jedoch nicht der spezifisch gefasste Begriff „symbolische Kommunikation“. Siehe dazu Stollberg-Rilinger: „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven“.

⁶⁴ Am systematischsten wird der Ansatz dargelegt im Sammelband: Keller, Reiner, Hubert Knoblauch und Jo Reichertz (Hrsg.): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013. Kommunikation ist so etwa nach Reichertz: „[...] nicht allein das Mittel, mit dem sich Menschen absichtsvoll Botschaften zukommen lassen und versuchen, andere zu steuern

Handeln entfaltet demnach seine Wirkung in erster Linie in Form von sozialen Objektivationen (nach Berger und Luckmann⁶⁵), wobei neben ihrem sprachlichen bzw. zeichenhaften Ausdruck, auch ihre materielle Dimension zu betonen ist.⁶⁶ Der menschliche Körper in seiner Materialität, Lokalität und Begrenztheit wird als hierfür wesentlich charakterisiert: „Akte der Erzeugung von Objektivationen hängen vom Körper ab und deswegen spielt der Körper eine entscheidende Rolle für das kommunikative Handeln und bei der Konstruktion der Wirklichkeit. Erst durch den Körper wird sozialer Sinn sichtbar. [...] Kommunikatives Handeln objektiviert Sinn, weil und wenn es mit dem Körper vollzogen wird.“⁶⁷ Kommunikation bezieht sich demzufolge „[...] auf Andere, auf das verkörperte Subjekt und schließlich auf die damit verknüpften Objektivierungen, die als Teil einer gemeinsamen Umwelt wahrgenommen werden.“⁶⁸ Hieran angeschlossen sind performative Aspekte des kommunikativen Handelns bzw. der zeitliche Vollzug von Kommunikation hervorzuheben: „Der Sinn kommunikativer Handlungen zeigt sich also im zeitlichen Ablauf [...]. Sofern der Körper bewegt werden muss, um die Handlung auszuführen, verläuft sie notwendig in der Zeit.“⁶⁹ Von besonderer Relevanz ist die Annahme von weitergehenden Prozessen der Institutionalisierung kommunikativer Formen, im Zuge derer kommunikative Handlungen sowohl routinisiert und habitualisiert, als auch Abfolgen solcher Handlungen in spezifischer Weise zusammengefasst werden: „Es ist die kommunikative Form, die als Grundlage aller weiteren gesellschaftlichen Konstruktionsprozesse dient.“⁷⁰ Eine bestimmte soziale Ordnung wird folglich durch die Art erzeugt, wie kommunikativ gehandelt wird und lässt sich als spezifische Kommunikationskultur fassen.⁷¹ Mit Blick auf die diskursive Ebene gesellschaftlicher Wissensproduktion und -ordnungen sind nicht zuletzt Legitimationen hervorzuheben, als „kommunikative Formen der Sinnerzeugung von Institutionen, die auch in materialen Symbolen oder kollektiven Ritualen objektiviert sein können. Sie sind Kommunikation und ihrerseits Gegenstand der Kommunikation [...]“.⁷² Gemäß dieses theoretischen Rahmens ist die bischöfliche Visitationstechnik als institutionalisiertes Ensemble kommunikativer Formen zu analysieren, wobei sowohl Körperlichkeit, Performanz und Materialität, als auch diskursive Legitimationen vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse – mit speziellem

(das ist Kommunikation auch, aber nicht allein und noch nicht einmal wesentlich), sondern Kommunikation ist immer auch die menschliche Praktik, mit der zugleich Identität, Beziehung, Gesellschaft und Wirklichkeit festgestellt werden. Kommunikation ist die Basis gesellschaftlicher Wirklichkeit, da sie Identität, Wirklichkeit, Gesellschaft und Beziehung erst konstituiert [...]. Mittels Kommunikation wird Identität, Wirklichkeit und eine bestimmte Form der Beziehung zu Anderen zugeschrieben, behauptet, aufgeführt, festgestellt und geändert.“ (Keller, Reiner: „Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion“, in: Keller, Reiner, Hubert Knoblauch und Jo Reichertz (Hrsg.): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013, S. 69–94, hier S. 50.)

⁶⁵ Vgl. Berger, Peter L. und Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, unveränd. Abdruck der 5. Aufl., Frankfurt 1980. Dort heißt es etwa: „Das menschliche Ausdrucksvermögen besitzt die Kraft der Objektivation, das heißt, es manifestiert sich in Erzeugnissen menschlicher Tätigkeit, welche sowohl dem Erzeuger als auch anderen Menschen als Elemente ihrer gemeinsamen Welt ‚begreiflich‘ sind.“ Und: „Die Wirklichkeit der Alltagswelt ist nicht nur voll von Objektivationen, sie ist vielmehr nur wegen dieser Objektivationen wirklich.“ (ebd., S. 36, 37).

⁶⁶ Vgl. Knoblauch, Hubert: „Grundbegriffe und Aufgaben des kommunikativen Konstruktivismus“, in: Keller, Reiner, Hubert Knoblauch und Jo Reichertz (Hrsg.): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz, Wiesbaden 2013, S. 25–47, hier S. 28–29; Keller: „Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion“, S. 52.

⁶⁷ Knoblauch: „Grundbegriffe und Aufgaben des kommunikativen Konstruktivismus“, S. 29–30.

⁶⁸ Ebd., S. 31.

⁶⁹ Ebd., S. 33.

⁷⁰ Ebd., S. 38.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 39f.

⁷² Ebd., S. 41.

Fokus auf die kommunikative Konstruktion von Religion⁷³ – im transkulturellen Kontext des kolonialzeitlichen Andenraums zu berücksichtigen sind.

Auch die Kategorie ‚Religion‘ wird demnach kommunikationstheoretisch gefasst, verstanden als grundlegend soziales Phänomen, „das kommunikativ beschaffen ist und sich maßgeblich als Kommunikation vollzieht und ‚reproduziert‘.“⁷⁴ Oder, wie es Luhmann pointiert formuliert: „Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“⁷⁵ Dabei wird der religionsgeschichtlichen Konzeptualisierung Rüpkes gefolgt, wonach Religion – charakterisiert durch die Bezugnahme auf einen im Alltagsverständnis verankerten, empirisch nicht vorfindbaren Gegenstand (bezeichnet etwa als ‚Gott‘, ‚Götter‘, ‚das Göttliche‘ oder ‚das Transzendente‘) – fundamental auf Kommunikation und Medialität angewiesen ist, um dieses ‚Etwas‘ präsent bzw. intersubjektiv erfahrbar zu machen. Der Untersuchungsfokus auf entsprechende – religiöse – Kommunikation bietet demzufolge einen zentralen Ansatzpunkt zur historischen Untersuchung von Religion in spezifischen soziokulturellen Kontexten.⁷⁶ In den Blick genommen werden so religiöse Kommunikationsstrategien (etwa der Visualisierung oder Versprachlichung) sowie das hiermit zusammenhängende mediale Angebot, seine Nutzungsweisen und Eigenlogiken.⁷⁷ Von Relevanz ist diesbezüglich die Überlegung, dass „[...] nur die genaue Analyse der jeweils stattfindenden Handlungen den gesellschaftlichen Ort religiöser Kommunikation erschließt [...]“⁷⁸, wonach insbesondere Details der Kommunikation im Zusammenhang mit der jeweiligen Interaktion der Beteiligten historiographisch zu rekonstruieren sind.⁷⁹ Dabei können als ein zentrales Thema religiöser Kommunikation Grenzziehungen in Raum und Zeit gelten, da „die Stabilität des Verhältnisses zwischen Göttern und Menschen in vielen Punkten ein Problem eindeutiger Grenzen und ihrer Verletzung darstellt.“⁸⁰

Religiöse Kommunikation weist zwar über die Kommunikation religiöser Organisationen hinaus, sie „entzieht sich einer dogmatischen Kontrolle, sie ist uneinheitlich, inhaltlich oft trivial, privatem Konsum wie Instrumentalisierung ausgesetzt.“⁸¹ Trotzdem spielen bei ihrem Vollzug religiöse Institutionalisierungsprozesse – von der Bildung informeller Gruppen bis hin zu bürokratisch ausgeprägten organisatorischen Strukturen – eine wichtige Rolle.⁸² In diesem

⁷³ Siehe Knoblauch, Hubert: „Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion“, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg.): Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, S. 147–186.

⁷⁴ Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch: „Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religions-soziologischen Forschungsprogramm“, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg.): Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, S. 7–29, hier S. 9.

⁷⁵ Luhmann, Niklas: „Religion als Kommunikation“, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg.): Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, S. 135–145, hier S. 137.

⁷⁶ Vgl. Rüpke, Jörg: Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung, Stuttgart 2007, S. 35f., 73–77. Vgl. zu den begrifflichen Problematiken einer Festlegung der Kategorie ‚Religion‘ Ziemann: Sozialgeschichte der Religion, S. 25–30; Mischung, Roland: „Religionsethnologie“, in: Beer, Bettina und Hans Fischer (Hrsg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, 8. Aufl., Berlin 2013, S. 197–220, hier S. 198–201. Zur Reflexion der eurozentrischen Kategorie ‚Religion‘ und ihrer Verwobenheit mit kolonialen Strukturen siehe auch Nehring: „Postkoloniale Religionswissenschaft“.

⁷⁷ Vgl. Rüpke: Historische Religionswissenschaft, S. 36–43.

⁷⁸ Ebd., S. 87.

⁷⁹ Vgl. das von Rüpke hierfür skizzierte Kommunikationsmodell, welches sich an Phänomenen antiker Religion orientiert (ebd., S. 82–88.)

⁸⁰ Ebd., S. 80.

⁸¹ Ebd., S. 42.

⁸² Vgl. ebd., S. 121–137.

Zusammenhang ist die kommunikationstheoretische Prämisse von Bedeutung, dass religiöse Kommunikation auch dadurch charakterisiert werden kann, dass sich entsprechende kommunikative Formen zu kommunikativen Repertoires ausdifferenzieren, welche von institutionalisierten Netzen getragen werden.⁸³ Für religiöse Organisationen wie christliche Kirchen, die in ihrer professionalisierten und hierarchischen Organisationsstruktur und Normativität in Verbindung mit Prozessen der Dogmatisierung und Kanonisierung theologischer Inhalte ganz bestimmte kommunikative Repertoires, mediale Nutzungsweisen und diskursive Legitimationen bevorzugen (was mit Blick auf die Untersuchungsregion grob als „koloniale Orthodoxie“ gefasst werden kann), stellt sich somit das Problem der Kontrolle religiöser Kommunikation besonders akut.⁸⁴ Die kommunikative Kontrolltechnik der bischöflichen Visitation im kolonialzeitlichen Anderraum kann mithin als historisch spezifischer Lösungsversuch dieser Problematik verstanden werden. Zu fragen ist demzufolge sowohl nach Art und Umfang des kirchlichen Kontrollinteresses, das von diesen institutionalisierten lokalen Inspektionen – insbesondere hinsichtlich ihrer Untersuchungsobjekte – zum Ausdruck gebracht wurde, als auch danach, wie sich die einzelnen kommunikativen Elemente kirchlicher Kontrolle in ihrem Zusammenspiel gestalteten. Dabei ist nicht zuletzt mit Blick auf den kolonialen Kontext der Untersuchungsregion zu betonen, dass die Durchführung von Visitationen als institutionalisierte Kontrolle einer hierarchischen Organisation immer auch eine Form von Herrschaft auf lokaler Ebene darstellte.⁸⁵

Die zentrale Rolle, welche den ‚Medien‘ beim Vollzug von Kommunikation im Allgemeinen und religiöser Kommunikation im Besonderen zugeschrieben wird, fand bereits mehrfach Erwähnung, bedarf jedoch zur Analyse der Visitation als kommunikative Kontrolltechnik weiterer begrifflicher Präzisierung.⁸⁶ Allgemeine Orientierung bietet diesbezüglich die – erneut in der soziologischen Theorie verorteten – Bestimmung der Medienkategorie nach Ziemann: „Medien sind gesellschaftliche Einrichtungen und Technologien, die etwas entweder materiell oder symbolisch *vermitteln* und dabei eine besondere *Problemlösungsfunktion* übernehmen. Sie verfügen über ein *materielles Substrat* (und sind deshalb Materialitäten menschlichen und gesellschaftlichen Seins), welches im Gebrauch oder durch seinen Einsatz Wahrnehmungen, Handlungen, Kommunikationsprozesse, Vergesellschaftung und schließlich soziale Ordnung

⁸³ Vgl. Knoblauch: „Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion“, S. 177. Knoblauch führt hierzu aus: „Das Repertoire religiöser Kommunikation setzt sich nicht nur aus kommunikativen Formen zusammen, sondern auch aus sozialen Situationen, Veranstaltungen, institutionellen und sozialräumlichen Milieus, die mittels dieser Formen kontextualisiert werden. Dabei sollte aber betont werden, dass in einer Kultur zugleich verschiedene Repertoires religiöser Kommunikation verfügbar sein können. Zudem weisen diese Repertoires unterschiedliche Stile auf [...]“ (ebd.).

⁸⁴ In Anlehnung an Rüpke: Historische Religionswissenschaft, S. 38f., 131-137. Zu den im Frühjudentum verankerten, biblischen Grundlagen kirchlicher Kontrolle bzw. der Vorstellung „[...] einer im Glauben, liturgischer und disziplinärer Praxis streng einheitlichen und durch Kontrolle in der Einheit zu haltenden Religionsgemeinschaft [...]“ vgl. den Aufsatz von Lang, Bernhard: „George Orwell im gelobten Land. Das Buch Deuteronomium und der Geist kirchlicher Kontrolle“, in: Zeeden, Ernst Walter und Peter Thaddäus Lang (Hrsg.): Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa, Stuttgart 1984, S. 21–35, hier S. 22.

⁸⁵ Vgl. Rüpke: Historische Religionswissenschaft, S. 134. Der Zusammenhang von (bischöflicher) Visitation und Herrschaft wird ebenfalls in der europäischen Visitationsforschung betont. Siehe etwa Menne: Herrschaftsstil und Glaubenspraxis.

⁸⁶ Vgl. mit Fokus auf die europäische Religionsgeschichte den Überblick hinsichtlich Medien religiöser Kommunikation bei Ziemann: Sozialgeschichte der Religion, S. 130–149. Zum Verhältnis zwischen Religion und Medien siehe auch die Beiträge in Rüpke, Jörg: „Religion medial“, in: Malik, Jamal, Jörg Rüpke und Theresa Wobbe (Hrsg.): Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual, Münster 2007, S. 19–28.

im Generellen ermöglicht wie auch *formt*.⁸⁷ Fokussiert werden Medien mithin als materielle Träger von Kommunikation – und somit von Bedeutung –, welche in der jeweiligen kommunikativen Konstellation einer Visitation gemäß ihrer Eigenlogik eingesetzt und genutzt wurden. Dabei spielt, ausgehend von der Annahme, dass sich die kommunikative Technik der Visitation besonders durch mediale Wechselwirkungen auszeichnet, das Konzept der Intermedialität bei ihrer Analyse eine wichtige Rolle.⁸⁸ Unter der Kategorie Intermedialität sind nach Rajewski zunächst im weiteren Sinne „[...] die Gesamtheit aller Mediengrenzen überschreitender Phänomene [...]“ zu verstehen, „[...] also all *der* Phänomene, die, dem Präfix ‚inter‘ entsprechend, in irgendeiner Weise *zwischen* Medien anzusiedeln sind.“⁸⁹ Dabei ist mit Blick auf den Vollzug der Visitation als kommunikative Technik, besonders das intermediale Phänomen von Interesse, welches Rajewski als Medienkombination spezifiziert: „Die Qualität des Intermedialen betrifft im Falle der Medienkombination die Konstellation des medialen Produkts, d. h. die Kombination bzw. das Resultat der Kombination mindestens zweier, konventionell als distinkt wahrgenommener Medien, die in ihrer Materialität präsent sind und jeweils auf ihre eigene, medienspezifische Weise zur (Bedeutungs-)Konstitution des Gesamtprodukts beitragen.“⁹⁰ Zu berücksichtigen sind demnach die verschiedenen, in wechselseitigem Bezug stehenden medialen Dimensionen von Sprachlichkeit (insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von Mündlichkeit und Schriftlichkeit)⁹¹, Bildlichkeit⁹² sowie Performativität⁹³ und hiermit eng verbunden, Körperlichkeit und Räumlichkeit⁹⁴, welche in

⁸⁷ Ziemann, Andreas: *Soziologie der Medien*, 2., überarb. und erw. Aufl., Bielefeld 2012, S. 17. Hervorhebungen im Original. Zur Diskussion um die begriffliche Bestimmung des Medienbegriffs vgl. etwa Mein, Georg: „Medien des Wissens – Anstelle einer Einführung“, in: Sieburg, Heinz und Georg Mein (Hrsg.): *Medien des Wissens. Interdisziplinäre Aspekte von Medialität*, Bielefeld 2011, S. 7–21.

⁸⁸ Für allgemeine Reflexionen zu medialen Wechselwirkungen und ihrer Rolle bei kulturgeschichtlichen Transformationsprozessen siehe Simonis, Annette: „Einleitung – Bilder, Medien, Schriftkultur. Das Zusammenspiel zwischen Medien und ihre Wechselwirkungen mit soziokulturellen Kontexten als Triebfeder von ästhetischen und kulturgeschichtlichen Transformationsprozessen“, in: Simonis, Annette und Berenike Schröder (Hrsg.): *Medien, Bilder, Schriftkultur: mediale Transformationen und kulturelle Kontexte*, Würzburg 2012, S. 7–20. Vgl. auch Müller, Jürgen E.: „Intermedialität und Medienhistoriographie“, in: Paech, Joachim (Hrsg.): *Intermedialität – analog/digital. Theorien, Methoden, Analysen*, München 2008, S. 31–46.

⁸⁹ Rajewsky, Irina O.: *Intermedialität*, Tübingen/Basel 2002, S. 12. Hervorhebungen im Original.

⁹⁰ Ebd., S. 15.

⁹¹ Vgl. hierzu grundlegende Überlegungen aus ethnographischer bzw. textlinguistischer Perspektive bei Oldörp, Christine: „Mediale Modulationen. Verfestigung, Verselbstständigung, Verdauerung, Verschriftlichung, Vertextung und Versprachlichung. Mündliches Sprechen im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit“, in: Höger, Iris Carolin, Christine Oldörp und Hanna Wimmer (Hrsg.): *Mediale Wechselwirkungen. Adaptionen, Transformationen, Reinterpretationen*, Berlin 2013, S. 73–118; Koch, Peter und Wulf Oesterreicher: „Mündlichkeit und Schriftlichkeit von Texten“, in: Janich, Nina (Hrsg.): *Textlinguistik. 15 Einführungen*, Tübingen 2008, S. 199–215.

⁹² Vgl. pointiert hierzu Emich, Birgit: „Bildlichkeit und Intermedialität in der frühen Neuzeit. Eine interdisziplinäre Spurensuche“, *Zeitschrift für Historische Forschung* 35/1 (2008), S. 31–56.

⁹³ Vgl. Fischer-Lichte, Erika: *Performativität. Eine Einführung*, 2., unveränd. Aufl., Bielefeld 2013; Martschukat, Jürgen und Steffen Patzold: „Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur“, in: Martschukat, Jürgen und Steffen Patzold (Hrsg.): *Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln 2003, S. 1–31.

⁹⁴ Vgl. Werlen, Benno: „Körper, Raum und mediale Repräsentation“, in: Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hrsg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 365–392; Rau, Susanne: *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt 2013; Doetsch, Hermann: „Intervall. Überlegungen zu einer Theorie von Räumlichkeit und Medialität“, in: Dünne, Jörg, Hermann Doetsch und Roger Lüdeke (Hrsg.): *Von Pilgerwegen, Schriftspuren und Blickpunkten. Raumpraktiken in medienhistorischer Perspektive*, Würzburg 2004, S. 23–56.

ihrer intermedialen Konfiguration die bischöfliche Visitation als kommunikative Technik konstituierten.

Zur Analyse der Visitation als Kommunikationstechnik sind darüber hinaus diskurstheoretische Überlegungen heranzuziehen, um auch die kommunikative Ebene gesellschaftlicher Wissensordnungen genauer fokussieren zu können.⁹⁵ Diskurse werden als strukturierte kommunikative Handlungen des Zeichen- bzw. Symbolgebrauchs konzipiert, die in (teil-)öffentlichen Arenen vollzogen werden. Kommunikative Handlungen bilden so zwar die Grundlage diskursiver Ereignisse, zugleich lassen sie sich jedoch nur eingebettet in diskursive Kontexte verstehen und decodieren.⁹⁶ Diskurse stellen demnach für die kommunizierenden Akteure gemeinsame Deutungshorizonte als Handlungs- und Wahrnehmungsschemata zur Verfügung – diese liegen „[...] als instruierende Regeln den diskursiv-kommunikativen Praktiken [...] zugrunde und werden im praktischen Gebrauch aktualisiert, also zugleich reproduziert und gegebenenfalls erneuert bzw. verändert.“⁹⁷ Von Relevanz ist dabei insbesondere die Annahme, „[...] dass soziale Akteure bestehende Sprecherpositionen einnehmen oder neue erschließen, dass sie im Rückgriff auf diskursiv strukturierte und sozialisatorisch erworbene Kompetenzen der Zeichennutzung die Äußerungen und Aussagen hervorbringen, die der Konstruktion und Transformation von Wissen in Diskursen zugrunde liegen.“⁹⁸ Wissensordnungen werden demzufolge als zeit- und ortsspezifische Repräsentations- und Klassifikationssysteme verstanden, welche diskursiv – und somit mit Machtverhältnissen verknüpft – produziert und aktualisiert werden.⁹⁹ Demnach zielt die diskurstheoretische Perspektive auf die kollektiven Vorstellungen, Zuschreibungen und Narrative, die den Deutungshorizonten der im Rahmen von Visitationen kommunikativ agierenden Akteure zugrunde lagen und die durch diese Kommunikationstechnik wiederum hervorgebracht, stabilisiert oder transformiert werden konnten. Hinsichtlich des institutionellen Zusammenhangs der Visitationen als Kontrollverfahren der kolonial-andinen Kirchenorganisation sind dabei – wie bereits erwähnt – vor allem Formen diskursiver Legitimation zu beachten, wonach insbesondere zu fragen ist, inwiefern und für welche Teile der Bevölkerung diese Technik legitimierende Wirkungen entfalten konnte.¹⁰⁰

Mit Blick auf den historischen Kontext der Untersuchungsregion als koloniale Kontaktzone spielt hinsichtlich der diskursiven Konfiguration der Visitationen die – aus der Dekolonialitäts-Debatte in den lateinamerikanischen Kulturwissenschaften hervorgegangene¹⁰¹ –

⁹⁵ Vgl. zur „diskursiven Konstruktion der Wirklichkeit“ als Teilbereich gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse Keller: „Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion“. Hinsichtlich einer historiographischen Perspektive vgl. Sarasin, Philipp: „Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft“, in: Keller, Reiner, Andreas Hierselund, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Band 1: Theorien und Methoden, 2., u. erw. Aufl., Wiesbaden 2006, S. 55–81; Landwehr, Achim: *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt/New York 2008.

⁹⁶ Vgl. Keller: „Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion“, S. 90.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd., S. 90–91.

⁹⁹ Vgl. theorie-systematisch hierzu Keller, Reiner: *Wissenssoziologische Diskursanalyse*. Grundlegung eines Forschungsprogramms, 3. Aufl., Wiesbaden 2011; Kajetzke, Laura: *Wissen im Diskurs*. Ein Theorievergleich von Bourdieu und Foucault, Wiesbaden 2008.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu, jedoch fokussiert auf frühneuzeitliche Fürstenherrschaft in Europa: Brakensiek, Stefan: „Legitimation durch Verfahren? Visitationen, Supplikationen, Berichte und Enquêtes im frühmodernen Fürstenstaat“, in: Stollberg-Rilinger, Barbara und André Krischer (Hrsg.): *Herstellung und Darstellung von Entscheidungen*. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne, Berlin 2010, S. 363–377.

¹⁰¹ Vgl. den Überblick bei Bhambra, Gurminder K.: „Postcolonial and decolonial dialogues“, *Postcolonial Studies* 17/2 (2014), S. 115–121.

Konzeptualisierung kolonialer Differenz eine besondere Rolle. Gefolgt wird hier vor allem Überlegungen Mignolos,¹⁰² wonach im Zusammenhang mit der europäischen Expansion, insbesondere der Etablierung der spanischen Kolonialherrschaft in Amerika, nicht nur Strukturen politischer Unterordnung und ökonomischer Abschöpfung der indigenen Bevölkerungen durchgesetzt wurden, sondern damit eng verbunden auch europazentrierte Wissensordnungen. Ein solcher epistemologischer Okzidentalismus hierarchisiert gemäß der hegemonialen Logik der Kolonialität sowohl geographische Regionen, als auch Menschen und ihre Lebensformen, wobei die Zuschreibung einer fundamentalen Ungleichwertigkeit – die meistens auf ethnisierenden Klassifikationen und Markierungen beruht – konstitutiv ist. Diese diskursiv erzeugte (und mannigfaltige Formen annehmende) koloniale Differenz kann den Ausschluss bzw. die Marginalisierung ‚nicht-europäischer/nicht-westlicher‘ (bzw. als solche konstruierte) Medialitäten, Körper, Subjektivierungsweisen und Denkkategorien bewirken, denen somit subalterne Positionen zugewiesen werden. Hierbei waren in historischer Perspektive insbesondere Vorstellungen vom okzidentalen Christentum als ‚die (wahre) Religion‘ und religiöse Klassifizierungen nach dem Schema ‚Christ/Nicht-Christ‘ von Relevanz – wie obig ausgeführt, konnotierte auch die ethnisierende Kategorie *indio* entsprechende religiöse Zuschreibungen.¹⁰³

Hinsichtlich der speziellen soziokulturellen Verhältnisse der Untersuchungsregion ist schließlich der bereits öfter gefallene Terminus ‚Transkulturation‘ näher zu bestimmen.¹⁰⁴ Dieser bezeichnet nach Spitta allgemein „[...] many different processes of assimilation, adaption, rejection, parody, resistance, loss, and ultimately transformation of Spanish and indigenous cultures [...]“, im Zuge derer, „[...] in the continual give and take of culture contact, individuals are changed and change themselves as well as the surrounding world.“¹⁰⁵ Die Untersuchungsregion zeichnet sich demnach als Kontaktzone durch besonders ausgeprägte diskursive Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten aus: „It is thus a semiotic space imbued with different, often contradictory – in any case, polyphonic – and incommensurable meanings [...]“.¹⁰⁶ Transkulturationsprozesse charakterisierten insbesondere – wie im ersten Teil der Einleitung bereits hervorgehoben – den religiösen Wandel in der Region und somit die Emergenzen kolonial-andiner Christianitäten: „Christianization, in the end, encompassed a series of adaptations, appropriations, and translations of Andean religions on the part of Spanish priests, and a series of resistances to and displacements of Catholic symbols, rites and rituals on the part of the native population.“¹⁰⁷ Die bischöfliche Visitation als Kommunikationstechnik und ihre Rolle bezüglich einer kommunikativen Konstruktion kolonial-andiner Religion in den

¹⁰² Im Folgenden werden entsprechende Überlegungen Mignolos, die sich auf zahlreiche Publikationen verteilt finden, grob zusammengefasst und mit Blick auf vorige Ausführungen wiedergegeben. Vgl. hierzu besonders Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien/Berlin 2012; Mignolo: „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference“.

¹⁰³ Vgl. hierzu etwa Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam*, S. 147f. Vgl. zum Zusammenhang zwischen kolonialen Differenzdiskursen und europäischen Religionskonzeptionen auch Brunotte, Ulrike: „Religion und Kolonialismus“, in: Kippenberg, Hans Gerhard, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*: Band 1, Göttingen 2009, S. 339–369.

¹⁰⁴ Für einen Überblick der Entwicklung des Begriffs und seiner Rezeption siehe etwa Hildebrandt, Mathias: „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, in: Allolio-Näcke, Lars, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Hrsg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt 2005, S. 342–352. Zur begrifflichen Bestimmung von Transkulturation in Bezug auf das Konzept von Kontaktzone vgl. auch Pratt, Mary Louise: „Arts of the Contact Zone“, *Profession* (1991), S. 33–40, hier S. 36.

¹⁰⁵ Spitta: *Between two waters*, S. 24.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd., S. 56.

ländlichen Pfarreien ist demnach auch vor dem Hintergrund solcher transkulturellen Aushandlungs- und Aneignungsprozesse zu analysieren.

An dieser Stelle sei abschließend auf die Problematik homogenisierender und essentialisierender Begriffe hingewiesen (wie etwa ‚die Kirche‘, ‚die Andenbewohner‘ oder ‚Indigene‘, ‚traditionell-/kolonial-andin‘ etc.), die in der Studie zwar der Einfachheit und Lesbarkeit halber Verwendung finden, wenn kein besonderer Differenzierungsbedarf besteht, aber ausdrücklich nicht auf die Bezeichnung monolithischer Einheiten zielen. Vor allem aufgegriffene Quellenkategorien der Selbst- oder Fremdbeschreibung, die die koloniale Kontaktzone prägten (*indio/mestizo/español* etc.), sind als soziokulturelle Konstrukte zu verstehen und somit als flexibel und wandelbar. Außerdem ist in terminologischer Hinsicht zu beachten, dass die Untersuchung selbst – als deutschsprachige Studie, die auf spanischsprachigen Schriftquellen basiert – von ‚Verzerrungen‘ sprachlicher Übersetzung gekennzeichnet ist. So bewegt sich die Darstellung im Spannungsfeld, einerseits die Verständlichkeit für eine deutschsprachige Leserschaft zu gewährleisten, andererseits aber auch die Quellen zu Wort kommen zu lassen. Dabei wird die Nutzung von Quellsprache außerhalb spezifischer Zitate durch Kursivschreibung angezeigt und die Übersetzung solcher Begriffe gegebenenfalls mit Anführungszeichen markiert (bspw. *idolatría* ‚Idolatrie‘).

d) Vorgehensweise

Der Aufbau vorliegender Arbeit zielt entsprechend der präsentierten historischen Problemstellung sowie den Vorüberlegungen zu Quellengrundlage und theoretisch-analytischem Zugriff auf die Untersuchung der bischöflichen Visitation als kommunikative Kontrolltechnik im Zusammenhang mit lokalen Emergenzen andiner Christianitäten in den ländlichen Pfarreien der Diözese La Paz im 17. und 18. Jahrhundert. Dabei erfolgt zunächst eine Einordnung der Kontrolltechnik in ihren historischen Kontext, wobei insbesondere ihre Abhängigkeiten von spezifischen institutionellen, normativen, politischen und sozio-ökonomischen Konstellationen aufgezeigt werden (Kapitel 2). Beabsichtigt ist hier ausdrücklich keine umfassende Synthese, die die heterogenen Forschungen zur andinen Kolonialgeschichte bezüglich der Untersuchungsregion zu einem Gesamtbild zusammenfügt – im Fokus der Darstellung stehen vielmehr diejenigen Aspekte, die mit der Durchführung der Visitationen in Verbindung standen und zum genaueren Verständnis der Quellen beitragen. Der Schwerpunkt liegt dabei zum einen auf dem lokalen Setting der Visitationen im ländlichen Andenraum (Kap. 2.1.), wobei auf der Grundlage bestehender Forschungsliteratur sowohl die sozio-politischen Strukturen der andinen Gemeinden in ihrem Verhältnis zur spanischen Kolonialherrschaft skizziert werden, als auch die in der Diözese La Paz existierenden *doctrinas de indios*, insbesondere hinsichtlich ihrer geographischen Lage, der Pfarrdörfer und Kirchengebäude sowie des dort lebenden Klerus. Zum anderen werden die normativen Grundlagen und die Programmatik bischöflicher Visitation im kolonialzeitlichen Andenraum geklärt (Kap. 2.2.), wobei einerseits entsprechende kirchliche Konzilsdekrete und königliche Verordnungen berücksichtigt werden, andererseits auch die Instruktion und das Edikt von 1583 als zentrale kirchliche Handlungsvorgaben zur Durchführung von Visitationen.

Die Untersuchung der Kontrolltechnik in der Diözese La Paz erfolgt darauf hin in einem ersten Schritt mit Fokus auf ihre praktische Durchführung im Untersuchungszeitraum und dem Geschehen vor Ort in den Pfarreien, soweit auf der Basis der ermittelten Quellen nachvollzogen werden kann (Kap. 3.). Dieses Kapitel stellt mithin den empirischen Kern der Studie dar. Dabei steht folgendes Set von Fragen im Mittelpunkt: Wie regelmäßig wurden die Visitationen

durchgeführt? In welchem Umfang fanden sie statt? Wie gestalteten sich die Modalitäten ihres Vollzugs? Wie gestalteten sich die Visitationsitinerare und Reiserouten? Wer waren die ausführenden Akteure? Was waren die Untersuchungsgegenstände der Ortsvisitationen? Auf welche Einsatzfelder war das Verfahren ausgerichtet? Wie war der Ablauf vor Ort? Wurde das Verfahren von lokalen Akteuren genutzt und wenn ja, wie? Inwiefern haben sich insbesondere die indigenen Pfarrbewohner am Visitationsgeschehen beteiligt? Die Auswertung und Darstellung der Quellen bezüglich dieser Fragestellungen erfolgt dabei vor dem Hintergrund des religionsgeschichtlichen Erkenntnisziels der Studie, wonach etwa Aspekte materiell-ökonomischer Vorteilnahme der Kleriker oder bischöflich-diözesaner Politik weniger detailliert ausgearbeitet werden. Obgleich vorwiegend auf deskriptiver Ebene verbleibend, orientiert sich die Darstellung dieses Kapitels an den kommunikationstheoretischen Vorüberlegungen, demzufolge medialen Elementen und kommunikativen Phänomenen der aus den Quellen erschlossenen Visitationspraxis besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird – wobei hier noch keine theoretisch-systematische Analyse erfolgt. Dieses Kapitel bietet entgegen einer positivistischen Quellenarbeit ebenfalls Raum zur Reflexion der Quellenüberlieferung und Quellenkritik. Das umfangreiche archivalische Quellenmaterial der Visitationen der Diözese La Paz wird hier auf diese Weise systematisch erschlossen und kontextualisiert. Konkret vorgegangen wird dabei zum einen in der Form einer Gesamtschau der bischöflichen Visitationspraxis im Verlauf des Untersuchungszeitraums (Kap. 3.1.), zum anderen in der Form zweier Fallstudien (Kap. 3.2).

So beginnt Kapitel 3.1. mit einem chronologischen Überblick der Zeitspanne von 1605 bis 1809 hinsichtlich der in der Diözese durchgeführten Visitationen und der sie ausführenden Visitatoren, wobei im Zuge dessen auch die allgemeine Quellenlage erläutert wird (3.1.1.). Darauf folgen zwei weitere Kapitel mit Bezug auf den gesamten Untersuchungszeitraum, die sich jeweils eingehender mit Regelmäßigkeit und Umfang (3.1.2.) sowie mit Modalitäten und Einsatzfeldern (3.1.3.) der Visitationspraxis befassen. Dabei fokussiert letzteres Kapitel neben dem Visitationspersonal, der Finanzierung ihres Vollzugs und den Reisebedingungen auch die durchgeführten Abläufe lokaler Inspektion sowie kirchlicher Seelsorge und Heilsvermittlung. Im Anschluss befassen sich die zwei Fallstudien im Detail mit der Visitationspraxis während jeweils einer bischöflichen Amtszeit, nämlich der von Bischof Juan Queipo de Llano y Valdés von 1682 bis 1694 (3.2.1.) und der von Bischof Gregorio Francisco de Campos von 1765 bis 1789 (3.2.2.). Diese forschungspraktische Auswahl beruht auf dem Umstand, dass beide Bischöfe nicht nur vergleichsweise lange Amtszeiten innehatten, sondern auch eine umfangreiche Visitationsaktivität entwickelten, wobei eine größere Zahl von Visitationsakten und begleitenden Quellen überliefert sind – sodass ein genauerer und vergleichender Blick auf aufeinanderfolgende Visitationskampagnen geworfen werden kann. Die Auswahl dieser Fallstudien hinsichtlich ihrer zeitlichen Lokalisierung – je in der zweiten Hälfte des 17. und 18. Jahrhunderts – gewährleistet außerdem tiefere Einblicke in unterschiedliche zeitliche Abschnitte des Untersuchungszeitraums. Die Visitationen unter den Bischöfen Queipo und Campos werden dabei betrachtet bezüglich ihrer Vorbereitung seitens der bischöflichen Zentrale, der erfolgten Reiserouten und visitierten Pfarreien sowie der jeweils eingesetzten Fragelisten und fokussierten Untersuchungsobjekte. Ebenso wird an zentraler Stelle nach dem Ablauf der Visitationen in den Pfarreien und der Teilnahme lokaler Akteure gefragt. Schließlich sind auch die jeweiligen Ergebnisse und Konsequenzen der Visitationspraxis in den Blick zu nehmen.

Die Quellenbefunde zur bischöflichen Visitationspraxis in der Diözese La Paz werden in einem zweiten Schritt gemäß der theoretisch-analytischen Vorüberlegungen näher beurteilt und interpretiert, wonach in Kapitel 4. eine abstrahierende Darstellung und Analyse der Visitation als intermediale Kommunikationstechnik erfolgt. Beabsichtigt wird hier einerseits die Vielseitigkeit und Mehrschichtigkeit der Visitationstechnik auszuarbeiten bzw. ihre einzelnen medialen und diskursiven Bestandteile, andererseits aber auch ihre Einheit als zusammenhängendes Gefüge kommunikativer Formen. Geboten wird mithin ein systematischer Überblick der Visitation als kommunikative Kontrolltechnik bezogen auf die Untersuchungsregion im 17. und 18. Jahrhundert. Die behandelten Perspektiven und Fragen zur medialen und diskursiven Konfiguration der Visitation sind dabei immer vor der allgemeinen Problemstellung hinsichtlich der lokalen Emergenzen katholisch-andiner Religion in den Pfarreien der Untersuchungsregion zu verstehen. Abschließend werden die Erkenntnisse zur Visitationstechnik in der kolonialzeitlichen Diözese La Paz dementsprechend mit Blick auf die kommunikative Konstruktion andiner Christianitäten in den ländlichen Pfarreien zusammengefasst und reflektiert, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der bischöflichen Kontrolltechnik und lokalen religiösen Aushandlungs- und Aneignungsprozessen (Kap. 5.).

2. Kontext und Bedingungen der Visitationen

2.1. Das lokale Setting

a) Andine Gemeinde und Kolonialherrschaft

Soziopolitische Strukturen und Wirtschaftsweisen der andinen Gemeinden der Untersuchungsregion waren von den vorspanischen Körperschaften der *aillus* geprägt. *Aillus* stellten erweiterte Gruppierungen von Haushalten dar, die sich über eine gemeinsame Abstammung bzw. Verwandtschaft definierten und durch die Besiedlung weit verstreuter Ländereien verschiedene ökologische Zonen als wirtschaftliche Grundlage nutzen konnten.¹⁰⁸ Im Zuge der Etablierung des spanischen Kolonialregimes im Andenraum, veränderten sich die andinen Gemeinden jedoch grundlegend, insbesondere infolge der Durchsetzung massenhafter Zwangsumsiedlungen unter Francisco de Toledo (Vizekönig Perus 1569-1581), durch welche die verschiedenen *aillus* und ethnischen Gruppen in so genannten *reducciones* zusammengefasst wurden.¹⁰⁹ Die Implementierung des *reducciones*-Programms bezweckte ein Ende der zerstreuten Siedlungsverhältnisse durch die Konzentration der Andenbevölkerung in Dörfern und somit ihre territoriale Zentrierung auf von den Spaniern – politisch-administrativ, wirtschaftlich und religiös – kontrollierbare Räume. Dementsprechend wurden die Bezirke der *reducciones* um ländliche Siedlungen konstituiert, die als *pueblos de indios* nach dem Modell kastilischer Städte um einen zentralen Platz mit entsprechender Pfarrkirche errichtet wurden.¹¹⁰ Die Bevölkerungskonzentration orientierte sich zwar an den bestehenden spanischen *encomiendas*, erfolgte dabei aber oft an solchen Orten, wo bereits vorspanische Niederlassungen existierten, wodurch an inkaische und vorinkaische Formen räumlicher

¹⁰⁸ Vgl. Murra: „Andean societies before 1532“, S. 61–74.

¹⁰⁹ Vgl. Saignes: „The colonial condition“, S. 63f. Vgl. für einen historischen Überblick der kolonialen Herrschaftsstrukturen im Andenraum Andrien: *Andean worlds*, S. 41–71.

¹¹⁰ Vgl. Saignes: „The colonial condition“, S. 64f.

Organisation und Infrastruktur (etwa überregionale Transportwege) angeknüpft wurde.¹¹¹ Auch darüber hinaus blieben andine Organisationsformen und Vorstellungsweisen kennzeichnend für die kolonialzeitliche Siedlungsstruktur der andinen Gemeinden: So waren die *aillus* einer Örtlichkeit gemäß der traditionell-andinen Logik dualer und hierarchischer Gliederung (*hurin/hanan*) in der Form eigenständiger Körperschaften angeordnet, die *particiones* genannt wurden.¹¹²

Als „Zentren kolonialer Ausbeutung“¹¹³ waren die *reducciones* grundlegend für die unter Toledo eingerichteten organisatorischen Modalitäten ökonomischer Extraktion der Andenbevölkerung durch die spanische Krone – hauptsächlich in der Form regelmäßiger Tributzahlungen (*tasas*) und Arbeitsdienste (*mita*). Hiermit ging auch die rechtliche Differenzierung der *indios* in *tributarios* bzw. *originarios* oder *naturales* (tributs- und dienstpflichtige, örtlich gebürtige Indigene mit Zugang zur gemeinschaftlichen Landnutzung) und *forasteros* (aus auswärtigen Ortschaften migrierte Indigene mit begrenzter Tributpflicht aber ohne Beteiligung am Gemeindeland) einher. Indigene Arbeitskraft wurde desgleichen ‚privat‘ in den umliegenden landwirtschaftlichen Betrieben (*haciendas*) abgeschöpft, wo so genannte *indios yanacunas* als von den spanischstämmigen Großgrundbesitzern (*hacendados*) abhängige Bedienstete lebten.¹¹⁴

In Anknüpfung an die traditionell-andine, erbliche Position des *kuraka* als Vorsteher politisch strukturierter ethnischer Einheiten mehrerer *aillus*, wurde den von den Spaniern als *caciques* bezeichneten Angehörigen lokaler indigener Eliten eine zentrale Vermittlerfunktion zwischen kolonialer Verwaltung und andiner Gemeinde zugewiesen, ebenso wie die Zuständigkeit für die lokale Organisation der kolonialen Tributzahlungen und Dienste – wonach die Integration der *aillus* in das Kolonialregime der spanischen Krone auch Aspekte indirekter Herrschaft beinhaltete. So reichte die andine Kolonialadministration nur bis zur Provinzebene der *corregimientos*, größere Bezirke, für welche die *corregidores de indios* als Amtsträger des Vizekönigreichs zuständig waren.¹¹⁵ Dementsprechend spielten sich in den ländlichen Gebieten des Kolonialterritoriums lokale Prozesse der Herrschaftsvermittlung hauptsächlich zwischen *caciques*, Gemeindepfarrern und *corregidores* ab.¹¹⁶ Neben den *caciques* hatten auf lokaler Ebene auch weitere Angehörige der örtlichen Eliten, indigene Räte und Vorsteher der *particiones* obrigkeitliche Funktionen inne, die in den Visitationsquellen als *gobernadores*, *principales*, *hilacatas*, *segundas personas* oder *alcaldes* bezeichnet werden. Diese in der kolonialen Kontaktzone sozialisierten, lokalen indigenen Eliten gelten als bedeutende Träger

¹¹¹ Vgl. mit Blick auf die *reducciones* bzw. die Errichtung der *pueblos de indios* der Untersuchungsregion im Einzelnen Bouysse-Cassagne: *La identidad aymara*, S. 60–75. Zur Bevölkerungsentwicklung in den Ortschaften im 16. Jahrhundert s. ebd., S. 86–94.

¹¹² Saignes: „The colonial condition“, S. 69, 100f.; Bouysse-Cassagne, Thérèse: „Urco and uma. Aymara concepts of space“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 201–227, hier S. 218–221; Astvaldsson: *Las voces de los Wak'a*, S. 77–110.

¹¹³ Nach Lavallé, Bernard: „Las doctrinas indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)“, *Allpanchis* 16/19 (1982), S. 151–172.

¹¹⁴ Vgl. zur kolonialen Organisation indigener Arbeitskraft Rodríguez Molas: *Los sometidos de la conquista*, S. 34–50. Vgl. zusammenfassend auch Escobari de Querejazu: *Caciques, yanacunas y extravagantes*, S. 133–137.

¹¹⁵ Vgl. Saignes: „The colonial condition“, S. 63–67. Zum Amt der *corregidores* in Charcas vgl. Bridikhina: *Theatrum mundi*, S. 52–59.

¹¹⁶ Vgl. zur kolonialzeitlichen Entwicklung des *cacique*-Amtes im Kontext dieser lokalen Machtdynamiken Saignes: „The colonial condition“, S. 64–86. Vgl. mit Fokus auf das späte 18. Jahrhundert hierzu speziell in der Untersuchungsregion Robins: *Comunidad, clero y conflicto*, S. 105–120.

der transkulturellen Transformationsprozesse im ländlichen Andenraum, die in ausgeprägter und vielfältiger Weise traditionell-andine und spanisch-europäische Diskurse, Medien und Praktiken miteinander verknüpften.¹¹⁷ Insbesondere die Nutzung von spanischer Sprache und lateinischer Alphabetschrift erlaubte es den lokalen indigenen Eliten – gegebenenfalls mit der Unterstützung indigener, aber auch spanischstämmiger Schreiber und Notare – die Interessen der Gemeinde oder eigene Ansprüche auf Ländereien und Ämter vor den kolonialen Justiz- und Verwaltungsbehörden zu vertreten.¹¹⁸ So waren von *caciques* geführte und nicht selten mehrere Jahrzehnte andauernde Gerichtsprozesse in der Untersuchungsregion ein gängiges Phänomen.¹¹⁹ Im Zusammenhang mit der Aneignung der spanischen Sprache durch (insgesamt geringe) Teile der Andenbevölkerung etablierte sich *indio ladino* als Bezeichnung für mehrsprachige Indigene.¹²⁰

Prägend für die Ortschaften des ländlichen Andenraums im 17. und 18. Jahrhundert waren massenhafte, jedoch zeitlich und örtlich differenzierte Migrationsbewegungen, die bereits wenige Jahrzehnte nach den Umsiedlungsmaßnahmen unter Toledo einsetzten und den an die *reducciones* gebundenen kolonialadministrativen Zugriff der spanischen Krone auf die indigene Bevölkerung zunehmend unterhöhlten. Viele Indigene verließen demnach die *reducciones* und kehrten entweder zu den Orten zurück, wo sie herkamen oder begaben sich in andere – ländliche oder städtische – Gegenden, um dort etwa als *forasteros* oder *yanaconas* zu leben. Andere siedelten zwar noch im Umland der *reducciones*, jedoch außerhalb der *pueblos de indios* in sogenannten *anejos*. Die Dörfer wurden wiederum trotz königlichem Verbot zunehmend auch von nicht-indigenen Akteuren bewohnt, also etwa *españoles* und *mestizos*.¹²¹ Die andinen Gemeinden waren so im Untersuchungszeitraum nicht zuletzt aufgrund der demographischen Umwälzungen ständigen Neuformierungen und Anpassungen unterworfen und stellten keineswegs statische Gebilde dar.¹²² Dabei nahmen traditionelle agrarische Tätigkeiten eine zentrale Stellung im Alltag der Andenbewohner ein, deren *aillus* dementsprechend sowohl in einem *pueblo de indios* als auch in umliegenden (z. T. weit entfernten) Ländereien (*estancias*) verankert sein konnten, auf denen Landwirtschaft betrieben wurde. So blieben die Dörfer in der Regel saisonbedingt mehr oder weniger unbewohnt, da die

¹¹⁷ Vgl. Cummins: „Let me see! Reading is for them“; Escobari de Querejazu: *Caciques, yanaconas y extravagantes*, S. 89–91; Rappaport, Joanne und Thomas B. F. Cummins: *Beyond the lettered city. Indigenous literacies in the Andes*, Durham/London 2012, S. 27–52.

¹¹⁸ Vgl. López Beltrán, Clara: „Lo que se escribe y lo que se entiende. El lenguaje escrito en la sociedad colonial de Charcas (hoy Bolivia)“, in: López Beltrán, Clara und Akira Saito (Hrsg.): *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*, Osaka 2005, S. 9–26; Rappaport/Cummins: *Beyond the lettered city*, S. 113–151; Rivarola, José Luis: „Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del siglo XVII“, in: Oesterreicher, Wulf und Roland Schmidt-Riese (Hrsg.): *Esplendores y miserias de la evangelización de América: antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin/New York 2010, S. 213–245.

¹¹⁹ Vgl. beispielhaft Escobari de Querejazu: *Caciques, yanaconas y extravagantes*, S. 93–101; Robins: *Comunidad, clero y conflicto*, S. 121–140.

¹²⁰ Adorno, Rolena: „Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru“, in: Andrien, Kenneth J. und Rolena Adorno (Hrsg.): *Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth century*, Berkeley/Los Angeles 1991, S. 232–270.

¹²¹ Vgl. Mumford, Jeremy Ravi: *Vertical empire. The general resettlement of Indians in the colonial Andes*, Durham/London 2012, S. 158–164; Saignes, Thierry: „Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena“, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 21 (1984), S. 27–75; Saignes: „The colonial condition“, S. 88–92.

¹²² Saignes: „The colonial condition“, S. 100–106; Mumford: *Vertical empire*, S. 165f.

ansässigen Haushalte oder Teile davon auf den *estancias* in der Nähe von Viehweiden und Ackerland siedelten.¹²³

Im gesamten spanischen Kolonialterritorium erfolgten ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts umfassende administrative und fiskalische Reformen, die in erster Linie auf einen verstärkten und effizienteren Zugriff der königlichen Zentrale auf die Kolonialgebiete abzielten.¹²⁴ Die Durchsetzung dieser Maßnahmen im Andenraum wird in der Forschung gemeinhin mit den indigenen Revolten des späten 18. Jahrhundert in Zusammenhang gebracht.¹²⁵ Soziale Unruhen und lokal begrenzte Aufstände der ländlichen Andenbevölkerung hatten bis dahin in der Untersuchungsregion bereits wiederholt stattgefunden (etwa in der Ortschaft Zongo in den Jahren 1624, 1644 und 1664)¹²⁶ und häuften sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts zunehmend.¹²⁷ Das flächendeckende Ausmaß der bewaffneten Rebellionen der Jahre 1780 bis 1782, die nach einer mehrmonatigen von Tupac Catari geführten Belagerung der Stadt La Paz militärisch niedergeschlagen wurden, stellte diesbezüglich jedoch eine neue Qualität dar. Die andinen Gemeinden der Untersuchungsregion beteiligten sich dabei politisch in zentraler Weise an den aufständischen Handlungen und stellten einen Großteil von Cataris zehntausende Indigene umfassender Streitmacht.¹²⁸ Nur einige Jahrzehnte später, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, brach eine weitere Serie von Rebellionen im Andenraum aus, welche diesmal jedoch in ihrer Trägerschaft nicht auf die (ländlichen) indigenen Bevölkerungsschichten begrenzt blieben, sondern unter wesentlicher Beteiligung der einheimischen spanischstämmigen Kolonialeliten erfolgten. So läutete der Aufstand in La Paz im Jahr 1809 das Ende der spanischen Kolonialherrschaft in der Untersuchungsregion ein.¹²⁹

b) Die ländlichen Pfarreien der Diözese La Paz

Wie einleitend angerissen, entstanden die *doctrinas de indios* der Untersuchungsregion im Zusammenhang mit der kolonialen Landvergabe an spanische Siedler durch die Etablierung von *encomiendas*: Das königlich erteilte Recht auf Tributzahlungen und Arbeitskraft der Andenbewohner wurde mit der Bedingung verknüpft bzw. dadurch legitimiert, dass die *encomenderos* für deren Unterweisung (sp. *doctrina*) in die christliche Glaubenslehre Verantwortung zu tragen hätten. Für die Kolonialprovinz Charcas kann somit erst ab den 1550er Jahren von einer kirchlichen Organisation bei der Besetzung des Personals der *doctrinas* ausgegangen werden, welches sich bis dahin – wenn überhaupt – aus von *encomenderos*

¹²³ Vgl. Saignes: „The colonial condition“, S. 101; Bouysson-Cassagne: La identidad aymara, S. 61. Vgl. zur agrarischen Landnutzung und Marktintegration der andinen Gemeinden im Zusammenhang mit internen sozial-ökonomischen Differenzierungsprozessen Saignes: „The colonial condition“, S. 94–99. Siehe zur Ökonomie der spanischen Krone und der Integration der Kolonialterritorien in globale Handelsrouten Rodríguez Molas: Los sometidos de la conquista, S. 11–22.

¹²⁴ Im Zuge dieser Reformmaßnahmen wurde die Untersuchungsregion als Teil von Charcas dem im Jahr 1776 gegründeten Vizekönigreich Río de la Plata zugeordnet. Siehe zu den bourbonischen Reformen im Andenraum zusammenfassend Andrien: Andean worlds, S. 56–71. Den Implikationen dieser Reformen für die (lokalen) Machtkonstellationen in Charcas widmen sich umfassend Bridikhina: Theatrum mundi; Robins: Comunidad, clero y conflicto.

¹²⁵ Vgl. etwa Fisher, John Robert, Allan J. Kuethe und Anthony MacFarlane (Hrsg.): Reform and insurrection in Bourbon New Granada and Peru, Baton Rouge/London 1990.

¹²⁶ Vgl. Saignes: „The colonial condition“, S. 126.

¹²⁷ Vgl. Thomson: We alone will rule, S. 3–16.

¹²⁸ Vgl. zusammenfassend Barnadas, Josep M., Guillermo Calvo und Juan Tiella (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), Sucre 2002, S. 67f., 1049. Den andinen Gemeinden der Untersuchungsregion während dieser „age of insurgency“ widmet sich im Detail Thomson: We alone will rule.

¹²⁹ Siehe zum Aufstand vom 16. Juni 1809 in La Paz den Überblick bei Barnadas/Calvo/Tiella (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 69f.

entlohten Klerikern und Laien rekrutierte.¹³⁰ Bei der Konsolidierung der *doctrinas de indios*, als definierte Bezirke kirchlicher Verwaltung und Seelsorge, spielten parallel zu den kirchlichen Institutionalisierungs- und Normierungsprozessen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Umsiedlungsmaßnahmen unter Vizekönig Toledo eine besondere Rolle. Hierbei verfolgte die räumliche Konzentration der Bevölkerung in *reducciones* ausdrücklich auch das religiöse Ziel einer effizienten und einheitlichen Christianisierung der Andenbevölkerung.¹³¹

Ab dem späten 16. Jahrhundert kristallisierten sich so um die *pueblos de indios* und ihre *anejos* ländliche Pfarreien (sowohl *doctrinas de indios* als auch *parroquias de indios* genannt) mit ihren entsprechenden Vizepfarreien (*viceparroquias*) heraus, welche einer bischöflichen Zentrale bzw. unterschiedlichen Ordensgemeinschaften unterstellt waren. Dabei waren diese Strukturen im Verlauf des Untersuchungszeitraums nicht gleichbleibend: (Vize-)Pfarreien wurden neu gegründet oder aufgelöst und neu aufgeteilt und auch die Zuständigkeiten zwischen Bischöfen und Ordensgemeinschaften waren Änderungen unterworfen.¹³² Bis zur Gründung der Diözese La Paz im Jahr 1605 waren die ländlichen Pfarreien der Untersuchungsregion der Diözese Charcas mit Sitz in La Plata zugehörig. Die neu geschaffene Diözese La Paz grenzte im Nordwesten an die Diözese Cuzco, im Westen an die Diözese Arequipa, im Süden an die Erzdiözese La Plata, im Osten an die Diözese Santa Cruz und im Nordosten an die von „ungläubigen“ Indigenen bevölkerten kolonialen Grenzgebiete (*tierra de infieles*).¹³³ Der Diözese wurden dabei folgende Provinzen bzw. *corregimientos* zugeordnet: Paucarcolla, Chucuito, Omasuyo, Larecaja, Pacajes, Sicasica/Caracollo und Yungas (siehe Anhang 1, Karten II-IV, S. 195-197).¹³⁴ Für den Untersuchungszeitraum lassen sich weder generelle Aussagen zur Gesamtzahl der Pfarreien, noch zum genauen Umfang des Bezirks der Diözese oder der ihr zugehörigen Provinzen treffen, da die jeweiligen Grenzen oft nicht eindeutig waren und wiederholten Veränderungen unterlagen – eine einschlägige Studie hierzu steht noch aus. Orientierende Angaben bietet allerdings ein bischöflicher Bericht an die spanische Krone, auf welchen in der bolivianischen Kirchengeschichtsschreibung diesbezüglich regelmäßig Bezug genommen wird.¹³⁵ Demzufolge wurden der Diözese La Paz um das Jahr 1627 zweiundsiebzig *doctrinas de indios* zugeordnet, von denen zwölf unter der Leitung von Ordensgemeinschaften standen, nämlich der Augustiner¹³⁶, Mercedarier¹³⁷, Gesellschaft Jesu¹³⁸ und Dominikaner¹³⁹. Meiklejohn gibt zur Anzahl der *doctrinas de indios* ferner an, dass der Diözese La Paz im Jahr 1650 nur noch sechzig, im Jahr 1770 aber wiederum fünfundsiebzig Pfarreien zugehörten.¹⁴⁰

¹³⁰ Vgl. Barnadas: „La evangelización en Bolivia“, S. 45–50. Für einen Abriss der historischen Entwicklung der *doctrinas de indios* im Andenraum s. Armas Medina, Fernando: „Evolución histórica de las doctrinas de indios“, *Anuario de Estudios Americanos* 9 (1952), S. 101–129.

¹³¹ Vgl. Tineo: *Los Concilios Limenses*, S. 372–374.

¹³² Vgl. Armas Medina: „Evolución histórica de las doctrinas de indios“, S. 126–129.

¹³³ Vgl. López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 2f.

¹³⁴ In den Quellen herrscht kein einheitlicher Gebrauch der letzten drei Provinznamen vor: Sicasica und Caracollo bezeichnen in etwa denselben Provinzbezirk; Yungas findet z. T. als eigenständiger Bezirk Erwähnung, oft aber auch als Teil Sicasicas.

¹³⁵ Etwa bei Querejazu Calvo: *Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia)*, S. 144. Dieser „Informe del obispo de La Paz sobre el valor de los diezmos de su diócesis [...]“, abgefertigt am 10. Januar 1627 in La Paz, findet sich transkribiert bei Maúrtua: *Juicio de límites: Prueba peruana*, T. 11, S. 170–183.

¹³⁶ Pucarani und Copacabana.

¹³⁷ Huarina, Coata und Capachica.

¹³⁸ Vier *doctrinas* in Juli: S. Pedro, S. Juan Bautista, La Asunción und S. Cruz.

¹³⁹ Drei *doctrinas* in Pomata: Santiago, S. Martín und S. Miguel. Zum strukturellen Konflikt zwischen bischöflicher Kirchenorganisation und Ordensgemeinschaften in Charcas im frühen 17. Jahrhundert vgl. Draper: *Arzobispos, canónigos y sacerdotes*, S. 16–18.

¹⁴⁰ Vgl. Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqs*, S. 135.

Gemäß dem Bezirk der Diözese, befanden sich die Pfarreien in unterschiedlichen geographischen bzw. klimatischen Zonen.¹⁴¹ Die Pfarreien der Provinzen Paucarcolla, Chucuito, Omasuyo, Pacajes und teilweise die der Provinz Sicasica lagen auf der Hochebene des *altiplano* (auf einer durchschnittlichen Höhe von 3800 m) in der kalten und kargen Ökoregion der *puna*, zwischen den Gebirgsketten der westlichen und östlichen Anden (beide mit weit sichtbaren Berggipfeln von über 6000 m Höhe). Mit der Ausnahme Sicasicas waren diese Provinzen um den 8500 km² umfassenden Titicacasee (auch *lago Chucuito* oder *lago Mayor* genannt) angeordnet, an dessen Ufern zahlreiche der Pfarrdörfer angesiedelt waren. Teile Sicasicas, die Provinz Larecaja und die diffuse Yungas-Region umfassten dagegen Pfarreien in den Tälern der Ost-Anden, die den mehr oder weniger abrupten Übergang zwischen dem andinen Hochland und der tropischen Tiefebene bilden. Gekennzeichnet von einem feuchten und warmen Klima sowie Bergnebelwäldern mit reichhaltiger Flora und Fauna, ging dieser Teil der Diözese in den Amazonas-Regenwald über, und somit in ein Grenzgebiet des spanischen Kolonialterritoriums, wo allenfalls vereinzelte Missionen tätig waren (wie etwa die franziskanischen Missionen in der Apolobamba-Region seit dem 17. Jahrhundert).¹⁴²

Die von der Kolonialverwaltung gewaltsam angestoßene räumliche Reorganisation der andinen Gemeinden im 16. Jahrhundert erfolgte nicht nur in ihrer soziopolitischen Strukturierung vor dem Hintergrund traditionell-andiner Logiken und Konzepte, sondern insbesondere mit Blick auf die in der Region verbreiteten Vorstellungen sakralisierter Landschaft und religiöser Räume.¹⁴³ Dabei wurde als wichtige Konversionsstrategie von der frühen kolonial-andinen Kirchenorganisation selbst der Bau von Kirchengebäuden an jenen Orten vorgeschrieben, denen seitens der Andenbewohnern sakrale Eigenschaften zugeschrieben wurden bzw. – in amtskirchlicher Perspektive – wo diese ihre „Idole“ anbeteten.¹⁴⁴ So spielte die religiöse Dimension, welche der regionalen und lokalen Geographie bzw. bestimmten Merkmalen derselben seitens der Andenbewohner zugeschrieben wurde, eine hervorgehobene Rolle bei der Etablierung der *doctrinas de indios* mitsamt ihren Pfarrkirchen. Zentral war diesbezüglich die vielschichtige andine Kategorie *huaca*, mit der Erscheinungsformen des Sakralen bezeichnet wurden, die mannigfaltigen Ausdruck in architektonischen Strukturen, geographischen Orten und Naturphänomenen finden konnten: „Für die katholische Kirche und die in der Christianisierung tätigen Missionare war es also nicht einfach damit getan, die bestehenden Tempelanlagen und Heiligtümer, die mehr oder weniger dem katholischen Verständnis von ‚Heiligtum‘ entsprachen, zu zerstören und am selben Ort katholische Kirchen zu errichten. Denn gerade außerhalb urbaner Räume repräsentierte sich Heiligkeit im Andenraum vornehmlich durch Naturerscheinungen, z. B. Quellen, Berg- und Gesteinsformationen, Höhlen

¹⁴¹ Die Ausführungen in diesem Absatz basieren auf der Darstellung der geographischen, klimatischen und ökologischen Verhältnisse der Untersuchungsregion bei Bouysse-Cassagne: *La identidad aymara*, S. 33–37. Vgl. insbesondere die entsprechenden Karten (ebd., S. 38f.).

¹⁴² Vgl. zu den kolonialzeitlichen Missionen von Apolobamba Barnadas, Josep M., Guillermo Calvo und Juan Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (A-K)*, Sucre 2002, S. 142f.

¹⁴³ S. überblickshaft zur kolonialzeitlichen Reorganisation andiner religiöser Räume Gareis, Iris Estafanía Ana: „From the House of Gods to the House of God. The Reorganization and Reinterpretation of Religious Spaces in Colonial Peru“, in: Rau, Susanne und Gerd Schwerhoff (Hrsg.): *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München 2008, S. 240–253. Den kolonialzeitlichen Transformationen der *ayllus* im Zusammenhang mit andiner Sakraltopographie und Ahnenkulten widmet sich mit Blick auf den ‚peruanischen‘ Andenraum im Detail Gose, Peter: *Invaders as ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Toronto 2008.

¹⁴⁴ Vgl. Salles Reese: *From Viracocha to the Virgin of Copacabana*, S. 30f.

oder Vulkane, die die Spanier nicht zerstören *konnten*, sondern die Teil der sakralen Topographie blieben.“¹⁴⁵

Dem Titicacasee kam mit Blick auf die andine Sakraltopographie eine zentrale religiöse Bedeutung über die Untersuchungsregion hinaus für den gesamten Andenraum zu, wobei speziell am westlichen Seeufer von Juli bis Tiwanaku (also vor allem in der Provinz Chucuito), sowie auf der Halbinsel Copacabana und den Inseln *isla del Sol* und *isla de la Luna*, bis zur spanischen Invasion bedeutende (vor-)inkaische Kultstätten existierten.¹⁴⁶ Die Ortschaft Copacabana kann hierbei als hervorstechendes Beispiel für transkulturelle Umdeutungen andiner Sakralräume im Zusammenhang mit dem kolonialen Christianisierungsprojekt herangezogen werden: So hielt die überregionale Ausstrahlung des Ortes Copacabana als Pilgerstätte (*santuario*) und Zentrum religiöser Aktivitäten auch nach Etablierung des spanischen Kolonialregimes an. Eine zentrale Rolle spielte hierbei die um 1582 von dem ansässigen indigenen Künstler Francisco Tito Yupanqui geschaffene Skulptur der *Virgen de Copacabana* – der wundertätige Wirkungen zugeschrieben wurden – und die Gründung einer entsprechenden Laienbruderschaft (*cofradía*) seitens der indigenen Gemeinde. Der sich rasch etablierende – und nicht nur von indigenen Katholiken praktizierte – Marienkult wurde dabei stark von den augustiniischen Ordenspriestern gefördert, welche die Pfarrei und Pilgerstätte von 1589 bis zum Ende der Kolonialzeit leiteten – und hiervon in besonderem Maße ökonomisch profitierten.¹⁴⁷ Gemäß Salles-Reese bot so der mit dem Titicacasee verknüpfte Marienkult der *Virgen de Copacabana* im Zuge eines graduellen Aneignungsprozesses einen wirksamen (Teil-)Ersatz für die lokalen vorpanischen *huaca*-Kulte, da viele ihrer religiösen Funktionen nun um das Marienbildnis und die entsprechenden Narrative gelagert waren.¹⁴⁸ Eine weitere Pfarrei der Diözese La Paz, die im Untersuchungszeitraum ein bedeutendes *santuario* am Titicacasee darstellte, war Carabuco. Am südöstlichen Ufer, in der Provinz Omasuyo gelegen, entwickelte sich dort im späten 16. Jahrhundert ein überlokaler Kult um das christliche Kreuz von Carabuco auch gemäß andinen Sakralitätsvorstellungen, wobei seitens der diözesanen Kirchenorganisation diese *santa cruz* im Jahr 1599 als wundertätige Reliquie anerkannt wurde. Zeitgenössischen Legenden zufolge, gehörte das Kreuz einem christlichen Apostel, der lange Zeit vor den Spaniern in der Region missionarisch tätig war (Sankt Thomas und/oder Bartholomäus, die in andiner Perspektive mit der ‚Gottheit‘ Tunupa assoziiert wurden); von den damaligen indigenen Einwohnern sei das Kreuz im See versenkt worden, wo es bis zur Kolonialzeit überdauert hätte.¹⁴⁹ Die religiöse Bedeutung der *altiplano*-Region um den Titicacasee schlägt sich nicht zuletzt auch darin nieder, dass religions- und kirchengeschichtliche Untersuchungen vor allem zu den in dieser Zone befindlichen Pfarreien vorliegen, während die Pfarreien der östlichen Andentäler und Yungas bislang – auch aufgrund mangelnder Schriftquellen – vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit seitens der Forschung erfuhren.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Windus: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion“, S. 124f. Hervorhebung im Original.

¹⁴⁶ Vgl. Bouysse-Cassagne: *La identidad aymara*, S. 329–331. Der sakralen Dimension der Titicacasee-Region widmet sich umfassend Salles Reese: *From Viracocha to the Virgin of Copacabana*. Die kolonialzeitlichen Pfarreien der Provinz Chucuito und ihre Kirchengebäude sind vergleichsweise gut erforscht, s. Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*; Gonzáles/Domofñ/Isidoro: *Las Iglesias reduccionales de Chucuito*.

¹⁴⁷ Vgl. Salles Reese: *From Viracocha to the Virgin of Copacabana*, S. 18–44; Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 661.

¹⁴⁸ Vgl. Salles Reese: *From Viracocha to the Virgin of Copacabana*, S. 171.

¹⁴⁹ Windus: „Putting Things in Order“, S. 252–255; Bouysse-Cassagne: „De Empédocles a Tunupa“.

¹⁵⁰ So liegt ein weiterer Fokus der Forschung auf die am westlichen Seeufer, in der Provinz Chucuito gelegenen Pfarreien Julis, die von jesuitischen Ordenspriestern administriert wurden. Vgl. zu den Jesuiten in Juli

Die als Pfarrkirchen fungierenden Kirchengebäude der Untersuchungsregion befanden sich gemäß der toledanischen Dorfgründungen in der Regel am zentralen Platz der *pueblos de indios* bzw. der Pfarrdörfer und wurden nach einem weitgehend einheitlichen Planungsprinzip angelegt. So handelte es sich zumeist um einschiffige Bauten innerhalb eines ummauerten Kirchhofs (*atrio*), welcher zur Beerdigung der Verstorbenen genutzt wurde, aber auch darüber hinaus eine zentrale Rolle bei der Durchführung liturgischer Handlungen (wie etwa Messen oder Prozessionen) mit größeren Teilnehmerzahlen spielte, die vom Pfarrer z. T. vom Balkon der Kirche aus geleitet wurden. Als höchstes Bauwerk des jeweiligen Pfarrdorfs gehörte zum kirchlichen Gebäudekomplex außerdem immer ein Glockenturm.¹⁵¹ Die Errichtung von Kirchengebäuden, entsprechende Um- und Neubauten sowie Renovierungen wurden dabei im Untersuchungszeitraum auch von Angehörigen der lokalen indigenen Eliten veranlasst und gefördert und erfolgten unter wesentlicher Beteiligung indigener Handwerker.¹⁵² Beispielhaft lässt sich dies etwa anhand der Kirche La Magdalena de Yunguyo aufzeigen, eine der beiden Pfarrkirchen der Ortschaft Yunguyo in der Provinz Chucuito (gemäß ihren *particiones* in zwei Pfarreien gegliedert): So wurden mehrere der im Jahr 1688 eingerichteten Kirchenfenster von dem lokalem *cacique* Lisardo Cachi Catami gestiftet. Die dann im Jahr 1706 vorgenommenen baulichen Erneuerungen – u.a. des Kirchendaches – wurden wiederum aus der Pfarrkasse mit einem königlichen Zuschuss finanziert. Die umfassenden Renovierungsarbeiten, die schließlich im Jahr 1735 aufgrund eines drohenden Zusammensturzes des Kirchengebäudes nötig wurden, standen unter der Aufsicht sowohl indigener als auch spanischstämmiger Handwerksmeister.¹⁵³

Die Ausstattung der Kirchengebäude – desgleichen oft von Indigenen angefertigt sowie freiwillig oder zwangsweise gestiftet – folgte zwar den tridentinischen Vorgaben hinsichtlich der Nutzung und Verwaltung religiöser Artefakte in katholischen Sakralräumen, wies dabei in ihren Materialitäten und Repräsentationsformen jedoch auch Dimensionen transkultureller Verflechtung auf¹⁵⁴ – was für Pfarreien der Untersuchungsregion etwa speziell hinsichtlich der kirchlichen Silberobjekte aufgezeigt werden konnte.¹⁵⁵ Im Zusammenhang mit dem kirchlichen Innenraum sind insbesondere die katholischen Bildprogramme hervorzuheben, denen seitens der kolonial-andinen Kirche – als nicht-sprachliches Medium zur Christianisierung der ländlichen Andenbewohner – eine zentrale Stellung neben Predigt und Katechese zugeschrieben wurde. Charakteristisch für den ländlichen Andenraum waren entsprechend der amtskirchlichen Vorgaben Kirchenbilder mit eschatologischen Thematiken, welche der ländlichen Andenbevölkerung die Folgen eines sünden- bzw. tugendhaften Lebens wörtlich ‚vor Augen führen‘ sollten. So waren Darstellungen der Hölle und des Jüngsten Gerichts in den Pfarrkirchen der Untersuchungsregion besonders verbreitet, oft eingereiht in Bilderserien zu den vier letzten Dingen (Tod, Gericht, Himmel und Hölle), wie etwa in Carabuco und Caquiaviri.¹⁵⁶ Der didaktisch-doktrinäre Einsatz christlicher Bilder, sei es in Form von

überblickshaft Glüsenkamp, Uwe und Johannes Meier (Hrsg.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Band 5: Peru (1617-1768), Münster 2013, S. 11–18.

¹⁵¹ Windus: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion“, S. 117–126.

¹⁵² Vgl. Bailey, Gauvin Alexander: The Andean hybrid baroque. Convergent cultures in the churches of colonial Peru, Notre Dame 2010, S. 1–5. Vgl. mit Blick auf die Pfarreien der Untersuchungsregion beispielhaft die von Bailey dargebotenen Details zu den kolonialzeitlichen Kirchengebäuden in Sicasica, Zepita, Yunguyo, Puno, Pomata (ebd., S. 199-242).

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 212f.

¹⁵⁴ Vgl. Windus: „Putting Things in Order“.

¹⁵⁵ Vgl. Nicklisch, Andrea: Kulturkontakt am Altar. Silberarbeiten als Medien des Bedeutungstransfers im bolivianischen Altiplano des 17. und 18. Jahrhunderts, Hamburg 2013.

¹⁵⁶ Vgl. Gisbert: El paraíso de los pájaros parlantes, S. 111–114, 208–210. Zu Ikonographien und Entstehungskontexten kolonialzeitlicher Kirchenbilder der Untersuchungsregion im Detail s. Gisbert:

Skulpturen oder Malerei, ging dabei im transkulturellen Kontext der ländlichen Pfarrkirchen mit mehrdeutigen, von der kolonialen Orthodoxie abweichenden, Rezeptions- und Nutzungsweisen seitens der indigenen Pfarrbewohner einher – wobei eine strukturelle Ambivalenz zwischen Repräsentation und Repräsentiertem im Zusammenspiel von andiner *huaca*-Konzeption und katholischer Bildtheologie grundlegend war.¹⁵⁷

Der Klerus der ländlichen Pfarreien der Diözese La Paz setzte sich überwiegend aus spanischstämmigen Akteuren mit sozialer Verankerung in den kolonialen Metropolen zusammen, wobei zusätzlich ein bedeutender Anteil aus der iberischen Halbinsel stammte. Die Gemeindepfarrer (*párroco*, *cura* oder *doctrinero* genannt) und ihre klerikalen Gehilfen (*vicepárrocos*, *coadjutores*, *ayudantes*, *tenientes*) waren so in der Untersuchungsregion nicht selten die einzigen *españoles*, die vor Ort in Pfarrdörfern unter *indios* lebten.¹⁵⁸ Dabei gehörten die ländlichen Gemeindepfarrer, die als *beneficiados* bzw. *propietarios* der Pfarreien von einem bepfründeten Amt profitierten, zu den ökonomisch besser gestellten Akteuren der kolonialandinen Gesellschaft. Dementsprechend waren die Pfarreien als *beneficio* bzw. *curato* in der Untersuchungsregion unter Klerikern begehrt, zumal das Pfarramt zusätzlich zur Besoldung durch die Diözese (*synodo*) das Recht auf die Erhebung von Stolgebühren (*derechos*, *obvenciones*) beinhaltete, die von den Pfarrbewohnern zu leisten waren.¹⁵⁹ Die meisten der in der Diözese La Paz zum Priester ordinierten Akteure hatten eine Ausbildung in einem der andinen Jesuitenkollegs (*colegios*) oder im diözesanen *seminario* zu La Paz absolviert, z. T. außerdem in einer der Universitäten in Lima, Cuzco oder La Plata.¹⁶⁰ Die Ernennung zum Gemeindepfarrer im Falle eines vakanten Pfarrpostens erfolgte in der Regel nach einer Serie von Prüfungen und einem Auswahlverfahren, bei welchem an zentraler Stelle der Bischof, aber auch kolonialadministrative Instanzen beteiligt waren.¹⁶¹ Ein bedeutendes Kriterium bei der Auswahl der Gemeindepfarrer stellten Sprachkenntnisse in Quechua oder Aimara dar, da nur so angesichts der sprachlichen Verhältnisse in den Pfarreien eine angemessene Erfüllung ihrer Amtspflichten gewährleistet werden konnte. Obwohl solche sprachlichen Fähigkeiten als zentrale Bedingung für den Pfarrposten galten, kann nicht davon ausgegangen werden, dass sie in jedem Fall bei den Gemeindepfarrern vorzufinden waren. Vielmehr stellte in den ländlichen Pfarreien die sprachliche Diskrepanz zwischen nicht-aimara-/quechuasprachigen Klerikern und nicht-spanischsprachigen Pfarrbewohnern eine grundsätzliche Problematik während des gesamten Untersuchungszeitraums dar.¹⁶²

Für die religiösen Amtshandlungen der ländlichen Gemeindepfarrer waren im Untersuchungszeitraum kirchennormative Vorgaben wesentlich, die im Zuge der Limenischen Konzilien des späten 16. Jahrhunderts erfolgten.¹⁶³ An zentraler Stelle standen dabei die

Iconografía y mitos indígenas; Mesa, José de und Teresa Gisbert: *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*, 2. Aufl., La Paz 1977.

¹⁵⁷ Vgl. Valenzuela Márquez, Jaime: „...que las ymagenes son los ydolos de los christianos.“ *Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)*“, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43 (2006), S. 41–65; Windus: „The Embodiment of Sin and Virtue“; Guzmán/Corti/Pereira: „Imagen y palabra“.

¹⁵⁸ Vgl. ausführlich zum ländlichen Klerus der Diözese La Paz Draper: *Arzobispos, canónigos y sacerdotes*, S. 123–161; Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 127–190.

¹⁵⁹ Vgl. Draper: *Arzobispos, canónigos y sacerdotes*, S. 131f.; Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 135–140, 167–172.

¹⁶⁰ Vgl. Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 130–133; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 145–150.

¹⁶¹ Vgl. Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 134, 144f.

¹⁶² Vgl. ebd., S. 149–152.

¹⁶³ Siehe hierzu Tineo: *Los Concilios Limenses*, S. 77–136, 167–204, 365–432.

katechetischen Aufgaben der ländlichen Kleriker bzw. die *instrucción y doctrina de los indios*. Demnach gehörte sowohl die regelmäßige Lehre von christlich-katholischem Glaubenswissen (*enseñanza de la doctrina cristiana*, auch bezeichnet als *enseñar a rezar* oder schlicht *rezar*), an welcher Kinder und Erwachsene teilzunehmen hatten, als auch das regelmäßige Abhalten von Predigten zu den vornehmlichen Aufgaben der ländlichen Gemeindepfarrer. Neben einer Vielzahl weiterer liturgisch-ritueller Handlungen stellte eine zentrale religiöse Amtspflicht der Kleriker die Verabreichung der Sakramente dar.¹⁶⁴ Angesichts dieser Anforderungen kann den – einleitend erwähnten – dreisprachigen Pastoraltexten (Spanisch-Quechua-Aimara) eine bedeutende Rolle zugeschrieben werden, die im Rahmen des III. Konzils von Lima erlassen wurden und eine normkonforme Vereinheitlichung der religiösen Praxis im Andenraum bezwecken sollten. Als gedruckten Schriftdokumente, die für den praktischen Gebrauch im Umgang mit den indigenen Pfarrbewohnern konzipiert waren und die somit in jeder Pfarrei vorhanden sein sollten, berücksichtigten sie dabei in besonderem Maße auch sprachliche Problematiken und die kirchlich legitimierte (Nicht-)Übersetzung religiöser Begriffe.¹⁶⁵

Schließlich ist zu konstatieren, dass für viele ländliche Kleriker in den Pfarreien der Diözese La Paz tendenziell weniger ihre religiösen Funktionen, als vielmehr ökonomischer Vorteil, sozialer Status und kirchliche Karriereziele im Vordergrund standen – wie sowohl Draper als auch Meiklejohn hinsichtlich der vorherrschenden klerikalen Einstellungen und Verhaltensweisen ausarbeiten.¹⁶⁶ Dabei stellte – über ein effizientes Pfründenmanagement hinaus – die Erhebung überzogener Stolgebühren oder unrechtmäßiger zusätzlicher Gebühren für liturgische Handlungen in der Untersuchungsregion ein verbreitetes Phänomen dar. Ebenfalls zählte es, entgegen königlicher und kirchlicher Gesetze, zu den gängigen Praktiken ländlicher Kleriker Handel zu treiben sowie indigene Pfarrbewohner zu unbezahlten Handwerks- und Landwirtschaftsarbeiten oder persönlichen Dienstleistungen zu verpflichten. Verbunden waren diese klerikalen Forderungen durchgehend mit der Androhung bzw. dem Vollzug von körperlicher Gewalt.¹⁶⁷ Nicht selten standen im Zusammenhang mit einem solchen Verhalten der Kleriker die in den Pfarreien aufkommenden sozialen Unruhen, ebenso wie Abwanderungsdynamiken und seitens der andinen Gemeinden angestrebte Gerichtsprozesse.¹⁶⁸ Damit ist nicht gesagt, dass es keine Gemeindepfarrer gab, die sich ihren religiösen Funktionen verpflichtet fühlten und die Sorge um das Seelenheil der Pfarrbewohner in den Mittelpunkt ihres Handelns stellten – was freilich auch gewalttätige Zwangsmaßnahmen implizieren konnte, wie im kommenden Kapitel deutlich wird.

¹⁶⁴ Vgl. zur diesbezüglichen Praxis in der Diözese La Paz Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 153–165.

¹⁶⁵ Vgl. Tineo: *Los Concilios Limenses*, S. 365–412; Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 245–261. Die Druckschriften umfassten einen kurzen und einen ausführlichen Katechismus in Dialogform („*Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de los Indios* [...]“), eine Beichtanleitung („*Confesionario para cura de Indios*“), eine Predigtsammlung bzw. einen Katechismus in Predigtform („*Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones* [...]“ sowie weitere Pastoraltexte, die insbesondere „*Idolatrie*“ (*idolatría*), „*Aberglauben*“ (*supersticiones*) und religiöse „*Fehler*“ (*errores*) der Indigenen fokussierten (etwa die „*Instrucción contra las Ceremonias y Ritos que usan los Indios* [...]“).

¹⁶⁶ Vgl. Draper: *Arzobispos, canónigos y sacerdotes*, S. 160f.; Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 176f.

¹⁶⁷ Vgl. Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 175.

¹⁶⁸ Diesem Zusammenhang widmet sich mit Blick auf die Rebellion 1780–1782 ausführlich Robins: *Comunidad, clero y conflicto*.

2.2. Normative Grundlagen und Programmatik

a) Kirchliche Konzilsdekrete und königliche Verordnungen

Die Durchführung bischöflicher Visitationen wurde im spanischen Kolonialreich – vor dem Hintergrund der Verknüpfung zwischen katholischer Kirche und spanischer Monarchie – sowohl durch königliche als auch durch kirchliche Bestimmungen normiert. Für die Visitation der Diözesen im kolonialen Andenraum waren an erster Stelle Regelungen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von Bedeutung, welche vom spanischen König sowie auch im Zuge der Limenischen Provinzialkonzilien erlassen wurden. Einen gemeinsamen und zentralen Bezugspunkt stellen hierbei die Beschlüsse des Konzils von Trient (1545-1563) dar¹⁶⁹, was zunächst einer kurzen Erläuterung bedarf. Bereits vor dem Tridentinum existierte in Europa – insbesondere auf der iberischen Halbinsel – eine kirchliche Visitationstradition, die bis zum Übergang von Spätantike zu Frühmittelalter zurückdatiert werden kann.¹⁷⁰ Erst im Zuge des Trienter Konzils wurden aber, als Teil der Reformbestrebungen der katholischen Kirchenorganisation im 16. Jahrhundert, einheitliche gesamtkirchliche Vorgaben für die Durchführung bischöflicher Visitationen formuliert. So Menne: „Die katholische Reform übernahm die ursprünglich starke Rolle der Visitation und erhob sie in den Rang eines der wichtigsten Instrumente der Kirchenpolitik, das nun sowohl als Mittel zur konfessionellen Kontrolle als auch zur Stärkung der Position der Bischöfe dienen sollte.“¹⁷¹ Die tridentinische Institutionalisierung der bischöflichen Visitation ist also im Kontext frühneuzeitlicher Prozesse religiöser Reform und konfessioneller Ausdifferenzierung in Europa zu sehen – Vorgänge, die mit einem allgemeinen Aufschwung derartiger Kontrolltechniken sowie mit konfessions- und territorienspezifischen Neugestaltungen derselben einhergingen.¹⁷²

Konkret wurde im Trienter Konzil die grundsätzliche Pflicht der Bischöfe zur Visitation der Diözesen festgelegt und eine Reihe diesbezüglicher Regelungen und Empfehlungen getroffen, denen sich vor allem die Reformdekrete der 24. Sitzung vom 11. November 1563 widmeten.¹⁷³ Hinsichtlich der Regelmäßigkeit der Inspektionen wurde darin bestimmt, dass Bischöfe jährlich ihren Diözesanbezirk visitieren sollten – wenn sie dazu nicht persönlich in der Lage waren, sollten dafür bischöfliche Visitatoren eingesetzt werden. Falls die Visitation des Amtsbezirks aufgrund seiner Ausdehnung nicht innerhalb eines Jahres zu bewerkstelligen war, musste zumindest der größte Teil innerhalb von zwei Jahren bereist werden.¹⁷⁴ Das „vordringliche

¹⁶⁹ Zum Ablauf des Trienter Konzils siehe Hsia, R. Po-chia: *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, 2. Aufl., New York 2005, S. 10–25.

¹⁷⁰ Vgl. Puza, R.: „Visitation“, *Lexikon des Mittelalters*, Band 8, München 1997, Sp. 1748–1751; Peters, Christian: „Visitation: Kirchengeschichtlich“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 35, Berlin 2003, S. 151-166. Vgl. zu den biblischen Grundlagen der Visitationspraxis und der kirchlichen Visitationstradition auch Menne: *Herrschaftsstil und Glaubenspraxis*, S. 55–59, 67–70.

¹⁷¹ Menne: *Herrschaftsstil und Glaubenspraxis*, S. 70.

¹⁷² Vgl. Nubola: „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten“; Schnabel-Schüle, Helga: „Kirchenleitung und Kirchenvisitation in Territorien des deutschen Südwestens“, in: Zeeden, Ernst Walter (Hrsg.): *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland*. Bd. 2: Baden-Württemberg. Teilbd. II: *Der protestantische Südwesten*, Stuttgart 1987, S. 13–33. Für einen religionsgeschichtlichen Überblick des europäischen Kontextes hinsichtlich der „Sogwirkungen der Reformation“ siehe Greyerz, Kaspar: *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen 2000, S. 43–121.

¹⁷³ Vgl. Konzil von Trient, Sess. XXIV de reformatione, Can. 3, in: Wohlmuth, Josef (Hrsg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Band 3: *Konzilien der Neuzeit*, Paderborn 2002, S. 761–763. Das Tridentinum befasste sich auch in weiteren Sitzungen mit der bischöflichen Visitation. Vgl. zu den entsprechenden Konzilsdekreten im Einzelnen: Menne: *Herrschaftsstil und Glaubenspraxis*, S. 70–72. Vgl. zur bischöflichen Visitation im Trienter Konzil auch: Nubola: „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten“, S. 299–300, 305–306.

¹⁷⁴ Vgl. Konzil von Trient, Sess. XXIV de reformatione, Can. 3, in: Wohlmuth (Hrsg.): *Konzilien der Neuzeit*, S. 761–762.

Ziel“ der bischöflichen Visitationen wurde dabei sehr allgemein formuliert: „[...] nach Beseitigung der Häresien die gesunde und rechte Lehre einzuführen, die guten Sitten zu schützen, die schlechten zu korrigieren, das Volk durch intensive Ermahnungen zu Religion, Frieden und einem tadellosen Leben zu entflammen und alles Übrige mit Klugheit der Visitatoren zum Nutzen der Gläubigen so einzurichten, wie es Ort, Zeit und Umstand ergeben.“¹⁷⁵ Ohne näher auf die inhaltliche Ausrichtung der Visitationen einzugehen, wurde vor allem das Auftreten der Visitatoren hervorgehoben: „Damit sich der Erfolg umso leichter und glücklicher einstellt, werden alle [...], die mit der Visitation befaßt sind, ermahnt, mit väterlicher Liebe und christlichem Eifer alle zu umfassen. Deshalb sind sie mit maßvollem Gespann und bescheidener Dienerschaft zufrieden, darauf bedacht, die Visitation möglichst schnell, wenn auch mit der nötigen Sorgfalt, zu absolvieren. Währenddessen sind sie auf der Hut, jemandem durch unnütze Ausgaben zur schweren Belastung zu werden.“¹⁷⁶ Des Weiteren wurden die Visitationskosten insofern reguliert, dass den Visitatoren untersagt wurde, für die Ausübung ihrer Tätigkeiten Geld oder Geschenke anzunehmen. Davon ausgenommen war die tägliche Versorgung der Visitatoren und ihres Reisegefolges mit Lebensmitteln, welche jedoch „sparsam und bescheiden und nur solange wie nötig“ ausfallen sollte.¹⁷⁷ Als Strafe für den Fall, dass Visitatoren in Zuwiderhandlung dieser Bestimmungen Vergütungen lokaler Akteure akzeptierten, wurde die Rückzahlung der doppelten Geldmenge bestimmt sowie eine mögliche Amtsenthebung angedroht.¹⁷⁸ Darüber hinaus wurde die „Gehorsamspflicht“ der Diözesenbewohner gegenüber dem Vollzug der bischöflichen Visitation und damit zusammenhängenden Maßnahmen bestärkt, wonach Bischöfen „das Recht und die Gewalt“ zugesprochen wurde, „[...] alles, was ihnen nach ihrer Klugheit zur Besserung ihrer Untergebenen und zum Wohl der Diözese notwendig erscheint, gemäß den Bestimmungen der Kanones zu ordnen, zu regeln, zu bestrafen und zu vollstrecken.“¹⁷⁹

Bereits im darauf folgenden Jahr 1564 wurden die tridentinischen Konzilsdekrete in ihrer Gesamtheit von König Philipp II. bestätigt sowie deren Umsetzung in den spanischen Herrschaftsgebieten verordnet.¹⁸⁰ Am 5. August 1577 erfolgte ein Erlass des Königs speziell zur bischöflichen Visitation in den Kolonien, der von seinen Nachfolgern Philipp III. und Philipp IV. im 17. Jahrhundert nochmals bekräftigt und ergänzt wurde.¹⁸¹ Verordnet wurde darin auch grundsätzlich die persönliche Visitation der Diözesen durch ihre Bischöfe oder – sollten diese dazu nicht in der Lage sein – durch bischöflich eingesetzte Visitatoren. Im Falle einer Sedisvakanz sollte die Ernennung von geeigneten Visitatoren durch das Domkapitel vorgenommen werden. Als Ziele wurden sowohl die Inspektion des Zustands der Pfarreien, der Predigtpraxis und der „Konversion“ der Indigenen angeführt, als auch die Verabreichung des Sakraments der Firmung: „[...] reconozcan el estado de las doctrinas, predicación del Santo Evangelio y conversión de las almas, y administren el Santo Sacramento de la Confirmación [...]“.¹⁸² Wie in den tridentinischen Bestimmungen wurde das vorbildhafte und bescheidene Auftreten der Visitatoren betont: „[...] hagan estas visitas con moderadas familias, porque sin

¹⁷⁵ Ebd., S. 762

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ Konzil von Trient, Sess. XXIV de reformatione, Can. 10, in: Wohlmuth (Hrsg.): Konzilien der Neuzeit, S. 765.

¹⁸⁰ Vgl. Tineo: Los Concilios Limenses, S. 151f.

¹⁸¹ Vgl. ley XXIV, tit. VII, in: Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, Band 1, Madrid 1681.

¹⁸² Ebd.

molestia de los naturales sean de ejemplo y edificación [...]”.¹⁸³ Die Entgegennahme zusätzlicher Vergütungen sollte unterlassen werden, um zu vermeiden, dass bei den Indigenen der Eindruck von „Habsucht“ (*avaricia*) aufkäme. Zusätzlich wurde die bischöfliche Visitation zur Gewinnung von Informationen für die königliche Zentrale in Anspruch genommen: Verordnet wurde, dass nach Abschluss jeder Visitation ein ausführlicher Bericht beim Indienrat eingereicht werden sollte: „[...] relación distinta, clara y especial de todos los lugares y doctrinas de sus distritos, lo que proveyeron en cada uno, que cosas remediaron, y de cuales será bien tengamos entera noticia en nuestro Consejo de Indias [...]“.¹⁸⁴ Das kirchliche Kontrollverfahren wurde somit königlicherseits ausdrücklich in das kommunikative „Dreieck der Distanzherrschaft“ des spanischen Kolonialregimes eingebunden.¹⁸⁵

Ergänzend zu diesen Vorgaben erfolgten unter Philipp II. und seinen beiden Nachfolgern – bei ständiger Bezugnahme auf das Trienter Konzil – eine Reihe weiterer königlicher Erlässe zur bischöflichen Visitation in den Kolonien.¹⁸⁶ Diese befassten sich mit der Finanzierung, wobei das Augenmerk erneut darauf lag, dass Visitatoren weder Geld noch andere Güter für die Ausübung ihrer Tätigkeiten erheben durften. Dementsprechend sollten Vizekönige und koloniale Regionalbehörden (*audiencias*) dafür Sorge tragen, dass die Kosten der Visitationen nicht auf die indigene Bevölkerung abgewälzt wurden.¹⁸⁷ Auch darüber hinaus zielten die königlichen Bestimmungen auf eine Anbindung der Visitationspraxis an kolonialherrschaftliche Instanzen: So wurden dem Vizekönig und der *audiencia* das Recht zugesprochen, den Bischöfen die Visitation ihrer Diözesen anzuordnen: „Que los Virreyes y Audiencias puedan dar provisiones para que los prelados visiten sus obispados [...]“.¹⁸⁸ Die Bischöfe und Domkapitel hätten des Weiteren gegenüber dem Indienrat Rechenschaft über die von ihnen ernannten Visitatoren abzulegen, indem jährlich ein Bericht mit Angaben zu deren persönlichen Hintergründen, bisherigen Tätigkeiten und Eignung für das Visitatorenamt, sowie zu den Gründen ihrer Ernennung vorgelegt werden sollte.¹⁸⁹

Die Normierung der bischöflichen Visitation wurde von der kolonial-andinen Kirchenorganisation im Zuge der Provinzialkonzilien von Lima aufgegriffen. So wurde bereits im II. Konzil von Lima (1567) auf die bischöfliche Visitationspflicht nach tridentinischer Vorgabe verwiesen, sowie nähere Bestimmungen zu Vorgehensweise und Inhalt der lokalen Inspektionen formuliert. Demzufolge sollte die Ortsvisitation jeder Pfarrei mit einer Predigt oder Unterweisung der Pfarrbewohner eröffnet werden („lo primero, se haga un sermón o plática al pueblo“).¹⁹⁰ Daraufhin sollten Informationen über den Gemeindepfarrer gewonnen werden, in erster Linie zu seiner Lebensführung, zur Verabreichung der Sakramente – insbesondere des Bußsakraments – und der Erfüllung seiner liturgischen Pflichten, zur Vermittlung von Glaubenswissen sowie zum materiellen Zustand der liturgischen Gerätschaften: „[...] se informe de la vida y costumbres del cura, cómo administra los

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Vgl. Brendecke, Arndt: Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 177–186.

¹⁸⁶ Vgl. zur königlichen Visitations-Gesetzgebung: Mora Mérida: „La visita eclesiástica como institución en Indias“, S. 61–63.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 63.

¹⁸⁸ Ley CXXXVII, tit. XV, in: Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, Band 2, Madrid 1681.

¹⁸⁹ Vgl. ley XXV, tit. VII, in: Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, Band 1.

¹⁹⁰ Vgl. Sumario del Concilio de 1567, Teil I, Kap. 110–112, in: Bartra, Enrique T. (Hrsg.): Tercer Concilio Limense (1582–1583). Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense, Lima 1982, S. 153–154.

sacramentos, especial la penitencia, cómo enseña la palabra de Dios, si reza todas sus horas, si administra los sacramentos en la iglesia, si tiene guarda decente en el Sacramento y chrisma y olio, si mira que los ornamentos estén limpios.“¹⁹¹ Außerdem sollten folgende Punkte hinsichtlich der lokalen Kleriker in Erfahrung gebracht werden: Ob sie ihre Amtsurkunden („títulos de sus órdenes y de su oficio“) vorweisen können, sich angemessen bekleiden („si trae hábito decente y corona“) und im Pfarrhaus ein anständiges Leben führen („si en su casa viven honestamentes“), ob sie sich mit unziemlichen Dingen wie Spielen beschäftigen („si se ocupan en juegos y en otras cosas indecentes“) sowie generell, ob sie gegenüber dem Bischof gehorsam sind („si los curas y demás clérigos son obedientes al ordinario“). Den Bischöfen wurde diesbezüglich das Recht zur Bestrafung der Kleriker eingeräumt („las culpas castigue el ordinario según la calidad y manera de ellas“).¹⁹²

Fokussiert werden sollte aber nicht nur die Lebens- und Amtsführung der Kleriker, sondern ebenso Verhaltensweisen der Pfarrbewohner. Die Untersuchungen sollten sich demzufolge insbesondere mit den „öffentlichen Sünden“ lokaler Akteure befassen, mit der Befolgung kirchlicher Verbote, Festtage und Fastenzeiten sowie mit dem Empfang der Sakramente: „[...] se informen, si hay pecados públicos como adulterios y juramentos falsos, si se guardan las censuras de la Iglesia y los días de fiesta y ayuno, si se reciben los sacramentos y se hazen las demás cosas que el obispo tuviere ordenadas.“¹⁹³ Zudem sollten insbesondere indigene „Ketzer“ ermittelt werden, welche der Bischof von der Pfarrgemeinde zu entfernen, beziehungsweise entsprechend zu bestrafen habe: „Que se pesquise contra los heréticos y se proceda conforme a derecho. Y entre los indios se vea quién siembra los errores, y los que tal hizieren sean apartados de los demás; y si todavía pasaren adelante sean rigurosamente castigados por los diocesanos.“¹⁹⁴ Desgleichen sollten Akteure, die „abergläubische“ Praktiken vollzogen oder daran teilnahmen, im Zuge der Visitationen ermittelt und bestraft werden: „[...] hagan pesquisa contra los sortílegos, adivinos y supersticiosos, especialmente teniendo resabio de la heregía, y así estos como los que les consultan sean castigados, y si fueren clérigos, suspendidos.“¹⁹⁵ Weitere deviante Praktiken, die als bestrafungswürdig benannt wurden, betrafen „Gotteshlästerer“ („blasfemos“), „Wucherer“ und „Simonisten“ („simoníacos y usureros“).¹⁹⁶ Schließlich wurde den Visitatoren in den Dekreten des II. Limense auch aufgetragen nachzuforschen, ob kirchliche Immunitäten und Besitztümer gewahrt würden: „[...] pesquisen si se guarda la inmunidad eclesiástica, y si los bienes y posesiones de la iglesia están usurpados por alguna persona.“¹⁹⁷

Das III. Konzil von Lima (1582-1583) bestätigte die Verordnungen des vorangegangenen Provinzialkonzils und befasste sich in den Dekreten der vierten Sitzung vom 13. Oktober 1583 eingehender mit einzelnen Aspekten der bischöflichen Visitation.¹⁹⁸ Der Durchführung von Visitationen wurde die zentrale Funktion zugeschrieben, die „gute Ordnung und kirchliche Disziplin“ aufrecht zu erhalten: „Para conservarse el buen orden y disciplina eclesiástica el principal medio y fuerza está en hacerse bien las visitas [...]“.¹⁹⁹ Dabei wurde hervorgehoben,

¹⁹¹ Ebd., Kap. 112.

¹⁹² Vgl. ebd., Kap. 112-113.

¹⁹³ Ebd., Kap. 114.

¹⁹⁴ Ebd., Kap. 115.

¹⁹⁵ Ebd., Kap. 117.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., Kap. 118-119.

¹⁹⁷ Ebd., Kap. 116.

¹⁹⁸ Siehe Tercer Concilio Limense, acción IV, hg. von Bartra, S. 109–114. Zur bischöflichen Visitation im III. Konzil von Lima vgl. auch Tineo: Los Concilios Limenses, S. 469–474.

¹⁹⁹ Tercer Concilio Limense, acción IV, Kap. 1.

dass das Verfahren bislang – aufgrund von „teuflischer List“ und verbreiteter „Habgier“ („por astucia del demonio y demasiada codicia de muchos“) – den Visitatoren Anlass für zahlreiche Vergehen („tanta falta“) geboten hätte. Demnach sollten Bischöfe besonders darauf achten, ihre Diözesen mit „väterlicher Zuneigung“ („con verdadero afecto de padres“) zu visitieren, beziehungsweise charakterlich und operativ geeignete Visitatoren ohne Interessenskonflikte zu ernennen: „Y si les pareciere enviar visitadores, como por ser tan extendidas las diócesis en estas Indias es forzoso hacerse muchas veces, miren con gran consideración que no encomienden visitas sino a personas de mucha entereza y satisfacción, y hábiles y suficientes para tal cargo, y que ni pretendan las doctrinas de indios que visitan, ni aunque se les ofreciesen las aceptarían.“²⁰⁰

Die Bestimmungen beschäftigten sich außerdem ausführlicher mit der Besoldung und dem Auftreten der Visitatoren, wobei weitgehend die tridentinischen und königlichen Vorgaben aufgegriffen wurden. So sollten die Visitatoren zwar für ihren Aufwand und die entstehenden Kosten mit einer bestimmten Geldsumme entschädigt werden, die vom Bischof festzulegen sei. Darüber hinaus sollten den Visitatoren jedoch keine Geldbeträge – wie etwa Strafzahlungen – zustehen.²⁰¹ Des Weiteren wurde Visitatoren und Mitgliedern ihres Gefolges untersagt, Geschenke („presentes o dádivas o qualquier género de interés“) anzunehmen oder mit lokalen Akteuren Handel zu treiben. Bei Zuwiderhandlung sollten die im Tridentinum verordneten Strafen einer doppelten Rückzahlung innerhalb einer zweimonatigen Frist, respektive eine Amtsenthebung wirksam werden. Desgleichen wurde den Visitatoren – in Betonung ihrer christlichen Vorbildfunktion – ein bescheidenes Auftreten und eine kostenarme Verpflegung angemahnt: „Para que no sólo corrijan los excesos sino también edifiquen con el exemplo de modestia y templanza cristiana, de ninguna manera consientan los visitadores que por su causa haya pompas, ni aparatos profanos, ni gastos demasiados en recibimientos y hospedajes.“²⁰² Ebenso sollten sich die Visitatoren nur so lange in den Ortschaften aufhalten, wie nötig war, um die Visitation durchzuführen – eine darüber hinaus gehende Aufenthaltsdauer sollte mit Exkommunikation bestraft werden.²⁰³

Zur Vorgehensweise der Visitatoren vor Ort wurde im III. Limense angeordnet, dass die lokalen Kleriker nicht anwesend sein durften, während eine geheime Ermittlung („informaciones secretas“) über ihre Amts- und Lebensführung vollzogen wurde. Im Zuge dessen sollten die indigenen Pfarrbewohner die Möglichkeit haben, mit ihren Beschwerden ungehindert an die Visitationskommission heranzutreten: „[...] tengan entera libertad los indios de declarar sus quejas o agravios si les pareciere habérselos hecho su cura [...]“.²⁰⁴ Dabei sollte bei Fällen schwerer Vergehen („delitos más graves“) der endgültige Urteilsspruch dem Bischof vorbehalten bleiben – die Ermittlungsakten sollten von den Visitationskommissaren zu diesem Zweck in versiegelter Form übermittelt werden. In diesem Zusammenhang wurde auch die Strafe der Exkommunikation angedroht, falls Visitatoren Aspekte der Ermittlungen verheimlichen sollten: „Mas si los visitadores olvidado el temor de Dios ocultaren algún proceso, o usando de colusión perversa con los que visitan disimularen sus vicios o no enviaren

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Vgl. ebd., Kap. 2.

²⁰² Ebd., Kap. 4.

²⁰³ Vgl. ebd., Kap. 2.

²⁰⁴ Ebd., Kap. 3.

enteramente al ordinario las dichas causas, sepan que por el mismo caso incurrir en excomunión.“²⁰⁵

Hinsichtlich der Ermittlungen gegen ländliche Kleriker wurde außerdem ausführlicher der Einsatz von Indigenen als Zeugen thematisiert. Aufgeworfen wurde diesbezüglich die Problematik, dass indigene Akteure durch böswillige Falschaussagen auch gegen Kleriker agieren konnten, die sich keiner Vergehen schuldig gemacht hätten: „Queriendo proveer al honor y seguridad de los sacerdotes que viven entre indios y tienen cargo dellos, porque sabemos que a menudo son calumniados con malicia, y que tanto más fácilmente los infaman quanto ellos con más entereza corrigen los vicios de sus súbditos o resisten la avaricia y crueldad de algunos españoles [...]“.²⁰⁶ Zum Schutz des Klerus wurde demnach verordnet, dass – ungeachtet der jeweiligen Anschuldigungen – kein Gemeindepfarrer seines Amtes enthoben werden durfte, bevor örtliche Ermittlungen durch den Bischof oder seinen Kommissaren ordnungsgemäß vollzogen wurden. Des Weiteren seien grundsätzlich keine Zeugenaussagen von „ungläubigen“ Indigenen anzuerkennen, aber auch „gläubige“ Indigene und spanischstämmige Akteure sollten nur bei entsprechender persönlicher Eignung als Zeugen Gehör finden: „[...] que no deve admitir según los sacros cánones testimonio alguno de indios infieles, y aun también a los indios fieles o a los españoles si fuesen sospechosos (como muy muchas veces acaece) no deve admitirlos por testigos, sino a los que son enteros y temerosos de Dios.“²⁰⁷ Überdies wurde insbesondere die Eidesleistung indigener Akteure als Zeugen problematisiert, da sie christliche Neophyten seien („que no tome juramento a estos indios tan nuevos en la fe“) – zulässig sei dies daher nur in Ausnahmefällen und bei einer gründlichen vorherigen Aufklärung des Zeugen über das Sakrileg („sacrilegio“) des Meineids („perjuro“). Indigene, die sich des Meineids schuldig machten, sollten öffentlich körperlich bestraft werden: „[...] quando se probare de alguno que se ha perjurado, para que los demás escarmienten mándenle muy bien azotar públicamente y poner a la vergüenza trasquilándole el cabello como entre indios se usa por afrenta.“²⁰⁸

Die Konzilsdekrete des III. Limense gingen in diesem Zusammenhang näher auf die kirchendisziplinarische Notwendigkeit vorwiegend körperlicher Bestrafung indigener Akteure ein, was mit einem den *indios* pauschal zugeschriebenen, unzureichenden Begriffsvermögen begründet wurde: „[...] que para con esta gente de los indios, tan fácil y de tan corto entendimiento, no se devía usar de excomuniones ni de otras censuras, y que en lugar de las penas espirituales se devía usar de otras exteriores y corporales para conservar la obediencia y respeto debido a los mandamientos de la Iglesia [...]“.²⁰⁹ Demgemäß wurde eine Reihe devianter Praktiken aufgezählt, die derartige „äußere“ Strafen erforderten: „Idolatrie“ („idolatría“), „Apostasie“ („apostasía“), „abergläubische Zeremonien“ („ceremonias y supersticiones de infieles“) und gegen die Sakramente gerichtete Sakrilegien, ferner aber auch das Fernbleiben von der Messliturgie oder der Lehre christlicher Doktrin, Trunkenheit („borracheras“) sowie nicht-eheliche Beziehungen („amancebamiento“).²¹⁰ Hinsichtlich der physischen Bestrafung von Indigenen sollten die Visitatoren jedoch auch darauf achten, dass die Gemeindepfarrer nicht selbst mit Gewalt vorgehen und der Vollzug an lokale Amtsträger delegiert wurde („execútelo por medio de los fiscales o de otros oficiales que sirven a esto“).

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd., Kap. 6.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd., Kap. 7.

²¹⁰ Vgl. ebd.

Dabei ruhe die Strafgewalt letztlich bei der bischöflichen Zentrale, gegenüber welche die Kleriker Rechenschaft abzulegen hätten; Gewaltexzesse seien mithin angesichts einer pastoralen Verantwortung gegenüber den Pfarrbewohnern nicht zu tolerieren: „Y si el dicho orden excedieren por executar su cólera los dichos curas, encargamos las conciencias a los obispos y visitadores, que no dejen pasar semejante exceso sin castigo, pues no es razón que los que maltratan y perturban las ovejuelas pequeñas de Christo se disimule con ellos [...]“.²¹¹

An dieser Stelle lässt sich festhalten, dass die Konzilsdekrete von Lima – orientiert am Tridentinum – nicht nur ein kirchliches Normprogramm bezüglich der *doctrinas de indios* formulierten, sondern mit der bischöflichen Visitation zugleich ein entsprechendes Beobachtungs- und Kontrollinstrument bereitstellten. Hierbei skizzierten die Provinzialkonzilien hinsichtlich der inhaltlichen Ausrichtung der lokalen Inspektionen ein umfassendes Untersuchungsfeld, das neben der Lebens- und Amtsführung ländlicher Kleriker auch deviante Praktiken der indigenen Pfarrbewohner mit einschloss, wobei nur bezüglich Ersterem die Art der lokalen Nachforschung in Form eines „geheimen“ und formalisierten Ermittlungsverfahrens mit Zeugenverhören konkretisiert wurde. Auffallend ist dabei die besondere Bedeutung, die generell der repräsentativen Dimension der Ortsvisitationen in den normativen Vorgaben zugeschrieben wurde: Sowohl den kirchlichen, als auch den königlichen Bestimmungen war gemeinsam, dass sie besonders das angemessene Auftreten der Visitatoren hervorhoben, was mit ihrer Vorbildfunktion als bescheidene Christen und der Demonstration väterlicher Fürsorge verknüpft wurde.

Die Normierung der bischöflichen Visitation befasste sich darüber hinaus an zentraler Stelle mit den Visitationskosten, beziehungsweise mit Regelungen ihrer Finanzierung, die mögliche Bereicherungspraktiken der Visitatoren verhindern sollten. Bekräftigende und ergänzende kirchennormative Bestimmungen, die sich gegen eine solche ökonomische Instrumentalisierung der Visitationsverfahren seitens der ausführenden Akteure richteten, wurden in der Diözese La Paz auch in der Folgezeit, im Zuge der Diözesansynoden des 17. und 18. Jahrhunderts wiederholt erlassen.²¹² Dieser Schwerpunkt der Visitationsnormierung – wie auch andere Vorgaben, etwa bezüglich der Verheimlichung von Informationen – weist auf ein generelles ‚Kontroll-Dilemma‘ hin, das in derartigen, räumliche Distanzen überwindenden Inspektionsverfahren hierarchischer Organisationen strukturell angelegt ist: Amtsträger, die von der Zentrale mit Vollmachten ausgestattet wurden, um die lokale Normimplementierung zu kontrollieren, konnten vor Ort wiederum nicht ohne Weiteres von der Zentrale kontrolliert werden. Eine als angemessen empfundene Besoldung oder Aufwandsentschädigung der ausführenden Akteure konnte somit einer Nutzung der Vollmachten für private materielle Zwecke entgegenwirken – gewährleistet war dies aber aufgrund der mangelnden Kontrollmöglichkeiten nicht.

Ein weiteres ‚Dilemma‘, das allgemein derartigen Kontrollverfahren inhärent ist und in den Provinzialkonzilien ausführlicher normativ behandelt wurde, lag darin begründet, dass zum Gelingen solcher Inspektionen ein gewisser Kooperationsgrad seitens der lokalen Akteure erforderlich war, diese das Verfahren jedoch ebenfalls instrumentalisieren konnten. So war die Kirchenorganisation im Andenraum einerseits darauf angewiesen, den Aussagen indigener Akteure Geltung zu schenken, um die geforderten Ermittlungen in den *doctrinas de indios*

²¹¹ Ebd., Kap. 8.

²¹² Auf die Synodaldekrete der Diözese La Paz zur Visitationsfinanzierung wird in Bezug auf die Visitationspraxis näher einzugehen sein, vgl. Kap. 3.1.3.

überhaupt durchführen zu können. Andererseits wurde jedoch der Aussagewert indigener Zeugen grundsätzlich in Frage gestellt, wobei dieser Widerspruch durch koloniale Differenzmarkierungen tendenziell noch verschärft wurde, wie insbesondere mit Blick auf die pauschalisiert verordnete Anwendung körperlicher Strafen deutlich wird.

Die kirchlichen Konzilsdekrete und königlichen Verordnungen befassten sich zwar mit einzelnen Aspekten der praktischen Vorgehensweise bei bischöflichen Visitationen, insgesamt boten die Regelungen jedoch einigen Spielraum hinsichtlich des Ablaufs vor Ort und der Inhalte der Inspektion im Einzelnen. Von Bedeutung für die Visitationspraxis im kolonialen Andenraum waren mithin zwei im Rahmen des III. Limense zusätzlich erlassene normative Schriftstücke, die diese Punkte konkretisierten: Eine Instruktion als detaillierte Anleitung zur Durchführung von Ortsvisitationen und ein an die lokalen Akteure gerichtetes Visitationsedikt. Diesen Dokumenten widmet sich der folgende Abschnitt.

b) Instruktion und Visitationsedikt von 1583

Bei der Instruktion für Bischöfe und Visitatoren sowie dem Visitationsedikt²¹³ handelte es sich um Schriftstücke zur praktischen Nutzung, die im Zuge des III. Konzils von Lima verfasst und verordnet wurden, um eine einheitliche Durchführung der Visitationen zu gewährleisten. Diese auf den Konzilsdekreten basierenden Dokumente hatten hinsichtlich der inhaltlichen Ausrichtung und der Durchführungsweise der Ortsvisitationen im Andenraum sowohl einen systematisierenden und präzisierenden Charakter, als auch einen ausgeprägten Praxisbezug – wie noch aufgezeigt wird, spielten sie in der bischöflichen Visitationspraxis der Diözese La Paz dementsprechend eine nicht zu vernachlässigende Rolle.²¹⁴

Die Bedeutung und Verbindlichkeit der „Instrucción para visitadores“ wurde in den Konzilsdekreten selbst hervorgehoben, wonach diese schriftliche Anweisung bei Visitationsreisen immer mitgeführt und befolgt werden sollte: „[...] sean obligados so pena de pecado mortal a llevar consigo y cumplir fielmente la instrucción que en este sínodo se ha hecho para los visitadores.“²¹⁵ Die Instruktion griff einerseits die im letzten Abschnitt dargelegten Bestimmungen der Konzilsdekrete auf; so wurde etwa auf die Eignung der Visitatoren, ein bescheidenes und vorbildhaftes Auftreten und das Verbot zusätzlicher Vergütungen eingegangen – andererseits wurden aber auch eine Serie detaillierter Handlungsanweisungen dargeboten, die hier im Folgenden beschrieben werden.

Gemäß der Instruktion sollte die Durchführung einer Visitation vorab den Klerikern und Pfarrbewohnern angekündigt werden, damit die lokalen Ermittlungen und gegebenenfalls die Verabreichung der Firmung vor Ort vorbereitet werden konnten. Falls es dem Bischof geeignet erschien, stand es ihm jedoch auch offen, ohne eine solche Vorankündigung zu visitieren. Die Visitatoren sollten zur Vorbereitung der Visitationsreisen die Dekrete der Provinzialkonzilien nochmals durchgehen, da sich die lokalen Untersuchungen an deren Vorgaben auszurichten hätten.²¹⁶ Bei der Ankunft in den Pfarreien, sollte die Visitation zunächst durch Glockenläuten angekündigt werden, um dann am Folgetag mit einer feierlichen Messe in Anwesenheit der versammelten Anwohnerschaft eröffnet zu werden: „[...] en llegando, si fuere tiempo, publique

²¹³ Visitationsedikt und Instruktion finden sich veröffentlicht bei Lisson Chaves, Emilio (Hrsg.): *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*, Vol. 3, Sevilla 1944, S. 230–236, 258–266.

²¹⁴ Vgl. Kap. 3.

²¹⁵ Tercer Concilio Limense, acción IV, Kap. 2, hg. von Bartra, S. 110.

²¹⁶ Vgl. Instrucción para visitadores (1583), in: Lisson Chaves (Hrsg.): *La iglesia de España en el Perú*, S. 258–259.

su comisión con solemnidad de campanas, y otro día de mañana comience a hacer la visita; y lo primero dígase la misa con todo el aparato que la iglesia pudiere y asista todo el pueblo a ella, como en los otros días de fiesta.²¹⁷ An diese Messe angegliedert, sollte dann feierlich die Sakristei begutachtet und die Eucharistie angebetet werden:

„[...] al tiempo del ofertorio, o acabada la misa, si le pareciere más conveniente, visitará el Santísimo Sacramento y con toda diligencia y reverencia lo sacará del sagrario al medio del altar cantando tantum ergo sacramentum; y luego tornará a considerar al sagrario y su aparato y decencia en todo: puertas, llave, cortinas, ara, corporales, limpieza, custodia y lumbre perpetua. [...] Visitado, pues, el sagrario, tornará a su lugar el santísimo sacramento diciendo nunc dimittis, en adorando primero el pueblo.“²¹⁸

In direktem Anschluss sollten die Salböle und das Taufbecken begutachtet werden, wobei auch dieser Vorgang in Verbindung mit detailliert aufgeführten liturgischen Praktiken zu vollziehen war:

„[...] luego incontinente pasará a visitar, como está revestido, al lugar de las crismas et oleum infirmorum, y tomadas en su caja o cofrecito las llevará en sus manos el visitador ante sus pechos en procesión con la cruz y ciriales y palio, si le hubiere, cantando veni creator, sobre la pila de bautizar, y allí las mirará si están bien tratadas y aderezadas con sus plumitas pendientes de las tapaderas, y allí examinará si las purificaron y lavaron con agua caliente para renovarlas con nuevo crisma y óleo y si están bastantemente proveídas conforme a la iglesia; y antes de que de allí se aparte, visitará la pila, si está limpia y sana y cubierta y aun con su cerco y llave, si fuere posible [...]“²¹⁹

Die dermaßen ausgeführte feierliche Eröffnung der Ortsvisitation und Besichtigung von Sakristei und Taufbecken sollte von einem kirchlichen Notar schriftlich bezeugt werden. Hierbei sollte außerdem die korrekte Führung der Tauf-, Ehe- und Firmungsverzeichnisse überprüft werden, insbesondere, ob in den Einträgen alle notwendigen Angaben zu Datum und Patenschaft notiert, sowie eine chronologische und alphabetische Gliederung eingehalten wurde. Auch gegebenenfalls vorhandene Reliquien sollten an dieser Stelle begutachtet werden.²²⁰ Dieser Teil der Ortsvisitationen sollte schließlich mit einer kurzen Unterweisung der Pfarrbewohner und der öffentlichen Verkündung des obig erwähnten Visitationsedikts abgeschlossen werden: „[...] y hecho esto, volverá con su procesión al altar y hará una breve plática y exhortación al pueblo de la obligación que tiene y debe guardar para ir al cielo; y mandará leer a su notario el edicto general de los pecados públicos, y con esto se irá a comer, si fuere hora.“²²¹ Das Visitationsedikt wird noch als eigenständiges Dokument genauer betrachtet. Zur inhaltlichen Ausrichtung der Unterweisung wurde in der Instruktion näher ausgeführt, dass sie bezwecken sollte, den indigenen Einwohnern die Bedeutung der Visitation für ihr eigenes Wohl und Seelenheil – aber auch in weltlichen Angelegenheiten – zu vermitteln und sie dementsprechend zur Kooperation zu animieren:

²¹⁷ Ebd., S. 259–260.

²¹⁸ Ebd., S. 260.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 260–261.

²²¹ Ebd., S. 261.

„[...] para que los indios entiendan lo mucho importa que la visita es para su bien y mejora, aun en lo temporal si fuere posible, hágales una plática muy cristiana y amorosa en que trate de su bien y salvación, donde también se les explique cuán necesaria sea la visita para animarlos y esforzarlos a que cumplan con el bautismo que han recibido y con los mandamientos de dios y obras de misericordia [...] y para corregir y enmendar a los que han faltado en ser buenos cristianos [...] y asimismo es la visita para corregir y enmendar a los curas que en los indios no han hecho bien su oficio ni los han tratado como padre a hijos, antes los han agraviado trabajándolos sin paga o en otra alguna manera: por tanto vengan, diciendo con verdad y deseo de tener quien los enseñe a ser buenos cristianos con vida y ejemplo, que los oirá y consolará y en todo lo que estuvieren agraviados los desagraviará y castigará al que hubiere falta [...]“.²²²

Gemäß der Instruktion sollten die Ortsvisitationen weiterhin mit Fokus auf den materiellen Zustand der Pfarreien fortgeführt werden. Im Beisein der lokalen kirchlichen Bediensteten („tesorero o mayordomo de la iglesia“ und „sacristán“), der Kleriker sowie interessierter Pfarrbewohner („los del pueblo que allí se quisieren hallar“) sollte zunächst das Kirchengebäude von innen und außen in Augenschein genommen werden. Insbesondere sollte hierbei darauf geachtet werden, ob Reparaturen nötig waren und der Kirchhof sauber war und nicht entweiht wurde („la necesidad de reparos que tiene y el cementerio que esté limpio y no profanado“).²²³ Daraufhin sollte die gesamte Kirchengestaltung geprüft werden – ein Vorgang, dem sich die Instruktion an mehreren Stellen ausführlicher widmet. So sollten die liturgischen Artefakte, Altäre, Bilder und Schmuck („aderezos y ornamentos“) der Kirchen anhand einer Inventarliste kontrolliert werden, die dafür gegebenenfalls erstellt werden musste: „[...] y esta forma de inventario se ha de hacer donde no estuviera hecha, acerca de todas las cosas que pertenecen a la iglesia, para que por él conste de todo y se vea lo que falta [...]“.²²⁴ Fehlende oder beschädigte Gegenstände seien hierbei von *mayordomo* und *sacristán* zu verantworten. Die Inventarliste sollte zudem auch bestimmte Eigenschaften der Gegenstände dokumentieren: Objekte, die aus Gold oder Silber gefertigt waren („cosas de plata y oro“) sowie sonstige Gegenstände aus Metall – wie Glocken, Kerzenständer und Kreuze („campanas y campanillas, candeleros y cruces“) – sollten unter Angabe von Gewicht, Form, Qualität und Wert („peso, forma, calidad y valor“) vermerkt werden. Darüber hinaus sollte auch geprüft werden, ob die Hostien regelmäßig erneuert worden waren.²²⁵ Die Instruktion thematisierte insbesondere den Umgang mit beschädigten oder unbrauchbaren Gegenständen und verfallenen Kirchengebäuden, wobei die Anweisungen in beiden Fällen darauf zielten, deren Umfunktionierung und Entweihung zu vermeiden: Demnach sollten kirchlich nicht mehr nutzbare Gegenstände verbrannt beziehungsweise vergraben werden,²²⁶ während verlassene Kirchen niederzureißen, und dort ein Kreuz aufzustellen sei – wobei nach Möglichkeit die

²²² Ebd., S. 264–265.

²²³ Vgl. ebd., S. 261.

²²⁴ Ebd., S. 260, auch S. 261.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 260f.

²²⁶ „[...] y si ya no puede servir de algo en la iglesia, quémese o entiérrese, y no se aplique a usos profanos, y las cenizas héchense en el río o consúmanse en la pila o entiérrense en la iglesia; y lo mismo se entienda de los demás ornamentos de la sacristía o aras quebradas o chicas, en que no cabe la hostia, y el pie del cáliz, hechas menudos, héchense en el río o entiérrense [...]“ (ebd., S. 261).

Gebeine der Verstorbenen prozessionsförmig zur neuen Pfarrkirche transportiert und dort beigesetzt werden sollten.²²⁷

In einem weiteren Schritt der örtlichen Untersuchungen sollten die Ein- und Ausgaben der Pfarrkasse überprüft werden, zu welchem Zweck der *mayordomo* teil-öffentlich und unter Eid die entsprechenden Rechnungen aufstellen musste – in Abhängigkeit der Ergebnisse sollten er dann in seinem Amt bestätigt oder entlassen werden.²²⁸ Mit Blick auf gegebenenfalls vorhandene kirchliche Besitztümer sollten den *mayordomos* zudem Anweisungen zur Art ihrer Nutzung erteilt werden.²²⁹

Die Inspektion der ländlichen Kleriker, die im Zuge der Ortsvisitationen an zentraler Stelle durchgeführt werden sollte, wurde in der Instruktion bezüglich mehrerer Punkte näher bestimmt. Die Visitatoren sollten zum einen kontrollieren, ob in den Pfarreien bestimmte kirchliche Schriften zur Einsicht und Nutzung durch die Kleriker vorhanden waren. So sollten ihnen die Mess-, Gebets-, und Gesangsbücher („los libros misales, brevarios, libros de canto“); die im Rahmen der Provinzialkonzilien erlassenen Dekrete („constituciones sinodales“); der dreisprachige Katechismus („nuevo catecismo“) und andere Handbücher („directorio o costumbres, manuales“) vorgelegt werden.²³⁰ Zum anderen sollte sowohl eine den normativen Vorgaben der Provinzialkonzilien entsprechende Lebens- und Amtsführung der Kleriker überprüft werden – insbesondere hinsichtlich ihrer Kenntnisse der katholischen Glaubenslehre – als auch die kirchenamtlichen Bescheinigungen, die sie formal für ihr Amt legitimierten:

„[...] a los clérigos no sólo examinará en la vida y costumbres, y según los oficios que tienen en la suficiencia de leer, rezar, cantar y officiar los oficios divinos, devote y distincte; y en la observancia de las constituciones sinodales, y si sabe la doctrina cristiana de la cartilla y el catecismo que ahora ha dado el santo concilio que brevemente explica; pero con toda diligencia examinará sus títulos, reverendas y dimisorias, si vino de fuera, y las provisiones que tiene y licencias del diocesano [...]“²³¹

Darüber hinaus sollten die Visitatoren religiöse Amtshandlungen der Kleriker entsprechend der jeweilig bestehenden Stiftungen und testamentarischen Bestimmungen speziell überprüfen und durchsetzen: „[...] visitará las obligaciones de misas y oficios divinos que tiene beneficios, capellanías y aniversarios perpetuos, y las faltas que ha habido las enmendará y hará cumplir a los que han faltado [...] y sobre todo haga cumplir los testamentos [...]“.²³² Um dies kontrollieren zu können, sollte eine schriftliche Tabelle der gestifteten Messen („memorias perpetuas“) angelegt werden („hacer tabla“), die in der Sakristei auszuhängen sei. Desgleichen

²²⁷ „[...] de las iglesias viejas y desamparadas pasará los huesos a petición de parte con licencia del obispo a la iglesia nueva en procesión y con cruz [...]; y arruinadas las paredes de la iglesia vieja, y hechas un montón de piedra, pongan una cruz en medio, no dando lugar a que puedan entrar bestias y ganados y ensuciar aquel lugar; si no se sacaren los huesos de los difuntos conviene más que se ponga la cruz como está dicho.“ (ebd., S. 265).

²²⁸ „[...] para tomar al mayordomo las cuentas, será con juramento en forma de derecho, que las dará fielmente sin fraude alguno, y al cura o curas y clérigos de la iglesia y a los más honrados de el pueblo que allí se hallaren o fueren llamados, se les tomará el mismo juramento, que dirán todo lo que supieren para el pro y utilidad de la iglesia y todo lo que entendieren en las cuentas de error o engaño, lo dirán y manifestarán; y con esta diligencia se hará la carta, cuenta y los alcances delante de todos, con cuyo parecer lo removerá o confirmará en su oficio [...]“ (ebd., S. 262).

²²⁹ Vgl. ebd.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 261.

²³¹ Ebd., S. 262.

²³² Ebd.

sollte ein Verzeichnis der gestifteten Kirchengenausstattung erstellt beziehungsweise in die Inventarliste eingearbeitet werden, worin auch die Stiftungsschreiben („*escrituras de fundación*“) aufzuführen seien.²³³ Hinsichtlich der Überprüfung der Testamente sollte besondere Aufmerksamkeit finden, ob Kleriker diese Dokumente auf Kosten von indigenen Pfarrbewohnern für eigene Bereicherungszwecke manipulierten oder beeinflussten.²³⁴

Mit Blick auf die spezifischen Umstände im kolonialen Andenraum betonte die Instruktion, dass insbesondere die Gemeindepfarrer der *doctrinas de indios* einer strengen Untersuchung unterzogen werden sollten. Dabei sollte ein besonderer Untersuchungsfokus auf die angemessene Verabreichung der Sakramente an die indigene Bevölkerung gerichtet werden, da solches von besonderer Bedeutung für die „neue Kirche“ sei: „[...] en las iglesias y pueblos de indios se guardará todo lo que hubiere lugar de lo sobredicho, excepto que sus curas han de ser con más diligencia visitados y escudriñados in moribus et vita en la suficiencia y administración de los sacramentos en aquella iglesia nueva y en cristianos tan tiernos en la fe [...]“.²³⁵ So sollte bezüglich der Gemeindepfarrer im Einzelnen ermittelt werden, wie die Taufen, Bußen und Eheschließungen, sowie die Verabreichung der Sterbekommunion und der Krankensalbung gehandhabt wurden und ob auch eine entsprechende Dokumentation und Kontrolle mittels schriftlicher Verzeichnisse erfolgte.²³⁶ Desgleichen sollte speziell darauf geachtet werden, dass den Indigenen die katholische Glaubenslehre – gemäß dem Katechismus des III. Limense – auf ihrer Sprache vermittelt wurde: „[...] conforme a lo que dispone este santo concilio provincial y catecismo, que da para que sean bien doctrinados en su lengua y puedan bien entender la suma de nuestra fe y vida cristiana.“²³⁷ Der Ermittlungsvorgang hatte – wie bereits in den Konzilsdekreten bestimmt – in Abwesenheit des Gemeindepfarrers stattzufinden („que no esté presente el cura a visita hasta que se le haya de tomar la confesión“), um unbefangene Zeugenaussagen seitens lokaler Akteure zu ermöglichen („para que con más libertad digan todos lo que sienten de su persona y oficio“). Die Amtsfunktionen des Gemeindepfarrers sollten während der Ortsvisitation dementsprechend vom Visitator selbst, oder von einem anderen Kleriker stellvertretend ausgeübt werden.²³⁸

Überdies sollte speziell in den *doctrinas de indios* im Zuge der Ortsvisitationen aktiv gegen die „verderblichen Laster der Indios“ vorgegangen werden („desterrar estos vicios tan perniciosos de los indios“), namentlich gegen nicht-eheliche Beziehungen, Trunkenheit und *huacas* („en quitar mancebas y borracheras y huacas a los indios haya gran vigilancia y castigo“). Verwiesen wurde hierbei auf die von den Konzilsdekreten in diesen Fällen vorgesehenen körperlichen Bestrafungen.²³⁹

In der Instruktion fand darüber hinaus – eher beiläufig – Erwähnung, dass Hospitäler, Bruderschaften, Kapellen und Schulen ebenfalls inspiziert werden sollten, ohne diesbezüglich jedoch nähere Erläuterungen zu bieten: „[...] por el mismo orden visitará hospitales, cofradías, ermitas, escuelas de muchachos acerca de la doctrina que les enseñan, y hagan grande escrutinio

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Vgl. ebd., S. 265.

²³⁵ Ebd., S. 264.

²³⁶ „Serán examinados como bautizan y asientan los bautizados, como oyen la penitencia y hacen sus padrones, como casan conforme al concilio de trento y sinodal, como dan el viático y extremaunción, que el concilio provincial manda dar con toda diligencia.“ (ebd.).

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 265.

en los abusos de las cofradías, limpias de ellos y de lo profano que tienen, las deje bien reformadas y concertadas en el servicio de dios conforme al concilio.²⁴⁰

Die Instruktion führte ferner weitere Handlungsanweisungen aus, die hinsichtlich der von lokalen Akteuren eingebrachten Meldungen und Beschwerden beachtet werden sollten. So wurde hervorgehoben, dass eventuelle (Selbst-)Denunziationen der Pfarrbewohner zu jedem Zeitpunkt – auch schon während der Begutachtung der Kirchengenausstattung – zulässig seien und vom Notar protokolliert werden sollten.²⁴¹ Hinsichtlich der Denunziationen wurde auch näher auf einen eventuellen „geheimen“ bzw. außerverfahrensmäßigen Umgang mit Anschuldigungen eingegangen: „[...] tenga aviso y cuidado el visitador para poder corregir y enmendar en secreto particulares defectos que no tienen probanza bastante, o tienen alguna infamia, o no hay más que uno que en secreto dice lo que en secreto sabe [...]“.²⁴² In solchen Fällen rechtlich nicht nachweisbarer Vergehen sollte der Visitor im Zuge von Einzelgesprächen mit lokalen Akteuren – ohne Eidabnahme – und orientiert am Leitbild „eines Vaters anstatt eines Richters“ nach Möglichkeit persönlich vermittelnd und korrigierend eingreifen.²⁴³

Zu den rechtlichen Vollmachten der Visitatoren wurde in der Instruktion darüber hinaus spezifiziert, dass ihnen einerseits – bei Androhung von Exkommunikation und Geldstrafe – untersagt sei, den Klerikern Lizenzen zum Verlassen der Diözese zu erteilen, was allein dem Bischof vorbehalten war. Andererseits wurde ihnen zugestanden, in Örtlichkeiten, die dies erforderten, vorläufige Kleriker einzusetzen – ohne offiziellen Titel oder Entlohnung, auf vierzig Tage befristet und unter Vorbehalt des Bischofs.²⁴⁴ Weiterhin wurden einige Punkte zur Finanzierung der Visitationen mit Verweis auf die obig dargelegten kirchlichen Konzilsdekrete näher ausgeführt. Demnach konnten die Verpflegungskosten der Ortsvisitationen gegebenenfalls auch vollständig von den Visitatoren getragen werden, falls sie auf die entsprechenden Entschädigungen verzichteten – was als eine „löbliche“ Praxis beschrieben wurde.²⁴⁵ Falls dem nicht so gehandhabt wurde, sollten die Verpflegungskosten jeweils gemeinsam von der Pfarrei, den Pfarrbewohnern und den Klerikern getragen werden, wobei den lokalen Akteuren frei gestellt wurde, dies entweder in Form von Geld oder Lebensmitteln abzuleisten: „[...] y si demanda el visitador, esté en elección de los visitados darla en dineros o en vituallas, y en las otras cosas a la procuración necesaria como lo manda el santo concilio tridentino, y la procuración necesaria parece se debe cargar a la iglesia y pueblo y clero visitado,

²⁴⁰ Ebd., S. 263. Ferner widmet sich ein Punkt der Instruktion auch speziell der Visitation von Klöstern, was hier nicht weiter ausgeführt wird, vgl. ebd.

²⁴¹ „[...] si antes que acabare la visita de las cosas de la iglesia viniere alguno denunciando por temor de la excomuni6n o por amor del remedio de su prójimo, que anda perdido escandalizando a otros, o quiere denunciar de si propio, que no se ha confesado o que no ha comulgado etc., déjelo todo por entonces y entienda con su notario a tomarles el dicho.“ (ebd., S. 262.)

²⁴² Ebd., S. 263.

²⁴³ „[...] de llamar a solas y como padre que desea la salvaci6n de las almas [...] las personas más graves y de buena conciencia que hay en el pueblo, eclesiásticas y seglares, y preguntarles ha sin juramento, encargándoles la conciencia, qué cosas son las cuales parece que han menester reformaci6n, y es algo el puede remediar, y que le digan como a padre lo que ellos por si no se atreven a corregir a las partes, o no esperan de ellas correcci6n aunque se lo digan; que el como padre y no como juez, pues no hay probanza, a solas lo corregirá y enmendará cuanto pudiere, y así será dios servido y el prójimo con su ayuda enmendado.“ (ebd.).

²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 264.

²⁴⁵ „[...] que en la procuraci6n de las iglesias de españoles como en las demás de indios, se debe guardar el concilio tridentino; y donde hubiere loable costumbre de no dar procuraci6n, si no que a su costa y misi6n haga su visita el visitador gratis, que así se guarde [...]“ (ebd., S. 265).

por partes según el tiempo que a cada uno cabe [...]“.²⁴⁶ Zusätzlich seien – gegebenenfalls auch vom Visitator – die Personalkosten des mitreisenden Notars und Fiskals zu tragen, welche entsprechend der jeweils geltenden Bestimmungen für ihre Tätigkeiten entlohnt werden sollten.²⁴⁷

Anders als die Instruktion für Bischöfe und Visitatoren, richtete sich das im III. Konzil von Lima erlassene Visitationsedikt in erster Linie an die visitierten Diözesenbewohner. Wie bereits angemerkt, galt seine Verlesung als verbindlicher Bestandteil jeder Ortsvisitation. So war das limenische Edikt als schriftliche Grundlage konzipiert, die eine einheitliche Bekanntmachung der Visitationen in allen Diözesen ermöglichen sollte.²⁴⁸ Das Dokument bezweckte dabei – über die bloße Verkündung der Visitation hinaus – auch die Vermittlung der inhaltlichen Ausrichtung der Inspektion in Verbindung mit der Aufforderung an lokale Akteure diesbezüglich aktiv zu kooperieren. Betont wurde dabei besonders der Untersuchungsfokus auf die so genannten „öffentlichen Sünden“ („pecados públicos“), für welche eine Denunziationspflicht unter Androhung von Exkommunikation ausgesprochen wurde. So führte das Edikt nach der einleitenden Bekanntmachung der bischöflichen Visitationspflicht gemäß den kirchennormativen Vorgaben weiter aus:

„[...] y pues, el bien de las iglesias y cosas pías consiste en que estén proveídas de buenos ministros y así mismo la salud de las ánimas en que estén con gracia y caridad y muy ajenas y apartadas de los vicios y pecados, especialmente de los públicos y notorios, de que no solamente Dios nuestro señor se ofende, pero también la república recibe turbación y escándalo, dando unos a otros ocasión de pecar y [dar] mal ejemplo, por lo cual los pecados públicos son y deben ser tenidos por más graves y peligrosos [...]; por tanto, así por el descargo de nuestra conciencia, como por lo que toca al bien y salud espiritual de vuestras ánimas y conciencias vos exhortamos y amonestamos, en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor trina canonica monitione praemissa, mandamos que todas las personas que algo supiéredes de lo infrascrito o de otros cualquier vicios o pecados públicos [...] lo venga a decir, denunciar y manifestar ante nos dentro de nueve días [...]“.²⁴⁹

Hervorgehoben wurde im Visitationsedikt somit die besondere Bedeutung der öffentlichen Sphäre für die Aufrechterhaltung der religiösen, wie der weltlichen Ordnung. Der Appell an die Diözesenbewohner zielte dementsprechend darauf ab, die bischöfliche Zentrale in die jeweiligen lokalen Öffentlichkeiten systematisch einzubeziehen. Demgemäß sollte den lokalen Akteuren im anschließenden Hauptteil des Edikts ein ausführlicher Fragenkatalog präsentiert

²⁴⁶ Ebd., S. 265–266.

²⁴⁷ „[...] y fuera de esto se ha de pagar al notario su trabajo conforme al arancel general que tiene la provincia y manda guardar, en hacer inventarios, provisiones y mandamientos, recibir acusaciones, denunciaciones, contestar pleitos y tomar testigos, y en fin, engrosar los procesos hasta la definitiva; y al fiscal, si lo hubiere, por si se le ha de pagar su trabajo por la parte caída, y si no bastare, el visitador le de estipendio bastante porque le ayude.“ (ebd., S. 266).

²⁴⁸ Dies wurde auch im Vorwort nochmals bekräftigt: „[...] por evitar algunos inconvenientes que suelen resultar de leerse diferentes edictos en diferentes obispados, mandaba y mando que de aquí en adelante, así en este arzobispado, como en todos los demás obispados de esta provincia y reino del Perú, los perlados o sus visitadores procedan de una misma forma, y lean y publiquen un mismo edicto y carta general de vicios y pecados públicos, la cual sin añadir y quitar sea del tenor siguiente.“ (Edicto general que el III Concilio de Lima manda que se ha de leer al hacer la visita sobre la denuncia de los pecados y vicios públicos (1583), in: Lisson Chaves (Hrsg.): La iglesia de España en el Perú, S. 230).

²⁴⁹ Ebd., S. 231.

werden, der meldewürdige Aspekte der lokalen Verhältnisse im Einzelnen benannte. Nach dieser detaillierten Auflistung schloss das Visitationsedikt, indem erneut die geltende Denunziationspflicht und die strafrechtlichen Folgen ihrer Nicht-Befolgung betont wurden, wodurch der appellierende Charakter des Dokuments bekräftigt wurde.²⁵⁰

Der Fragenkatalog nahm somit als thematisch gegliederte ‚Denunziationsvorlage‘ den größten Platz im Visitationsedikt ein, wobei die Auflistung keiner stringenten Systematik folgte. Inhaltlich wurden im Wesentlichen die in den Dekreten der Provinzialkonzilien angeführten Problem- und Untersuchungsfelder aufgegriffen und präzisiert. So befasste sich der Fragenkatalog einerseits mit der Lebens- und Amtsführung der lokalen Kleriker, andererseits aber auch mit Verhaltensweisen der Pfarrbewohner – wobei letzterem deutlich mehr Platz gewidmet wurde. Aufgrund der programmatischen Rolle für den Untersuchungsfokus der Visitationen werden im Folgenden die einzelnen Fragepunkte zusammengefasst wiedergegeben. Von Bedeutung sind die Fragen insbesondere auch mit Blick auf die diskursiven Klassifizierungs- und Markierungspraktiken, welche so in das Visitationsverfahren eingeschrieben wurden.

Die Fragen zu Klerus und kirchlichen Akteuren bezogen sich in eher allgemeiner Form auf deren Amtspflichten und öffentliches Auftreten, wobei aber teilweise auch spezifische Problematiken aufgeworfen wurden. Im Einzelnen wurden hierzu folgende Fragepunkte formuliert:²⁵¹

- Ob Gemeindepfarrer und sonstige Kleriker ihre Amtspflichten angemessen erfüllen; insbesondere, ob sie die Sakramentsspende vernachlässigen oder Personen ohne den Empfang der Sakramente verstorben sind.
- Ob Kleriker den Vollzug von gestifteten Messen vernachlässigen.
- Ob Kleriker sich auf unrechtmäßige Weise an Stiftungen bereichern.
- Ob Kleriker exkommunizierte Personen an liturgischen Praktiken teilnehmen lassen, oder diese kirchlich bestatten.
- Ob exkommunizierte oder suspendierte Kleriker den Gottesdienst vollzogen haben.
- Ob Kleriker den Gottesdienst entgegen der rechtmäßigen Ordnung („sin guardar el orden del derecho“) oder in einem geschändeten Kirchengebäude („iglesia violada“) abhalten.
- Ob das äußerliche Auftreten ordinierter Kleriker ihrem Stand entspricht; insbesondere, ob sie Habit und Tonsur tragen, keine Waffen mit sich führen oder sich an „unsittlichen“ Praktiken („ejercicios deshonestos“) beteiligen.
- Ob Kleriker sich anstößig oder streitsüchtig verhalten („escandaloso, revoltoso, litigioso“), sich an Glücksspiel und Handel beteiligen oder nachlässig bei der Schlichtung innergemeindlicher Konflikte sind („negligente en poner paz y concordia entre sus parroquianos“).
- Ob Kleriker das Ehesakrament gemäß kirchennormativer Vorgaben spenden; insbesondere, ob sie im Vorfeld der Eheschließung das Aufgebot („amonestaciones“) verkünden, sich nicht an unrechtmäßigen Eheschließungen („desposorios y casamientos clandestinos“) beteiligen oder Ehen ohne kirchliche Lizenz außerhalb des Kirchengebäudes oder vor Sonnenaufgang vollziehen.

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 231–235.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 231–233.

- Ob Kleriker die indigenen Pfarrbewohner („indios“) schlecht behandeln („malos tratamientos“), sie Zwecks eigener Bereicherung zu bestimmten Arbeiten zwingen, oder sie nicht angemessen entlohnen.
- Ob Mitglieder von Ordensgemeinschaften die ihnen vorgeschriebene Ordenstracht tragen.

Die im Edikt dominierenden Fragepunkte zu nicht-kirchlichen Akteuren finden sich oft differenzierter und ausführlicher formuliert. Entworfen wurde so ein inhaltlich weites Spektrum teilweise miteinander verwobener Problematiken, deren Ausrichtung durch zwei der allgemeiner gehaltenen Fragestellungen wie folgt zusammengefasst wurde:²⁵²

- Ob jemand („alguna persona“) in seinem Verhalten vom „gewöhnlichen christlichen Leben“ abweicht („discrepan o se diferencian de la vida común cristiana“).
- Ob jemand in „schlechtem Zustand“ („mal estado“) oder „tödlicher Sünde“ („pecado mortal“) lebt.

Gemäß eines umfassend verstandenen kirchlichen Leitbilds „christlicher“ bzw. „guter“ Lebensführung präsentierte das Edikt mithin einen umfangreichen Katalog von als deviant markierten Verhaltensweisen, die auf vielfältige lokale Sachverhalte und Praktiken Bezug nahmen. So befasste sich eine ganze Reihe von Fragepunkten mit den familiären bzw. sexuellen Beziehungen lokaler Akteure; im Einzelnen wurde gefragt:²⁵³

- Ob Eheleute kein „eheliches Leben“ („vida maridable“) führen; insbesondere, ob sie ohne kirchliche Genehmigung getrennt leben oder wiederholt geheiratet haben.
- Ob jemand („alguna persona“) öffentlich im Konkubinat lebt („amancebadas públicamente“).
- Ob jemand sexuelle Beziehungen („cópula carnal“) mit „ungläubigen“ Frauen („mujeres infieles“) hatte oder sie zu diesem Zweck taufen ließ. Auch, ob jemand verbotene sexuelle Beziehungen mit einer Verwandten („alguna parienta en grado prohibido“) hatte.
- Ob verlobte Paare wie Eheleute zusammenleben, bevor die Eheschließung vollzogen wurde („siendo desposados y por velar, están juntos, tratándose y comunicándose como si fuesen velados“).
- Ob „indios“ und „negros“ von ihren Dienstherrn davon abgehalten werden zu heiraten bzw. ein eheliches Leben zu führen.
- Ob jemand kein eheliches Leben führt, weil er auf der iberischen Halbinsel oder in anderen Gebieten des Kolonialreichs geheiratet hat und dorthin seit Jahren nicht zurückkehrt.

Auch mit Blick auf wirtschaftliche Aktivitäten lokaler Akteure wurden spezielle Fragepunkte formuliert:²⁵⁴

- Ob jemand Handel mit Klerikern betreibt oder deren Gelder und Besitztümer – etwa auf der Basis eines Vertrags, einer Partnerschaft oder einer Vertrauensbeziehung („en trato, compañía o confianza o cualquier otra vía“) – nutzt, um sich zu bereichern.

²⁵² Vgl. ebd., S. 233, 235.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 233–235.

²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 233, 234.

- Ob jemand Wucher betreibt („usureros o logreros“) oder sonstige widerrechtliche Verträge schließt („otros contratos ilícitos“).²⁵⁵

Zwei weitere Fragepunkte thematisierten die Verletzung kirchlicher Rechtsprivilegien bzw. deviantes Verhalten hinsichtlich ökonomisch-materieller Aspekte der lokalen Kirchenverwaltung:²⁵⁶

- Ob sich jemand („alguna persona“) kirchliche Besitztümer („bienes, escrituras, acciones o derechos“) widerrechtlich angeeignet hat.
- Ob sich jemand der vollständigen Zahlung des kirchlichen Zehnten („diezmo“) entzieht.

Der inhaltliche Schwerpunkt des Fragenkatalogs lag darüber hinaus auf dem religiösen Alltag der Pfarrbewohner. So befassten sich zwei Fragen ausdrücklich mit der kirchlichen Sakramentspraxis, wobei insbesondere der Vollzug der Buße fokussiert wurde:²⁵⁷

- Ob jemand anderen Pfarrbewohnern davon abgeraten hat, regelmäßig die Beichte abzulegen („ha dicho a otra que no se confiese tantas veces o lo haya reprendido por confesarse a menudo“).
- Ob jemand es versäumt hat, das Beichtsakrament oder andere Sakramente zum vorgeschriebenen Zeitpunkt zu empfangen; insbesondere, ob mehrere Jahre ohne Empfang der Sakramente verstrichen waren.

Ebenso wurde eine Reihe von Fragepunkten formuliert, die sich hinsichtlich der Gewährleistung kirchlich legitimierter Sakralität mit der Nutzung von religiösen Räumen und Artefakten befassten. Im Einzelnen wurde diesbezüglich thematisiert:²⁵⁸

- Ob Versammlungen von Laien („ayuntamiento de legos“) in Kirchengebäuden, Kirchhöfen („cementeros“) oder anderen „frommen Orten“ („lugares píos“) stattfinden; insbesondere, ob hierbei „profane“ oder „unsittliche“ Praktiken („cosas profanas“, „cosas deshonestas“) – wie Mahlzeiten, Tänze oder Spiele – vollzogen wurden. Auch ob hierbei „Sakrilegien“ oder „Schändungen“ begangen („algún sacrilegio o las hubieren violado“) oder kirchliche Privilegien verletzt wurden („quebrantando su libertad“). Ferner, ob hierbei gewalttätig gegen Kleriker vorgegangen wurde („puesto manos violentas“).
- Ob jemand die Messliturgie in seinem Haus abhalten lässt, ohne die tridentinischen Vorgaben zu beachten.
- Ob jemand Reliquien besitzt – diese seien zur Inspektion vorzuzeigen.
- Ob jemand häusliche Ausstattungsgegenstände mit der Abbildung von Gott, der Jungfrau oder Heiligen besitzt („manteles, cuchillos, tapetes, u otras alhajas de casa, con figuras de nuestro señor o de nuestra señora y sus santos“).

²⁵⁵ Im Edikt wird dieser Punkt besonders detailliert ausgeführt: „[...] si saben de una persona o personas sean usureros o logreros, o que vendan al fiado por mayor precio de lo que vale la cosa cuando se vende; y que den ganados u otras cosas para que se las vuelvan pasado cierto tiempo, tales y tan buenas y de la misma edad que lo reciben; o lo compren adelantado, pan o vino o aceite, tejuelos de oro o plata o otras cosas, tomándolo a más precio que lo que le espera valer, y lo tornan a vender a los que lo compraron por mayor precio, antes que sean ellos entregados, lo cual hacen por razón de darlo fiado o por esperar más tiempo por la paga; o que hagan otros contratos ilícitos o en fraude de usura o compren a menos precio.“ (ebd., S. 234).

²⁵⁶ Vgl. ebd., S. 232.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 233, 234.

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 232, 233.

Ein zentraler Fragenkomplex befasste sich weiterhin dezidiert mit verschiedenen Formen religiöser Devianz:²⁵⁹

- Ob jemand behauptet, in seinem Reden oder Handel von einer „Gottesoffenbarung“ geleitet zu werden („que tiene revelación de dios o de su espíritu en lo que hace, dice o debe hacer“).
- Ob jemand durch Gebet oder Kontemplation in Schwärmerei und „außer sich sein“ verfällt („so color de oración o de contemplación se arrobe y transporte de manera que muestre o parezca estar fuera de sí“).
- Ob jemand als „Wahrsagerin, Zauberer oder Hexer“ („sortílegas, hechizeros o brujos“) fungiert oder andere Formen von „Aberglauben“ („otras supersticiones“) ausübt; insbesondere, ob „Wetterzauber“ („conjuradores de nublados y tempestades“) oder „Gedankenlesen“ („con agua arteza[?], o cedazo, u otras maneras de hechicería, declaren los pensamientos o voluntad de otros“) vollzogen wurde. Auch, ob „Schadens- oder Heilzauber“ mit verbotenen Wörtern, Zeichen oder Namen ausgeübt wurden („hagan ligaduras [o] ensalmos con palabras o señales o nombres que no estén aprobados“).
- Ob jemand sonstige Formen von „Aberglauben“ oder „Wahrsagerei“ praktiziert („hagan otras supersticiones, o crean en agüeros o adivinos o en libros de suertes“). Insbesondere, ob Listen mit Namen katholischer Heiliger genutzt und durch „unbekannte“ Wörter und Namen ergänzt wurden („usan de nóminas, metiendo en ellas escritos de palabras o nombres no conocidos“). Auch, ob jemand erkrankte Kinder durch Zureden heilt, etwa vom „bösen Blick“ oder von „Tobsucht“ („curen niños de ojo con palabras, o de otras cualesquiera enfermedades, especialmente de mal de rabia“).
- Ob Frauen mittels „abergläubischen“ Praktiken Abtreibungen durchführen („que algunas mujeres hayan usado de supersticiones, bebedizos y otras cosas, procurando malparir, y aconsejándolo a otras que lo hagan“).

Weitere Formen von Devianz, die im Fragenkatalog benannt wurden, standen schließlich in Verbindung mit der Befolgung bestimmter kirchlicher Handlungsgebote, der Beteiligung an liturgischen Praktiken sowie insbesondere der „Meineids“-Problematik. So wurden auch folgende Fragepunkte formuliert:²⁶⁰

- Ob die als *testamentarios* ernannten Personen den Vollzug religiöser Nachlassbestimmungen („mandas y obras pías“) pflichtmäßig gewährleisten.
- Ob jemand zur Fastenzeit oder an anderen kirchlich gebotenen Tagen Fleisch verzehrt.
- Ob jemand den kirchlichen Festtagen zuwiderhandelt und sich nicht wie vorgeschrieben an der Messliturgie beteiligt. Auch, ob sich jemand „gotteslästerlich“ verhalten („blasfemado de dios o de sus santos“), oder „Meineid“ begangen hat („sean perjuros o tengan costumbre de jurar“).
- Ob jemand willentlich „falsch schwört“ („jurado falsamente“) oder andere dazu ermuntert.

Entworfen wurde somit im Zusammenspiel von Instruktion und Edikt ein vielseitiges lokales Inspektionsprogramm, welches sich sowohl mit ländlichen Klerikern als auch mit Pfarrbewohnern befasste. Dabei lag der Schwerpunkt darauf, vor Ort die kirchlich legitimierte

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 233, 234, 235.

²⁶⁰ Vgl. ebd.

Sakralität von Räumen und Artefakten zu sichern und den Pfarrbetrieb – hinsichtlich der Ausführung und Verwaltung klerikaler Amtshandlungen, wie auch der Finanzadministration – zu optimieren. Die Art der lokalen Inspektion wurde dabei als Kombination von Inaugenscheinnahme des materiellen Zustands, Begutachtung schriftlicher Dokumente sowie der Anhörung und Prüfung lokaler Akteure konkretisiert. Die Kontroll- und Beobachtungsabläufe wurden dabei in enger Verbindung mit rituellen Handlungen konzipiert, wonach katholische Ritualität ein wesentlicher Bestandteil bei der Durchführung der Ortsvisitationen darzustellen hatte.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass die hier präsentierte normative Grundlage und Programmatik der bischöflichen Visitationen im kolonialzeitlichen Andenraum nicht nur in Form der Konzilsdekrete, des Visitationsedikts und der Instruktion als Schriftdokumente zirkulierten. Aufgegriffen wurden diese Bestimmungen etwa ausführlich im „Itinerario para párrocos de indios“, einem verbreiteten Handbuch zum kirchlichen Leben in den ländlichen Pfarreien, welches 1668 von Alonso de la Peña Montenegro (Bischof der Diözese Cuzco) veröffentlicht wurde und während der Kolonialzeit zahlreiche Wiederauflagen erfuhr.²⁶¹

3. Die bischöflichen Visitationen in der Diözese La Paz

3.1. Visitationspraxis 1605-1809

In diesem Kapitel wird eine quellenbasierte Gesamtschau der bischöflichen Visitationspraxis in den ländlichen Pfarreien der Diözese La Paz dargeboten. Der von 1605 bis 1809 gesteckte Zeitrahmen ist dabei nicht an der Visitationspraxis selbst ausgerichtet, sondern mit Blick auf deren kirchenorganisatorische Verankerung am Bestehen der Diözese innerhalb des spanischen Kolonialreiches – von ihrer Gründung bis zum Beginn der Unabhängigkeitskriege. Ländliche Pfarreien der Untersuchungsregion waren bereits seit dem spätem 16. Jahrhundert – zumindest gelegentlich – als Teil der Diözese Charcas kirchlich visitiert worden.²⁶² Die formelle Errichtung der Diözese La Paz war aber von zentraler Bedeutung für die regelmäßige Ausführung von Visitationen in der Region gemäß der normativen Vorgaben, weil sie eine institutionell verankerte territoriale Fokussierung der Verfahren ermöglichte. Der Umstand, dass Bischöfe einer geographisch zu ausgedehnten Diözese unmöglich ihren Visitationspflichten nachkommen konnten, wurde auch von zeitgenössischen Akteuren als Argument dafür angeführt, die Diözese Charcas zu Beginn des 17. Jahrhunderts aufzuteilen und eine zentrale kirchenadministrative Einheit mit Bischofssitz in La Paz zu gründen.²⁶³

3.1.1. Chronologischer Überblick: Visitatoren und Quellenlage

Als erster Bischof der Diözese führte Domingo Valderrama Centeno (1610-1615)²⁶⁴ auch die ersten Visitationen ländlicher Pfarreien durch. Zu diesen Visitationsaktivitäten um das Jahr

²⁶¹ Siehe Peña Montenegro, Alonso de la: *Itinerario para párrocos de indios* (1668): Libros I-II. Edición crítica, hg. von Carlos Baciero u. a., Madrid 1995; *Itinerario para párrocos de indios* (1668): Libros III-V. Edición crítica, hg. von Carlos Baciero u. a., Madrid 1996.

²⁶² Vgl. Álvarez, Bartolomé: *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588), hg. von María del Carmen Martín Rubio, Juan José R. Villarías Robles und Fermín del Pino Díaz, Madrid 1998, S. 22. Siehe hierzu auch Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 44–45.

²⁶³ Vgl. Querejazu Calvo: *Historia de la Iglesia Católica en Charcas* (Bolivia), S. 115.

²⁶⁴ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia* (L-Z), S. 1097; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 4; Querejazu Calvo: *Historia de la Iglesia Católica en Charcas* (Bolivia), S. 143.

1613 liegen jedoch nur vereinzelte Informationen vor. Ein Beleg findet sich in einer kirchlichen Personalakte, in Form eines notariell bescheinigten Visitationsurteils, das in Guaqui am 24. Dezember 1613 getroffen wurde.²⁶⁵ Demzufolge agierte Alonso Bravo de Lagunas als vom Bischof ernannter Visitator (*visitador general*) der Diözese. Überliefert sind außerdem anekdotenhafte Schilderungen der Visitationsreise Valderramas in einem späteren Bericht zum Zustand der Diözese.²⁶⁶ Demnach war der Bischof zumindest in einigen der visitierten Pfarreien auch persönlich vor Ort.²⁶⁷

Ländliche Pfarreien wurden offenbar auch in der Sedisvakanz zwischen dem Tod Valderramas im Jahr 1615 und dem Amtsantritt seines Nachfolgers Pedro de Valencia 1617 visitiert, worauf die Abschriften zweier Urkunden zur Ernennung von *visitadores generales* hinweisen. Die Initiative dieser Visitationsaktivitäten oblag somit den Mitgliedern des Domkapitels zu La Paz. Hierfür beauftragt und bevollmächtigt wurden der Kanoniker Francisco Salido de la Raya – der als *Provisor y Vicario General* dem Domkapitel vorstand²⁶⁸ – sowie Fernando de la Langa Alférez, Pfarrer von Huancané und Vikar der Provinz Paucarcolla.²⁶⁹

Zwischen den Jahren 1617 und 1620 erfolgte eine Visitationskampagne unter der Leitung des Bischofs Pedro de Valencia (1617-1631)²⁷⁰. Überliefert sind hierzu die an den spanischen Hof adressierte Schilderung des Bischofs zur Visitation der Diözese und das entsprechende königliche Antwortschreiben.²⁷¹ In seinem Bericht vom 20. März 1620 gibt der Bischof keinen genauen Zeitrahmen der durchgeführten Kampagne an, sondern erwähnt nur, dass mit seinem Amtsantritt damit begonnen worden sei. Ländliche Pfarreien der Provinzen Chucuito und Pacajes wurden demnach vom Bischof selbst visitiert, während die Bereisung weiterer Provinzen von drei Visitatoren unternommen wurde: Omasuyo und Paucarcolla von Pedro Gómez de Sanabria, Larecaja vom Kanoniker Ortega und die Yungas-Region von Luis de Barrassa y Cárdenas. In der vierzehnjährigen Amtszeit von Bischof Valencia wurde nur diese Visitationskampagne durchgeführt – für die 1620er Jahre bis zu seinem Tod 1631 konnten jedenfalls keine Hinweise auf weitere bischöfliche Visitationsaktivitäten in den Quellen ermittelt werden. Dies mag auch mit dem fortgeschrittenen Alter des Bischofs und seiner Erblindung seit 1624 im Zusammenhang stehen.²⁷²

Ländliche Pfarreien wurden erst wieder in der folgenden Sedisvakanz visitiert: Im Jahr 1633 ernannte das Domkapitel Pedro Vallejo de Velasco – der als Gemeindepfarrer in Moho und Caquiaviri tätig war – zum Generalvisitator; die Abschrift der entsprechenden Urkunde findet

²⁶⁵ Memoria de servicios de Martín Sánchez de Herrera, 1618 (AGI: Charcas 147).

²⁶⁶ Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 188–234.

²⁶⁷ Im *mérito* wird seine Anwesenheit in Tiwanaku bescheinigt und in der *relación* findet Erwähnung, dass er persönlich San Andrés de Machaca visitierte. In der bolivianischen Kirchengeschichtsschreibung wird aber davon ausgegangen, dass Bischof Valderrama Centeno nur einen Teil der Diözese visitierte, siehe: Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 1097; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 4.

²⁶⁸ López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 4–5.

²⁶⁹ Título de visitador general de Francisco Salido de la Raya, La Paz, 21.09.1615 (AGI: Charcas 147); Memoria de servicios de Fernando de la Langa Alferez, 19.02.1621 (AGI: Charcas 147).

²⁷⁰ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 1101; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 5; Querejazu Calvo: Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia), S. 144.

²⁷¹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 20.03.1620 (AGI: Charcas 138, fol. 331r-332r); Real cédula al obispo de La Paz, Madrid, 14.05.1627 (AGI: Charcas 415, L. 3, fol. 142v-143r).

²⁷² Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 1101.

sich in seinen *méritos*.²⁷³ Außerdem ist ein Vermerk eben dieses Visitators im Taufregister der Pfarrei San Andrés de Machaca überliefert, welcher die am 12. April 1633 erfolgte Kontrolle des örtlichen Kirchenbuchs bescheinigt.²⁷⁴

Bereits im darauf folgenden Jahr begann der neu eingesetzte Bischof Feliciano de la Vega y Padilla (1634-1639)²⁷⁵ eine die gesamte Diözese umfassende Visitationskampagne, die von 1634 bis 1635 durchgeführt wurde. Wie der Bischof in seinem Visitationsbericht an den König vom 12. März 1635 ausführt, bestand eine seiner ersten Amtshandlungen darin, mit der Visitation der ländlichen Pfarreien zu beginnen.²⁷⁶ Neben diesem Dokument sind zwei weitere Schriften überliefert, in denen der Bischof den spanischen Hof über die Visitationen dieser Jahre informiert: Ein weiterer Visitationsbericht von 1636, der die Fortsetzung der Kampagne schildert²⁷⁷ und – aus dem allgemeinen Visitationsbericht ausgegliedert – ein eigenständiger Bericht über die Visitation der Pfarreien Julis (unter Leitung der Gesellschaft Jesu) im Jahr 1634²⁷⁸. Eine zweite diözesenweite Visitationskampagne führte Bischof Vega 1637 durch, worüber er dem König im März 1638 Bericht erstattete.²⁷⁹ Auf diese beiden Visitationskampagnen nahm der Bischof auch in seinen Konzilsdekreten von 1638 Bezug.²⁸⁰ Noch während seiner Amtszeit wurden erneut ländliche Pfarreien im Jahr 1638 visitiert, worauf ein entsprechender Vermerk im Taufregister der Pfarrei Ambaná hindeutet²⁸¹ – aufgrund der schmalen Quellenlage bleibt jedoch unklar, ob dies eine Fortsetzung der Kampagne von 1637 darstellte. Visitiert wurde diese Pfarrei demzufolge von Blas Moreno Hidalgo, einem Mitglied des Domkapitels.²⁸²

Bis zum Amtsantritt von Antonio de Castro y Castillo im Jahr 1649 blieb das Bischofsamt gut zehn Jahre unbesetzt – abgesehen von der kurzen Amtszeit Francisco Luna Alonsos, der sechs Monate nach seinem Amtsantritt im Jahr 1642 verstarb.²⁸³ In den Quellen finden sich für diesen Zeitraum nur vereinzelte Hinweise auf Visitationsaktivitäten, die nichtsdestotrotz belegen, dass auch während dieser Sedisvakanz ländliche Pfarreien visitiert wurden: Am 13. November 1639 wurde erneut Pedro Vallejo de Velasco zum *visitador general* der Diözese ernannt.²⁸⁴ Am 10. August 1641 visitierte er die Pfarrei San Andrés de Machaca, wie dem Vermerk im dortigen Taufregister entnommen werden kann.²⁸⁵ Für die Jahre 1642 und 1643 konnten eine entsprechende Ernennung von Baltasar Ramírez de Vargas zum *visitador general*²⁸⁶ und sein

²⁷³ Información de méritos de Pedro Vallejo de Velasco, Caquiaviri, 27.01.1643 (AGI: Charcas 92, N. 14).

²⁷⁴ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702.

²⁷⁵ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 1119–1120; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 5; Querejazu Calvo: Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia), S. 144.

²⁷⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 426r-432r).

²⁷⁷ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 04.03.1636 (AGI: Charcas 138, fol. 462r-464r).

²⁷⁸ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 418r-420v). Zu den Visitationsaktivitäten von Bischof Vega im Jahr 1634 sind auch vereinzelte Akten im nahezu unerschlossenem Archivbestand „Documentos rezagados“ (=“Zurückgelassene Dokumente“) des AECFLM überliefert, worauf Windus hinweist. Vgl. „Putting Things in Order“, S. 248.

²⁷⁹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 15.03.1638 (AGI: Charcas 138, fol. 478r-479r).

²⁸⁰ Vega, Feliciano de: Constituciones sinodales del obispado de Nuestra Señora de La Paz del Perú (1638), in: CIDOC (Hrsg.): Fuentes 9. Serie Segunda: Sínodos Diocesanos, Cuernavaca 1970.

²⁸¹ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ambaná, Santiago, Bautismos 1634-1754.

²⁸² Vgl. López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 6.

²⁸³ Vgl. ebd.

²⁸⁴ Información de méritos de Pedro Vallejo de Velasco, Caquiaviri, 27.01.1643 (AGI: Charcas 92, N. 14).

²⁸⁵ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702.

²⁸⁶ Título de visitador general de Baltasar Ramírez de Vargas, 17.08.1643 (AGI: Charcas 149).

Vermerk im Taufregister²⁸⁷ ermittelt werden; ein weiterer Vermerk in diesem Kirchenbuch erfolgte erst im Jahr 1646.²⁸⁸ Überliefert sind für diese Zeitspanne der Sedisvakanz außerdem die Abschriften zweier Ernennungsurkunden zu Generalvisitatoren der Diözese: Die von Baltasar Ramírez de Vargas im Jahr 1647²⁸⁹ und die von Francisco Calderón de la Barca 1648²⁹⁰.

Bischof Antonio de Castro y Castillo (1648-1653)²⁹¹ führte eine Visitationskampagne in den Jahren 1649 bis 1650 durch. Überliefert sind hierzu die Bescheinigung seines Visitationsurteils von 1649 zur Amtsführung des damaligen Pfarrers der Pfarrei Cohoni²⁹² sowie der notarielle Vermerk im Taufregister Ambanás vom 21. Oktober 1650, der die dortige Visitation durch Castro y Castillo beglaubigte.²⁹³ In einem vom Bischof verfassten Bericht zum Zustand der Diözese von 1651 wurde angegeben, dass er im Vorjahr zwar selbst an der Visitationskampagne beteiligt war, diese aber nicht vollenden konnte.²⁹⁴ Die Visitationsaktivitäten Castros finden überdies in der franziskanischen Ordenschronik Diego de Mendozas Erwähnung.²⁹⁵ Der Forschungsliteratur zufolge sollte zum Zeitpunkt seines Todes im Jahr 1653 mit einer zweiten Visitationskampagne begonnen werden.²⁹⁶

In den folgenden Jahren der Sedisvakanz wurden ländliche Pfarreien der Diözese um das Jahr 1655 visitiert, wie aus einzelnen Quellenhinweisen hervorgeht. Einem Vermerk im Taufregister gemäß, wurde Caquiaviri am 14. Juli 1655 vom Generalvisitator Joseph del Castillo inspiziert.²⁹⁷ Ein weiterer Vermerk für diesen Zeitraum – diesmal vom *visitador general* Alarcón – findet sich im Taufregister San Andrés de Machacas, das genaue Datum der Visitation wird hier jedoch nicht genannt.²⁹⁸

Bischof Martín de Velasco Molina (1658-1662)²⁹⁹ führte während seiner Amtszeit eine Visitationskampagne in den Jahren 1660 bis 1661 durch. In Antwort auf seinen Bericht von 1660 – in dem er mitteilte, bereits einige Provinzen bereist zu haben – ermunterte ihn der König, die Visitation der Diözese fortzuführen.³⁰⁰ Dies tat er auch im Jahr 1661, wie ein Vermerk im Taufregister San Andrés de Machacas belegt: Vom Bischof wird dort bescheinigt, diese Pfarrei persönlich am 30. August 1661 visitiert zu haben.³⁰¹

²⁸⁷ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Título de visitador general de Baltasar Ramírez de Vargas, 08.05.1647 (AGI: Charcas 149).

²⁹⁰ Título de visitador general de Francisco Calderón de la Barca, La Paz, 27.06.1648 (AGI: Charcas 93, N. 13).

²⁹¹ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 476–477; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 6.

²⁹² Información y títulos de servicios de Francisco Granero de Alarcón (AGI: Charcas 93, N. 21).

²⁹³ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ambaná, Santiago, Bautismos 1634-1754.

²⁹⁴ Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 188–234.

²⁹⁵ Mendoza, Diego de: Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas del orden de nuestro seráfico padre San Francisco en las Indias Occidentales, reyno del Perú, Madrid 1665, S. 488.

²⁹⁶ Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 477.

²⁹⁷ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Caquiaviri, Bautismos 1654-1706.

²⁹⁸ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702.

²⁹⁹ Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 1125; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 8.

³⁰⁰ Real cédula al obispo de La Paz, Madrid 9.9.1662 (AGI: Charcas 416, L. 5, fol. 299r-300r). Der bischöfliche Visitationsbericht, auf den das königliche Antwortschreiben Bezug nimmt, scheint nicht erhalten zu sein.

³⁰¹ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702.

Für die fast zehnjährige Zeitspanne ausgedehnter Sedisvakanz nach dem Tod von Bischof Velasco im Jahr 1662 konnten in den Quellen keine Visitationsaktivitäten ermittelt werden.³⁰² Einzelne Belege dafür, dass ländliche Pfarreien visitiert wurden, sind erst wieder für die Amtszeit Gabriel Guillésteguis (1671-1678)³⁰³ überliefert – obgleich in der Forschungsliteratur keine bischöflichen Visitationsaktivitäten erwähnt werden und dem Bischof aufgrund seines prekären Gesundheitszustands eine mangelnde Handlungsfähigkeit zugeschrieben wird.³⁰⁴ Tatsächlich finden sich in den Quellen keine Hinweise dafür, dass er selbst an Visitationsreisen beteiligt war, wohl aber für die Visitation ländlicher Pfarreien um die Jahre 1673 und 1676. So ist in einer fragmentarischen Zusammenstellung von Kirchenbüchern der Pfarrei San Andrés de Machaca eine Abschrift der Rechnungsprüfung erhalten, die am 16. Januar 1673 im Zuge eines Visitationsverfahrens vorgenommen wurde.³⁰⁵ Vor Ort war demnach Luis de Vivero – Gemeindepfarrer Achacachis und Generalvikar der Provinz Omasuyo – als von Bischof Guilléstegui ernannter Generalvisitorator der Provinz Pacajes. Für die spätere Amtszeit Guillésteguis finden sich in den Taufregistern der Pfarreien San Andrés de Machaca und Caquiaviri notarielle Vermerke durchgeführter Visitationsverfahren, jeweils vom 15. Juli und vom 1. August 1676.³⁰⁶ Demzufolge agierte diesmal Antonio de Paz als *visitador general* der Diözese, was der Bischof auch in seiner Korrespondenz mit dem spanischen Hof hervorhebt.³⁰⁷

Ab den 1680er Jahren steht die Quellengrundlage auf erheblich breiterer Basis, da für die bischöfliche Visitationspraxis des späten 17. und des 18. Jahrhunderts in größerem Umfang die Akten der visitierten Pfarreien erhalten sind.³⁰⁸ Bischof Juan Queipo de Llano y Valdés (1682-1695)³⁰⁹ führte während seiner Amtszeit drei diözesenweite Visitationskampagnen durch, bei denen er persönlich den größten Teil der ländlichen Pfarreien bereiste. Diese Kampagnen der Jahre 1683-1684, 1687-1688 und 1690-1691 sind in den Quellenbeständen gut dokumentiert: Überliefert sind neben zahlreichen Visitationsakten und Vermerken in Kirchenbüchern der Pfarreien auch die bischöflichen Visitationsberichte an den spanischen Hof sowie die entsprechenden königlichen Antwortschreiben.³¹⁰

Queipos Amtsnachfolger Bernardo Carrasco de Saavedra (1696-1697)³¹¹ führte im Jahr 1697 die nächste Visitationskampagne durch, wie eine Reihe überlieferter Visitationsakten belegen.³¹² Noch im Laufe der Visitationsreise, an der sich Bischof Carrasco beteiligte, verstarb

³⁰² Sein Nachfolger Martin Montalvo verstarb im Jahr 1668 nach nur zwei Monaten im Amt, vgl. López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 8.

³⁰³ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 983–984; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 9.

³⁰⁴ Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 983; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 9–10.

³⁰⁵ FS: *Bolivia Catholic Church Records (1566-1996)*, La Paz: S. Andrés de Machaca, *Bautismos y matrimonios 1587-1710*.

³⁰⁶ FS: *Bolivia Catholic Church Records (1566-1996)*, La Paz: S. Andrés de Machaca, *Bautismos 1703-1827*; ebd.: *Caquiaviri, Bautismos 1654-1706*.

³⁰⁷ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz (20.8.1677), in: Maúrtua: *Juicio de límites: Prueba peruana*, T. 11, S. 235–236.

³⁰⁸ AECFLM: *Archivo Capitular* 3-141.

³⁰⁹ Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 646–647; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 10–11.

³¹⁰ Für eine Erläuterung und den Nachweis dieser Quellen im Einzelnen siehe Kapitel 3.2.1.

³¹¹ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 454–455; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 11.

³¹² AECFLM: *Archivo Capitular* 23-24.

dieser während seines Aufenthalts in der Pfarrei Huaycho, sodass die Kampagne unvollendet blieb.³¹³

Dem Tod Carrascos folgte eine längere Sedisvakanz, die faktisch bis 1709 andauerte, da Bischof Nicolás Urbano de Mata y Haro kurz nach seiner Ankunft in La Paz im Jahr 1704 verstarb.³¹⁴ Gemäß der überlieferten Visitationsakten gingen in diesen zwölf Jahren die Visitationsaktivitäten gegenüber den vorigen Jahrzehnten deutlich zurück. So konnten nur für das Jahr 1701 Akten ermittelt werden, die die Visitation ländlicher Pfarreien dokumentieren. Im Auftrag des Domkapitels wurde dies von Generalvisitator Basilio de Necolalde durchgeführt.³¹⁵

Bischof Diego Morcillo Rubio y Auñón (1710-1713)³¹⁶ visitierte nach eigener Aussage zwei Mal die Diözese.³¹⁷ Eine vom Bischof persönlich geleitete Visitationskampagne im Jahr 1710 ist durch die Überlieferung der Visitationsakten und einigen Vermerken in Kirchenbüchern belegt.³¹⁸ Hinsichtlich der Durchführung einer zweiten Kampagne im Jahr 1712 ist kein entsprechender Aktenbestand überliefert, jedoch vereinzelte Visitationsakten, die darauf hinweisen.³¹⁹

Sein Nachfolger Mateo Villafane Panduro (1716-1722)³²⁰ führte im Jahr 1717 die nächste Visitationskampagne durch, bei der er auch persönlich beteiligt war. Zahlreiche Visitationsakten und -bescheide sind für dieses Jahr überliefert,³²¹ außerdem eine bischöfliche Anordnung, die mit seinen Beobachtungen im Zuge der Rundreise begründet wird.³²² Für weitere Visitationsaktivitäten während seiner Amtszeit und in der folgenden Sedisvakanz konnten in den ermittelten Quellen keine Hinweise gefunden werden.

Bischof Alejo Fernando de Rojas y Acebedo (1724-1730)³²³ bereiste ländliche Pfarreien der Diözese im Zuge zweier Visitationskampagnen in den Jahren 1725 und 1728 bis 1729. Zur Visitationskampagne von 1725 sind zahlreiche Akten überliefert³²⁴ sowie ein entsprechender Bericht des Bischofs an den König, demzufolge er von Diego Pérez als Generalvisitator

³¹³ Sowohl López Menéndez als auch Barnadas führen an, dass Bischof Carrasco de Saavedra zwei Visitationskampagnen durchgeführt hätte und erst im Zuge der Zweiten verstorben sei. Dies erscheint jedoch aufgrund seiner nur zwölfmonatigen Amtszeit als unwahrscheinlich, zumal in den Quellen nichts darauf hinweist.

³¹⁴ Barnadas/Calvo/Tiella (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 163–164; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 11–12.

³¹⁵ AECFLM: *Archivo Capitular* 25-26.

³¹⁶ Vgl. Barnadas/Calvo/Tiella (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 290–291; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 12.

³¹⁷ *Carta del obispo de La Paz al rey*, La Paz 20.09.1712 (AGI: Charcas 376).

³¹⁸ AECFLM: *Archivo Capitular* 27-28; FS: *Bolivia Catholic Church Records (1566-1996)*, La Paz: S. Andrés de Machaca, *Bautismos 1587-1702*; ebd.: *Caquiaviri, Bautismos 1654-1706*.

³¹⁹ AECFLM: *Archivo Capitular* 29.

³²⁰ Barnadas/Calvo/Tiella (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 1147; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 12–13.

³²¹ AECFLM: *Archivo Capitular* 31, 63, 65.

³²² AECFLM: *Archivo Capitular* 31, fol. 121r-122r.

³²³ Vgl. Barnadas/Calvo/Tiella (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 779–780; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 13.

³²⁴ AECFLM: *Archivo Capitular* 33-34.

begleitet wurde.³²⁵ Die zweite Kampagne 1728-29 – wiederum dokumentiert durch zahlreiche Akten – führte der Bischof ohne Generalvisitator und teilweise von La Paz aus durch.³²⁶

Sein Nachfolger Agustín Rodríguez Delgado (1732-1742) führte drei Visitationskampagnen durch, für die jedoch keine Visitationsakten überliefert sind.³²⁷ Die ersten beiden Kampagnen der Jahre 1733 und 1735 sind dafür durch die jeweiligen Visitationsberichte an den König dokumentiert.³²⁸ Demzufolge beteiligte sich der Bischof an diesen Rundreisen persönlich, wobei er ab der zweiten Kampagne die Unterstützung seines Bruders Diego Rodríguez als Generalvisitator in Anspruch nahm. Bischof Rodríguez Delgado nimmt in seinen Konzilsdekreten von 1738 selbst darauf Bezug, drei Visitationskampagnen durchgeführt zu haben.³²⁹ In den Quellen konnten darüber hinaus Hinweise auf eine dritte Bereisung der Diözese nur im Kirchenbuch der Pfarrei Ambaná gefunden werden, wo eine Visitation zum 9. Juli 1739 vermerkt wurde.³³⁰

Zwischen den Jahren 1742 und 1754 standen der Diözese drei Bischöfe mit kurzen Amtszeiten vor.³³¹ Für diese von Sedisvakanz durchzogene Zeitspanne ließen sich in den Quellen kaum Belege für Visitationskampagnen finden.³³² Nur ein knapper Vermerk von 1750 im Kirchenbuch Ambánas weist auf Visitationsaktivitäten unter Bischof Matías Ibáñez de Segovia hin.³³³

Bischof Diego Antonio de Parada Vidaurre (1754-1762)³³⁴ führte im Jahr 1755 wieder eine diözesenweite Visitationskampagne durch, wie er in einem Bericht an den König schildert.³³⁵ Die dazugehörigen Akten sind jedoch nicht überliefert. Ebenso wenig konnten Aktenbestände oder andere Quellen zu Visitationsaktivitäten während seiner restlichen Amtszeit ermittelt werden. Lediglich eine Visitationsakte der Pfarrei Puno vom Juni 1761 ist fragmentarisch erhalten, was zumindest auf eine weitere Kampagne unter Bischof Parada hindeutet.³³⁶

³²⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376). Ein zusätzlicher Visitationsbericht, der Barnadas zufolge im erzbischöflichen Archiv überliefert sein sollte, scheint verloren gegangen zu sein.

³²⁶ AECFLM: Archivo Capitular 35-36.

³²⁷ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 769–770; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 13–14.

³²⁸ Die Briefe wurden ausgestellt in La Paz, jeweils am 07.09.1733 und 10.10.1735 (AGI: Charcas 376).

³²⁹ Rodríguez Delgado, Agustín: Constituciones sinodales del obispado de La Paz (1738), in: CIDOC (Hrsg.): Fuentes 10. Serie Segunda: Sínodos Diocesanos, Cuernavaca 1970.

³³⁰ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ambaná, Santiago, Bautismos 1634-1754.

³³¹ Salvador Bermúdez Becerra (1745-1746), José Peralta Barnuevo y Rocha (1746-1747) und Matías Ibáñez de Segovia (1749-1751), vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 295, 1050; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 14.

³³² López Menéndez behauptet, ohne Belege anzuführen, dass Bischof Bermúdez Becerra während seiner Amtszeit von wenigen Monaten eine Visitation durchgeführt habe, was auch von Barnadas wiedergegeben wird. Unabhängig davon, dass hierfür keine Hinweise in den Quellen ermittelt werden konnten, scheint dies wenig plausibel.

³³³ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ambaná, Santiago, Bautismos 1634-1754.

³³⁴ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), S. 466–467; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 15.

³³⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (AGI: Charcas 376).

³³⁶ AECFLM: Archivo Capitular 47, fol. 53r-54r. López Menéndez führt an, dass Bischof Parada Roque drei Visitationskampagnen durchgeführt habe, ohne aber dafür Belege zu nennen. Auch Barnadas gibt dies wieder, wobei er hervorhebt, dass nur eine Kampagne belegt sei.

Während der Amtszeit seines Nachfolgers Gregorio Francisco de Campos (1765-1789)³³⁷ – die längste im Untersuchungszeitraum – wurden vier Visitationskampagnen durchgeführt.³³⁸ Die ersten drei diözesenweiten Visitationsreisen in den Jahren 1766 bis 1767, 1768 bis 1769 und 1770 bis 1771 wurden vom Bischof persönlich geleitet, während die letzte 1786 bis 1787 von einer Reihe Visitatoren durchgeführt wurde. Für diese Aktivitäten unter Bischof Campos sind reichhaltige Quellen überliefert, nämlich die Visitationsakten der einzelnen Pfarreien in größerem Umfang, entsprechende Korrespondenz mit der spanischen Krone und eine bischöfliche Instruktion gerichtet an die Visitatoren. Außerdem nahm der Bischof Bezug auf seine Visitationskampagnen in einer ausführlichen Beschreibung der Diözese von 1769.³³⁹

Bischof Alejandro José de Ochoa y Morillo (1792-1796)³⁴⁰ führte in den Jahren 1792 bis 1794 gemeinsam mit Generalvisitator Bernardino Uria y Llanes Visitationen ländlicher Pfarreien durch. Zu den Jahren 1792-1793 sind diesbezüglich zahlreiche Akten und Bescheide überliefert,³⁴¹ außerdem ein bischöflicher Rundbrief an die Pfarrer der Diözese, worin das Itinerar der Visitationsreise teilweise erläutert und entsprechende Anweisungen erteilt wurden.³⁴² Darauf, dass im Jahr 1794 erneut ländliche Pfarreien von Bischof und Visitationskommissar bereist wurden, weisen eine Reihe erhaltener Visitationsakten hin³⁴³ sowie die Ankündigung an die Pfarrer, dass der Bischof die Provinz Chucuito visitieren werde.³⁴⁴

Während der Amtszeit von Bischof Remigio de la Santa y Ortega (1799-1816)³⁴⁵ – der im Zuge des Aufstands von 1809 aus der Residenzstadt flüchtete – wurden in den Jahren 1801 bis 1802 und 1806 die letzten Visitationen ländlicher Pfarreien unter spanischer Kolonialherrschaft durchgeführt. Für die Visitationskampagne 1801-1802 sind eine Reihe Akten und Kirchenbuchsvermerke überliefert.³⁴⁶ Demnach wurde ein Teil der Pfarreien vom Bischof visitiert, während Rafael de la Vara de Lamadrid³⁴⁷ weitere Teile der Diözese kommissarisch bereiste. Hinsichtlich der Kampagne im Jahr 1806 sind Visitationsakten und Vermerke³⁴⁸ sowie ein Visitationsbericht an den Bischof überliefert.³⁴⁹ Aus diesen Dokumenten geht hervor, dass die Visitation verschiedener Kirchenprovinzen den Visitationskommissaren Mariano Ruiz de Navamuel,³⁵⁰ Pedro Escobar y León und Cayetano Martínez zugeteilt wurde, während Bischof Santa Teile der Diözese bis in die Missionsgebiete von Apolobamba bereiste, wobei aus den

³³⁷ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 422; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 15–16.

³³⁸ Während auch López Menéndez angibt, dass unter Bischof Campos vier Visitationskampagnen stattgefunden hätten, finden bei Barnadas nur die ersten drei Kampagnen Erwähnung.

³³⁹ Für eine Erläuterung und den Nachweis dieser Quellen im Einzelnen siehe Kapitel 3.2.2.

³⁴⁰ Vgl. López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 17; Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 382.

³⁴¹ AECFLM: Archivo Capitular 97-99, 103.

³⁴² AECFLM: Archivo Capitular 101, fol. 54r-55v.

³⁴³ AECFLM: Archivo Capitular 100-101.

³⁴⁴ AECFLM: Archivo Capitular 101, fol. 51r-51v.

³⁴⁵ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 868–869; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 18–21.

³⁴⁶ AECFLM: Archivo Capitular 121-123; FS: *Bolivia Catholic Church Records (1566-1996)*, La Paz: S. Andrés de Machaca, *Bautismos 1703-1827*.

³⁴⁷ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 1106–1107.

³⁴⁸ AECFLM: Archivo Capitular 133-134, 136-138; FS: *Bolivia Catholic Church Records (1566-1996)*, La Paz: S. Andrés de Machaca, *Bautismos 1703-1827*.

³⁴⁹ AECFLM: Archivo Capitular 141, fol. 171r-172r.

³⁵⁰ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 795.

ermittelten Quellen nicht ersichtlich wird, ob letzteres im formellen Rahmen der Visitationskampagne geschah.³⁵¹

Die somit auf der Basis von Quellenmaterial nachvollzogene Chronologie der bischöflichen Visitationpraxis in ländlichen Pfarreien der kolonialzeitlichen Diözese La Paz findet sich im Anhang in tabellarischer Form zusammengefasst wiedergegeben (siehe Anhang 2, S. 198).

3.1.2. Regelmäßigkeit und Umfang

Der erarbeiteten Chronologie zufolge, wurden ländliche Pfarreien der Diözese La Paz zwischen 1605 und 1809 insgesamt 36 Mal bischöflich visitiert – veranlasst sowohl von den meisten Bischöfen, als auch von Mitgliedern des Domkapitels während einiger der Sedisvakanten. Demnach kann gesagt werden, dass im Durchschnitt gut alle fünfzehn Jahre Ortsvisitationen durchgeführt wurden – dies täuscht aber darüber hinweg, dass sich diese Visitationspraxis eben nicht einheitlich auf den Untersuchungszeitraum verteilte. Vielmehr sind Hoch- und Tiefphasen bei der Durchführung der Visitationen auszumachen. Eine erhöhte Visitationsaktivität lässt sich insbesondere für die Amtszeiten der Bischöfe Vega und Queipo im 17. Jahrhundert, sowie der Bischöfe Morcillo, Rojas, Rodríguez und Campos im 18. Jahrhundert feststellen – hierbei wurden wiederholt Ortsvisitationen in zwei- bis vierjährigen Abständen durchgeführt. Tiefphasen der Visitationsaktivität betreffen einerseits Bischöfe, die nur selten visitierten: So führte beispielsweise Bischof Valencia nur zu Beginn seiner vierzehnjährigen Amtszeit Ortsvisitationen durch – es verstrichen dreizehn Jahre, bis 1633 während der folgenden Sedisvakanz erneut visitiert wurde. Andererseits betreffen sie aber auch Domkapitel, die während längerer oder wiederholter Sedisvakanten die Visitation der Diözese vernachlässigten: Zum Beispiel finden sich keine Hinweise auf Visitationsaktivitäten während der neunjährigen Sedisvakanz 1662-1671 oder während der Sedisvakanten zwischen den Jahren 1742-1754. Die Pfarreien der Diözese wurden also während der gesamten Kolonialzeit hindurch zwar immer wieder visitiert, die Zeitabstände, die zwischen den Visitationsaktivitäten vergingen, waren jedoch in der Regel ungleichmäßig.

Dabei ist außerdem zu berücksichtigen, dass nicht alle Visitationsunterfangen die gesamte Diözese erfassten, also nicht immer jede Pfarrei visitiert wurde. Zu klären ist im Folgenden dementsprechend, auf welche Provinzen sich die Reisen erstreckten und wie viele bzw. welche Pfarreien dabei einbezogen wurden. Hierbei ist zu beachten, dass quellenbedingt oft nur begrenzte Aussagen über den tatsächlichen Umfang der Visitationsreisen möglich sind – insbesondere bis zum späten 17. Jahrhundert. Die Reichweite der Visitationsaktivitäten der Jahre 1613 und 1615 bleibt demnach ungewiss, wobei zu letzteren Erwähnung findet, dass Generalvisitorator Raya für die Bereisung der Provinzen Omasuyo, Larecaja und Paucarcollo sowie der Örtlichkeiten Caracato, Capaqui, Collana und Cohoni in der Provinz Sicasica zuständig war.³⁵² Weitestgehend unklar bleibt überdies der Umfang der Visitationsaktivitäten während der Sedisvakanten der Jahre 1633, 1639-1648 und 1655 sowie unter Bischof Guilléstegui.

³⁵¹ Sowohl López Menéndez als auch Barnadas deuten diese Reise des Bischofs als Visitationskampagne. Ebenso finden sich im Repertorium des AECFLM Einträge, die hierauf schließen lassen – leider sind die entsprechenden Dokumente zum Teil nicht mehr vorhanden. Noch erhalten sind aber Schriftstücke zur Reisevorbereitung (Archivo Capitular 137). Überliefert sind außerdem Fragmente des Reisetagebuchs eines anonymen Akteurs aus dem bischöflichen Gefolge (Biblioteca Universitaria de La Paz: Manuscritos 194), worauf in Kap. 3.1.3 näher eingegangen wird.

³⁵² Título de visitador general de Francisco Salido de la Raya, La Paz, 21.09.1615 (AGI: Charcas 147).

Zu Bischof Valentias Visitationskampagne um 1618 lässt sich festhalten, dass die Provinzen Chucuito, Pacajes (vom Bischof selbst), Larecaja, Omasuyo und Paucarcolla sowie Örtlichkeiten der Yungas-Region (von Visitatoren) bereist wurden – also große Teile, aber nicht der komplette Diözesanbezirk mit einbezogen wurde.³⁵³ Bischof Vegas Visitationsreisen 1634-1635 und 1637 umfassten nach eigener Darlegung die gesamte Diözese, wobei er die Provinzen Caracollo, Omasuyo, Larecaja, Paucarcolla, Chucuito und Pacajes, sowie die Pfarreien Yanacachi, Suri y Sircuata, Zongo und Challana in der Yungas-Region benennt.³⁵⁴ Die Visitationskampagne unter Bischof Castro 1649-1650 erfasste wiederum nur Teile des Bezirks, wie er selbst dem spanischen Hof berichtete, ohne weitere Details zu nennen. Erwähnung findet nur, dass er 1650 die Provinz Larecaja bereist hätte.³⁵⁵ Bischof Velasco berichtete wiederum im Jahr 1660, dass er die Provinzen Larecaja, Omasuyo und teilweise Paucarcolla bereist hätte.³⁵⁶ Ob er im Folgejahr die restlichen Provinzen visitierte und somit die gesamte Diözese bereiste bleibt unklar.

Bischof Queipos wiederholte Visitationskampagnen umfassten alle Provinzen der Diözese, wie die überlieferten Aktenbestände belegen.³⁵⁷ Seinem Visitationsbericht zufolge bereiste er in den Jahren 1683-1684 acht Pfarreien in Omasuyo, vierzehn in Larecaja, acht je in Paucarcolla und Chucuito, siebzehn in Sicasica und elf in Pacajes – also 66 Pfarreien insgesamt. In dieser Form wurden ebenfalls – mit nur wenigen Änderungen im Itinerar – in den Jahren 1687-1688 und 1690-1691 Visitationen der gesamten Diözese durchgeführt.³⁵⁸ Sein Nachfolger Bischof Carrasco vermochte im Jahr 1697 nur einen Teil der Diözese zu visitieren, da er während der Rundreise verstarb – belegt sind durch Akten siebzehn visitierte Pfarreien in Omasuyo und Larecaja.³⁵⁹

Der Umfang der Visitationsaktivitäten im Jahr 1701 während der folgenden Sedisvakanz kann nicht mit Sicherheit geklärt werden: Obwohl in den Quellen von einer *visita general* der gesamten Diözese die Rede ist, weisen die wenigen erhaltenen Akten auf lediglich dreizehn visitierte Pfarreien hin. Diese waren jedoch weit in der Diözese verteilt, wonach die Provinzen Omasuyo, Larecaja, Paucarcolla und Chucuito bereist wurden.³⁶⁰ Bischof Morcillo visitierte daraufhin vorgeblich die gesamte Diözese je 1710 und 1712. Ein Großteil der entsprechenden Akten ist für seine erste Kampagne erhalten, wonach mindestens fünfundvierzig Pfarreien aller

³⁵³ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 20.03.1620 (AGI: Charcas 138, fol. 331r).

³⁵⁴ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 426r-432r); Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 04.03.1636 (ebd., fol. 462r-464r); Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 15.03.1638 (ebd., fol. 478r-479r).

³⁵⁵ Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 189, 228.

³⁵⁶ Real cédula al obispo de La Paz, Madrid 9.9.1662 (AGI: Charcas 416, L. 5, fol. 299r-299v).

³⁵⁷ Die Akten zu den jeweiligen Kampagnen sind zwar in großer Zahl überliefert, jedoch nicht in ihrer Vollständigkeit. So wird beispielsweise für die Visitationskampagne 1683-1684 im Bericht angegeben 66 Pfarreien visitiert zu haben, erhalten sind jedoch nur noch 45 entsprechende Akten. An dieser Stelle sei daher betont, dass von der jeweiligen Anzahl überlieferter Akten nicht direkt auf den Umfang der Visitationskampagnen geschlossen werden kann.

³⁵⁸ Siehe zu den visitierten Örtlichkeiten und entsprechenden Quellennachweisen Kap. 3.2.1, Abschn. b).

³⁵⁹ In der Provinz Omasuyo: Achacachi, Ancoraimas, Carabuco, Huarina, Huaycho, Laja und Pucarani. In der Provinz Larecaja: Ambaná, Ayata, Camata, Challana, Combaya, Ilabaya, Italaque, Quiabaya, Sorata und Zongo (AECFLM: Archivo Capitular 23-24).

³⁶⁰ In der Provinz Omasuyo: Ancoraimas und Laja. In der Provinz Larecaja: Ayata, Chuma, Combaya, Ilabaya, Quiabaya und Sorata. In der Provinz Chucuito: S. Pedro de Chucuito. In der Provinz Paucarcolla: Huancané, Moho, Paucarcolla und Vilque (AECFLM: Archivo Capitular 25-26).

Provinzen visitiert wurden.³⁶¹ Ebenso waren die Visitationskampagnen von Bischof Villafane 1717³⁶² und seinem Nachfolger Bischof Rojas 1725³⁶³ und 1728-1729³⁶⁴ auf die gesamte Diözese ausgelegt und bezogen alle Provinzen mit ein, wobei unter Rojas die Ermittlungsverfahren teilweise auch von La Paz aus durchgeführt wurden.

Zum Umfang der Visitationskampagnen unter Bischof Rodríguez liegen keine genauen Angaben vor, sondern nur, dass sowohl 1733 als auch 1735 alle Pfarreien der Diözese visitiert worden seien.³⁶⁵ Während die Reichweite der Visitationsaktivitäten 1750 unter Bischof Ibañez gänzlich unklar bleibt, gibt Bischof Parada ebenfalls an, im Jahr 1755 die gesamte Diözese bereist zu haben.³⁶⁶ Auch sein Nachfolger Bischof Campos visitierte alle Pfarreien des Diözesanbezirks in den Jahren 1766-1767, 1768-1769 und 1770-1771. Hinsichtlich der letzten Visitationskampagne seiner Amtszeit in den Jahren 1786-1787 weisen die überlieferten Akten auf eine partielle Bereisung der Diözese hin, wonach bischöfliche Visitatoren die Pfarreien der Provinzen Sicasica, Omasuyo und Yungas-Region aufsuchten.³⁶⁷

Bischof Ochoa erfasste mittels mehrerer Teilbereisungen zwischen den Jahren 1792 und 1794 weite Teile der Diözese, wobei erhaltene Akten und Bescheide die Visitation von Pfarreien aller Provinzen – mit der Ausnahme Paucarcollas – belegen.³⁶⁸ Die Reichweite der

³⁶¹ In der Provinz Omasuyo: Achacachi, Huarina, Huaycho, Laja und Pucarani. In der Provinz Larecaja: Ambaná, Ayata, Camata, Challana, Charazani, Chuma, Combaya, Mocomoco, Pelechuco, Quiabaya, Sorata und Zongo. In der Provinz Chucuito: S. Pedro de Acora, S. Juan de Acora, S. Pedro de Chucuito, S. Domingo de Chucuito, S. Antonio de Esquilache, Viacha, Yunguyo, S. Pedro de Zepita und S. Sebastián de Zepita. In der Provinz Pacajes: Calacoto, S. Juan de Berenguela, Caquingora, Guaqui, S. Andrés de Machaca und Jesús de Machaca. In der Provinz Sicasica: Calamarca, Cohoni, Coroico, Ayo Ayo, Palca, Yanacachi und Sapahaqui. In der Provinz Paucarcolla: Huancané, Moho, Paucarcolla, Puno, Tiquillaca und Vilque (AECFLM: Archivo Capitular 27-28).

³⁶² Gemäß den erhaltenen Akten und vorbereitenden Rundschreiben wurden mindestens 31 Pfarreien visitiert. In der Provinz Omasuyo: Achacachi, Ancoraimas, Carabuco, Laja und Pucarani. In der Provinz Larecaja: Ambaná, Ayata, Camata, Challana, Charazani, Chuma, Combaya, Ilabaya, Italaque, Mocomoco, Pelechuco, Quiabaya und Sorata. In der Provinz Sicasica: Calamarca, Ayo Ayo, Laza, Palca, Suri, Yanacachi und Sapahaqui. In der Provinz Paucarcolla: Huancané, Moho, Paucarcolla, Puno, Tiquillaca und Vilque (AECFLM: Archivo Capitular 31, 63, 65). Gegen eine Bereisung der gesamten Diözese sprechen allerdings Andeutungen von Bischof Rojas in seiner späteren Korrespondenz an die Krone, wonach unter seinem Vorgänger Villafane nur wenige Pfarreien visitiert worden seien, s. Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

³⁶³ Durch Akten sind 40 visitierte Pfarreien belegt. In der Provinz Omasuyo: Ancoraimas, Carabuco und Huaycho. In der Provinz Larecaja: Ambaná, Ayata, Camata, Chuma, Italaque, Mocomoco, Quiabaya und Sorata. In der Provinz Chucuito: S. Pedro de Acora, S. Juan de Acora, S. Pedro de Chucuito, S. Domingo de Chucuito, S. Bárbara de Ilabe, S. Miguel de Ilabe, Viacha, Asunción de Yunguyo, Magdalena de Yunguyo und S. Pedro de Zepita. In der Provinz Pacajes: Caquiaviri, Caquingora, Guaqui, S. Andrés de Machaca und Jesús de Machaca. In der Provinz Sicasica: Calamarca, Cohoni, Coroico, Ayo Ayo, Laza, S. Marcos de Mollebamba, Palca, Suri und Sapahaqui. In der Provinz Paucarcolla: Huancané, Moho, Puno, Tiquillaca und Vilque (AECFLM: Archivo Capitular 33-34).

³⁶⁴ Durch Akten sind 46 visitierte Pfarreien belegt. In der Provinz Omasuyo: Achacachi, Copacabana, Huarina und Laja. In der Provinz Larecaja: Ambaná, Challana, Chuma, Ilabaya, Italaque, Quiabaya, Sorata und Zongo. In der Provinz Chucuito: S. Pedro de Acora, S. Juan de Acora, S. Domingo de Chucuito, S. Antonio de Esquilache, S. Bárbara de Ilabe, S. Miguel de Ilabe, Viacha, Asunción de Yunguyo, Magdalena de Yunguyo, S. Pedro de Zepita und S. Sebastián de Zepita. In der Provinz Pacajes: Calacoto, Santiago de Berenguela, Caquiaviri, Caquingora, S. Andrés de Machaca, Jesús de Machaca und Tiwanaku. In der Provinz Sicasica: Calamarca, Caracato, Chulumani, Cohoni, Coroico, Ayo Ayo, Laza, Palca, Suri, Yanacachi und Sapahaqui. In der Provinz Paucarcolla: Coata, Huancané, Paucarcolla, Puno und Vilque (AECFLM: Archivo Capitular 35-36).

³⁶⁵ Cartas del obispo de La Paz al rey, La Paz, 7.9.1733 und 10.10.1735 (AGI: Charcas 376).

³⁶⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (AGI: Charcas 376).

³⁶⁷ Für Quellennachweise und nähere Angaben zum Umfang der Visitationskampagnen vgl. Kap. 3.2.2, Abschn. b).

³⁶⁸ Durch Akten und Visitationsbescheide sind 46 visitierte Pfarreien belegt. In der Provinz Omasuyo: Laja. In der Provinz Larecaja: Ambaná, Ayata, Charazani, Chuma, Combaya, Ilabaya, Italaque, Mocomoco, Quiabaya,

Visitationsaktivitäten unter Bischof Santa kann schließlich auch nur teilweise geklärt werden: Während ein Vermerk im Kirchenregister San Andrés de Machacas darauf hinweist, dass der Bischof im Jahr 1801 Pfarreien der Provinz Pacajes visitierte³⁶⁹, wurde 1802 die Provinz Yungas von Visitationskommissar Vara bereist.³⁷⁰ Im Rahmen der zweiten Kampagne im Jahr 1806 bereisten die Visitationskommissare Escobar, Martínez und Ruiz je die Provinzen Paucarcolla und Chucuito³⁷¹, Sicasica und Yungas³⁷² sowie Pacajes³⁷³.

Zusammenfassend lässt sich also zum Umfang der Visitationsaktivitäten einerseits festhalten, dass im Untersuchungszeitraum spätestens ab der Amtszeit von Bischof Vega in den 1630er Jahren mindestens sechzehn Mal die gesamte Diözese visitiert wurde, sodass mehr oder weniger alle zum jeweiligen Zeitpunkt existierenden Pfarreien in die Visitationsreise einbezogen wurden.³⁷⁴ Während zwar darüber hinaus die Reichweite der Visitationen oftmals unklar bleibt, kann in wiederholten Fällen die Auslassung einzelner Provinzen nachgewiesen werden. Hierbei weist nichts darauf hin, dass bestimmte Provinzen bevorzugt visitiert wurden: Insgesamt waren Omasuyo, Larecaja, Sicasica-Yungas, Pacajes, Paucarcolla und Chucuito in etwa gleich oft Ziel der Visitationsreisen. Mit Blick auf die Regelmäßigkeit der Visitationen wird aber deutlich, dass die partiellen Erfassungen der Diözese auch bedeuteten, dass sich für die jeweils ausgeschlossenen Pfarreien der Zeitraum, der ohne eine Ortsvisitation verstrich, erheblich verlängern konnte. Dabei lässt sich aufgrund der Quellenlage nur teilweise mit Sicherheit bestimmen, wie häufig und in welchen Zeitabständen eine Pfarrei im Einzelnen visitiert wurde. Diese Frage nach der Regelmäßigkeit von Ortsvisitationen in einer einzelnen Pfarrei sei im Folgenden am Beispiel Soratas in der Provinz Larecaja näher erörtert: Zur Pfarrei Sorata sind für den Untersuchungszeitraum vergleichsweise viele Visitationsakten überliefert, dabei gehörte sie zu den nur unter besonderem Aufwand erreichbaren Ortschaften in den Ausläufern der östlichen Hochgebirgskette.

Ob die Pfarrei Sorata bereits im Jahr 1613 von Bischof Valderrama visitiert worden ist, bleibt ungewiss. Denkbar ist, dass sie im Jahr 1615 während der nachfolgenden Sedisvakanz von Visitor Raya visitiert wurde, als Teil seiner Bereisung der Provinz Larecaja.³⁷⁵ Demnach hätte dort erst zehn Jahre nach Gründung der Diözese zum ersten Mal eine Ortsvisitation

Sorata und Timusi. In der Provinz Pacajes: Achocalla, Calacoto, Caquiaviri, Caquingora, Guaqui, S. Andrés de Machaca, Taraco und Tiwanaku. In der Provinz Chucuito: S. Pedro de Chucuito, S. Domingo de Chucuito, Asunción de Chucuito, S. Pedro de Juli, Asunción de Juli, Santiago de Pomata, Viacha, Asunción de Yunguyo und S. Pedro de Zepita. In der Provinz Sicasica: Calamarca, Caracato, Chanca, Ayo Ayo, Laza, Mecapaca, Palca und Sapahaqui. In der Provinz Yungas: Chirca Coripata Coroico Irupana Ocobaya, Pacallo, Suri und Yanacachi (AECFLM: Archivo Capitular 97-99, 100-101, 103). Die Zuordnung der Pfarreien zu den Provinzen Sicasica bzw. Yungas ist teilweise unklar.

³⁶⁹ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1703-1827.

³⁷⁰ Durch Akten sind neun visitierte Pfarreien belegt: Chirca, Chulumani, Coripata, Coroico, Irupana, Ocobaya, Pacallo, Suri und Yanacachi (AECFLM: Archivo Capitular 121-123).

³⁷¹ Akten sind für 23 visitierte Pfarreien überliefert. In der Provinz Paucarcolla: Capachica, Coata, Huancané, Inchupalla, Moho, Paucarcolla, Pisacoma, Puno, Tiquillaca und Vilque. In der Provinz Chucuito: S. Domingo de Chucuito, Asunción de Chucuito, S. Bárbara de Ilabe, S. Miguel de Ilabe, S. Pedro de Juli, S. Cruz de Juli, Asunción de Juli, S. Juan de Juli, Santiago de Pomata, S. Miguel de Pomata, Asunción de Yunguyo, Madgalena de Yunguyo und S. Pedro de Zepita (AECFLM: Archivo Capitular 133-134, 136-138).

³⁷² Informe del visitador de Sicasica y Chulumani, Ilabe, 06.10.1807 (AECFLM: Archivo Capitular 141, fol. 171r-172r).

³⁷³ Siehe Visitationsvermerk vom 07.08.1806 im Kirchenregister S. Andrés de Machacas (FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1703-1827).

³⁷⁴ Dermaßen in den Jahren 1634-35 und 1637-38 Bischof Vega; 1683-84, 1687-88 und 1690-91 Bischof Queipo; 1710 und 1712 Bischof Morcillo; 1717 Mateo Villafane Panduro; 1725 und 1728-29 Bischof Rojas; 1733 und 1735 Bischof Rodríguez; 1755 Bischof Parada; 1766-67, 1768-69 und 1770-1771 Bischof Campos.

³⁷⁵ Título de visitador general de Francisco Salido de la Raya, La Paz, 21.09.1615 (AGI: Charcas 147).

stattgefunden. Etwa drei Jahre später bereiste Visitator Ortega unter Bischof Valencia um 1618 Larecaja und somit auch Sorata.³⁷⁶ Quellenbelege für eine Ortsvisitation in Sorata finden sich dann erst wieder für das Jahr 1634 unter Bischof Vega, wonach diesmal etwa sechzehn Jahre – also die restliche Amtszeit Valencias und die nachfolgende Sedisvakanz – ohne eine Visitation der Pfarrei vergingen. Vega war demzufolge der erste Bischof, der zur Visitation Soratas persönlich anwesend war. Er wiederholte die Ortsvisitation dann drei Jahre später, im Jahr 1637.³⁷⁷ Für die nachfolgenden Sedisvakanz lassen sich keine Hinweise auf eine Visitation Soratas finden. Demzufolge verstrichen diesmal dreizehn Jahre, bis die Pfarrei 1650 als Teil Larecajas von Bischof Castro visitiert wurde.³⁷⁸ Zum fünfzigjährigen Bestehen der Diözese waren in Sorata also insgesamt fünf Ortsvisitationen durchgeführt worden. Da eine Visitation der Pfarrei während der nachfolgenden Sedisvakanz nicht mit Sicherheit belegt werden kann, vergingen daraufhin offenbar zehn Jahre, bis die Ortschaft erneut visitiert wurde – nämlich im Jahr 1660 von Bischof Velasco.³⁷⁹

Während der 1660er und 1670er Jahre wurde Sorata offenbar nicht visitiert, sodass sich eine ausgeprägte Tiefphase herauskristallisiert: Für die fast zehn Jahre umfassenden Sedisvakanz von 1662 bis zum Amtsantritt Guillésteguis 1671 konnten keine Quellenbelege ermittelt werden, die auf eine Visitation Soratas deuten lassen. Auf gleicher Weise bleibt ungewiss, ob die Pfarrei im Zuge der folgenden Visitationsreisen zwischen 1673 und 1676 erfasst wurde, die von Visitatoren auf Geheiß Bischof Guillésteguis durchgeführt wurden. Ebenso wenig finden sich Hinweise für die Visitation Soratas während der vierjährigen Sedisvakanz, die auf seine Amtszeit folgte. Erst im Jahr 1683 wurde die Pfarrei wieder visitiert, wonach seit 1660 dreiundzwanzig Jahre ohne eine Ortsvisitation vergangen waren.

Die Visitation Soratas im Jahr 1683 wurde von Bischof Queipo durchgeführt, der dies noch zwei Mal, in vier- bzw. dreijährigem Abstand wiederholte. Die Überlieferung der Visitationsakten der Pfarrei setzt mit der Amtszeit Queipos ein und reicht bis in das späte 18. Jahrhundert, sodass ab diesem Zeitpunkt genauere Angaben zu den Ortsvisitationen möglich sind. Bischof Queipo visitierte demnach Sorata am 18. Juni 1683, am 5. Juni 1687 und am 25. Juni 1690.³⁸⁰ Sieben Jahre später visitierte sein Nachfolger Bischof Carrasco noch am 3. Juni 1697 die Pfarrei, bevor er im weiteren Verlauf der Rundreise verstarb.³⁸¹ Sorata befand sich ebenso unter den Pfarreien, die vier Jahre später während der Sedisvakanz visitiert wurden, wonach Visitator Necolalde am 13. Juli 1701 dort eine Ortsvisitation durchführte.³⁸² Daraufhin vergingen neun Jahre, bis Bischof Morcillo Sorata am 21. Mai 1710 visitierte.³⁸³ Morcillo gibt an, zwei Jahre später die gesamte Diözese bereist zu haben, sodass Sorata im Jahr 1712 erneut visitiert worden sein mag³⁸⁴ – hierfür ist jedoch keine Visitationsakte erhalten. Die folgende – wieder durch eine Akte belegte – Ortsvisitation fand am 22. April 1717 statt, also fünf Jahre

³⁷⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 20.03.1620 (AGI: Charcas 138, fol. 331r).

³⁷⁷ Vgl. die angegebenen Briefe des Bischofs an die spanische Krone (AGI: Charcas 138).

³⁷⁸ Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 228.

³⁷⁹ Real cédula al obispo de La Paz, Madrid 9.9.1662 (AGI: Charcas 416, L. 5, fol. 299r).

³⁸⁰ AECFLM: Archivo Capítular 3, fol. 55r-90r; ebd. 10, fol. 200r-245v; ebd. 16, fol. 268r-317r. Die Datumsangaben beziehen sich hier und im Folgenden auf das Datum der Ankunft der Visitationskommission in der Pfarrei.

³⁸¹ Ebd. 23, fol. 221r-245r.

³⁸² Ebd. 25, fol. 93r-108r.

³⁸³ Ebd. 28, fol. 25r-36v.

³⁸⁴ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz 20.09.1712 (AGI: Charcas 376).

später unter Bischof Villafane, der auch vor Ort anwesend war.³⁸⁵ Daraufhin vergingen acht Jahre, bis Sorata 1725 unter Bischof Rojas von Visitator Perez visitiert wurde.³⁸⁶ Drei Jahre später, am 24. Oktober 1728, wurde dann wieder ein Visitationsverfahren durchgeführt, diesmal zwar von Rojas persönlich, jedoch von La Paz aus – der Gemeindepfarrer Soratas und die verhörten Zeugen wurden zu diesem Zweck in der Residenzstadt vorstellig.³⁸⁷

Für die darauf folgende Amtszeit von Bischof Rodríguez finden sich keine konkreten Quellenhinweise auf eine Visitation Soratas. Die Pfarrei dürfte jedoch zumindest in den Jahren 1733 und 1735 im Rahmen der diözesenweiten Kampagnen visitiert worden sein.³⁸⁸ Demnach vergingen diesmal fünf bzw. zwei Jahre ohne Ortsvisitation. Ob Rodríguez Sorata auch im Jahr 1739 bereiste, bleibt ungewiss. Ebenso wenig gibt es Hinweise auf Ortsvisitationen während der darauf folgenden Zeitspanne von Bischöfen mit kurzen Amtszeiten und wiederholten Sedisvakanzen, die bis zum Amtsantritt Paradas im Jahr 1754 andauerte. Erst im Zuge der diözesenweiten Kampagne von Bischof Parada im Jahr 1755 wurde Sorata demzufolge erneut visitiert, wonach in der Pfarrei zwanzig Jahre lang keine Visitation durchgeführt wurde.³⁸⁹ Daraufhin vergingen wieder elf Jahre, bis im Jahr 1766 eine Ortsvisitation durch Bischof Campos erfolgte. Die Jahre zwischen 1735 und 1766 zeichnen sich somit als ausgeprägte Tiefphase ab, während der Sorata nur einmal in gut dreißig Jahren visitiert wurde.

Unter Bischof Campos wurde Sorata zunächst wieder regelmäßiger visitiert, nämlich wiederholt in zweijährigen Abständen. So erfolgten dort Ortsvisitationen am 17. August 1766, am 26. August 1768 und am 1. September 1770, wie die erhaltenen Akten belegen.³⁹⁰ Für die restlichen neunzehn Jahre von Campos' Amtszeit gibt es in den Quellen dagegen keine Anhaltspunkte für eine Visitation Soratas.³⁹¹ Demnach fand erst unter seinem Nachfolger Bischof Ochoa am 7. Oktober 1793 wieder eine Ortsvisitation Soratas statt, also dreiundzwanzig Jahre später. Die hierzu überlieferten Visitationsvermerke stellen zugleich den letzten Hinweis auf eine Ortsvisitation der Pfarrei im Untersuchungszeitraum dar.³⁹² Unklar bleibt demnach, ob Bischof Santa oder einer seiner Visitationskommissare Sorata in den Jahren 1801 oder 1806 bereiste.

Insgesamt wurde Sorata während des Untersuchungszeitraums also mindestens zweiunddreißig Mal visitiert. Die Zeitabstände zwischen den ermittelten Ortsvisitationen konnten dabei zwischen zwei und dreiundzwanzig Jahre betragen. Wiederholte Visitationen der Pfarrei innerhalb von fünf oder weniger Jahren konnten in zwölf Fällen konstatiert werden. Daneben wurden häufig aber auch längere Abstände ersichtlich, wonach in sieben Fällen zehn oder mehr Jahre ohne eine Ortsvisitation vergingen – davon drei Mal sogar über zwanzig Jahre.

Angesichts der dargelegten Befunde, kann die in der Forschungsliteratur bislang vertretene Auffassung zur Unregelmäßigkeit der bischöflichen Visitationspraxis in der Diözese La Paz einer differenzierteren Betrachtung unterzogen werden. Barnadas betont die Zeiträume ohne Visitationsaktivitäten und gibt die inkorrekte Zahl von nur dreizehn Visitationen der Diözese

³⁸⁵ AECFLM: Archivo Capitular 63, fol. 23r-34r.

³⁸⁶ Ebd. 33, 107r. Erhalten ist nur das Deckblatt der Visitationsakte.

³⁸⁷ Ebd. 36, 81r-90v.

³⁸⁸ Cartas del obispo de La Paz al rey, La Paz, 7.9.1733 und 10.10.1735 (AGI: Charcas 376).

³⁸⁹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (AGI: Charcas 376).

³⁹⁰ AECFLM: Archivo Capitular 50, 218r-231r; ebd. 57, fol. 276r-289v; ebd. 64, fol. 378r-388v.

³⁹¹ Vgl. Kap. 3.2.2., Abschn. b).

³⁹² AECFLM: Archivo Capitular 103, fol. 458r-461r.

in über zweihundert Jahren an.³⁹³ Dabei bezieht er sich auf Meiklejohn, der zwar eine Liste mit zwanzig Visitationen vorlegt, jedoch ebenfalls die Unregelmäßigkeit dieser Praxis hervorhebt und betont, dass nur wenige Bischöfe wiederholt alle Pfarreien bereist hätten.³⁹⁴ Wie im vorigen Abschnitt anhand von Quellenbefunden dargelegt, konnte die von Meiklejohn präsentierte Chronologie der Visitationspraxis in bedeutendem Maße erweitert werden. Hierbei wurde deutlich, dass ländliche Pfarreien im Untersuchungszeitraum über dreißig Mal visitiert wurden, wobei in mindestens sechzehn Fällen der gesamte Diözesanbezirk erfasst wurde. Des Weiteren veranlasste die Mehrheit der im Untersuchungszeitraum amtierenden Bischöfe – nämlich siebzehn von dreiundzwanzig – solche Visitationsverfahren. Festzuhalten ist desgleichen, dass es nur wenigen, mindestens aber sechs Bischöfen gelang, in kürzeren Abständen wiederholte Visitationen der gesamten Diözese durchzuführen. Darüber hinaus konnte aufgezeigt werden, dass zusätzlich während einiger Sedisvakanzzeiten Ortsvisitationen durchgeführt wurden – wenn auch wohl nur im partiellen Umfang. Insgesamt scheint somit die bischöfliche Visitationspraxis häufiger gewesen zu sein, als angenommen.³⁹⁵

Dies betrifft auch Finegans Überlegungen für den Zeitraum zwischen 1680 und 1730, wonach in der Diözese ab dem Jahr 1697 keine regelmäßigen Visitationen mehr durchgeführt worden seien.³⁹⁶ Einerseits wird mit Perspektive auf die gesamte Zeitspanne kolonialzeitlicher Visitationspraxis deutlich, dass er, ausgehend von der Hochphase unter Bischof Queipo, die nachfolgende verringerte Visitationshäufigkeit als allgemeinen Trend bewertet. Wie dargelegt, erlebte die bischöfliche Visitationsaktivität jedoch sowohl davor als auch danach weitere Hoch- und Tiefphasen, ohne dass eine allgemeine Tendenz hin zu weniger bischöflichen Visitationen erkennbar wäre. Andererseits schließt Finegan von der Anzahl überlieferter Visitationsakten direkt auf die Anzahl visitierter Pfarreien und somit auf den tatsächlichen Umfang der Visitationskampagnen – woraus er dann eine verringerte Visitationsaktivität herleitet. Wie angemerkt, kann aber nicht von einer vollständigen Überlieferung der Aktenbestände ausgegangen werden, was insbesondere durch das Einbeziehen zusätzlicher Quellentypen wie etwa Kirchenbücher und bischöfliche Rundschreiben belegt wird. Die Feststellung Finegans, dass Ortsvisitationen ab dem frühen 18. Jahrhundert immer seltener durchgeführt worden seien, ist also auch in dieser Hinsicht zu relativieren. Trotzdem ist an seinem Befund festzuhalten, dass Ortsvisitationen letztlich in ungleichmäßigen Zeitabständen durchgeführt wurden und für einzelne Pfarreien auch beträchtliche Zeiträume von bis zu mehreren Jahrzehnten ohne Visitationen vergehen konnten.³⁹⁷

3.1.3. Modalitäten und Einsatzfelder

a) *Personal*

Zu den Visitationskommissionen gehörten neben dem Bischof bzw. dem Visitor (in den Quellen meistens *visitador general* genannt, oft aber schlicht *visitador*), welche die Ortsvisitationen leiteten, auch jeweils eine Reihe speziell zu diesem Zweck ernannter kirchlicher Amtsträger (*ministros*). In der Regel waren dies ein für die Ermittlungsverfahren zuständiger *promotor fiscal*, ein Sekretär (*secretario de visita*) und ein Notar (*notario de visita*),

³⁹³ Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 1168.

³⁹⁴ Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 91.

³⁹⁵ Von einer seltenen Visitationpraxis der Bischöfe von La Paz geht auch Rodríguez González aus. Siehe Rodríguez González: „La diócesis de La Paz a finales del siglo XVII“, S. 596.

³⁹⁶ Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 242; Finegan: „La política pueblerina y el declive de la Visita Pastoral en la Diócesis de La Paz, 1680-1730“, S. 142.

³⁹⁷ Vgl. Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 249–250. Auf Finegans These des „Verfalls“ der bischöflichen Visitation wird erneut im Zwischenfazit eingegangen, siehe Kap. 3.3.

die insbesondere für die verfahrensgemäße Protokollierung des Visitationsgeschehens, mithin für das Anlegen der Akten sorgten. Angesichts der mehrsprachigen Verhältnisse der Diözese war zudem ein Dolmetscher (*intérprete*) fester Bestandteil der Kommissionen. Soweit aus den überlieferten Akten ersichtlich ist, erfuhr diese Zusammensetzung während des Untersuchungszeitraums kaum Veränderungen, allerdings waren Variationen möglich: Ländliche Pfarreien wurden in einigen Fällen vom Bischof gemeinsam mit einem Visitor bereist, in anderen Fällen nur vom Bischof oder nur von einem Visitor. Die Funktionen von Sekretär, Notar und Dolmetscher konnten wiederum zusammengelegt werden, sodass sie von nur einem Akteur ausgeübt wurden. Die Mitglieder der Kommissionen gehörten dem Klerikerstand an, wobei ihr Status in der Kirchenorganisation im Einzelnen meistens unklar bleibt. Wie aufgezeigt, konnten die Visitor sowohl Mitglieder des Domkapitels sein, als auch Kleriker, die als ländliche Gemeindepfarrer fungierten.³⁹⁸

Die Visitationskommissionen wurden häufiger von jesuitischen Ordenspriestern begleitet, deren Dienste in Anspruch genommen wurden, um in den visitierten Gebieten zu „missionieren“ (*hacer misión*) und den Ablauf der Ortsvisitationen zu unterstützen.³⁹⁹ So schildert etwa Diego de Mendoza in seiner zeitgenössischen Chronik, dass Bischof Castro seine Visitationen immer gemeinsam mit einem Jesuiten durchgeführt habe.⁴⁰⁰ Auch die Visitationsreisen unter Bischof Queipo im späten 17. Jahrhundert wurden von mehreren Jesuiten begleitet, die zum einen eine sprachliche Vermittlerfunktion zwischen der Kommission und den indigenen Pfarrbewohnern einnahmen und zum anderen Letztere für den Empfang des Sakraments der Firmung vorbereiteten.⁴⁰¹ Bischof Rojas berichtet desgleichen für das frühe 18. Jahrhundert, dass er vom jesuitischen Ordenspriester Damián de la Verdeja auf seiner Visitationsreise begleitet worden sei. Nicht zuletzt dank seiner sprachlichen Fähigkeiten („*versadísimo en el idioma aimara*“) seien die Ortsvisitationen durch seine Aktivitäten erfolgreich ergänzt worden.⁴⁰² Visitationen wurden weiterhin von jesuitischen Ordenspriestern noch kurz vor der Ausweisung ihres Ordens aus den spanischen Kolonialterritorien begleitet, so unter Bischof Campos im Rahmen der Kampagne der Jahre 1766-1767.⁴⁰³ Die Hinzuziehung von Ordensmitgliedern aufgrund ihrer sprachlichen Fähigkeiten, setzte sich aber auch in der Folgezeit fort. So war gemäß Bischof Ochoa auch in den 1790er Jahren ein Ordenspriester Teil der Visitationskommission, wobei unbestimmt bleibt, welcher Ordensgemeinschaft er angehörte: „[...] [el] religioso que llevamos para que sirva de intérprete y platique y explique a los indios en su propio idioma los puntos que le advertiremos [...]“.⁴⁰⁴

Ermöglicht wurden die Rundreisen der Visitationskommissionen durch das mitreisende Gefolge (*familia, familiares*). Dieses Visitationspersonal findet in den Quellen – wenn überhaupt – nur unbestimmt, als Bedienstete (*peones, criados*) und subalterne Amtsträger (*mayordomos, amanuenses, notarios, asistentes*) Erwähnung. Zu ihren Aufgaben zählten die Gewährleistung der Verpflegung, der Transport mittels Maultieren sowie laufende Verwaltungstätigkeiten. Bemerkenswert ist die Überlieferung von Teilen des Reisetagebuchs eines dieser Akteure, der Bischof Santa im Jahr 1806 nach Apolobamba begleitete. Aus dem Textfragment, das die Rückreise Anfang 1807 beschreibt, sind weder sein Name noch sein

³⁹⁸ Siehe Kap. 3.1.1, sowie beispielhaft Kap. 3.2.1, Abschn. a) und Kap. 3.2.2, Abschn. a).

³⁹⁹ Hierauf wird unten näher eingegangen, siehe Abschn. e), S. 84.

⁴⁰⁰ Mendoza: Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas, S. 494.

⁴⁰¹ Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. a) und d).

⁴⁰² Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

⁴⁰³ Siehe Kap. 3.2.2, Abschn. a).

⁴⁰⁴ AECFLM: Archivo Capitular 101, fol. 55v.

Status ersichtlich. Zu den verschiedenen Tätigkeiten die er ausübte gehörten, sich um das Reisegepäck zu kümmern und die Distanzen zwischen den Örtlichkeiten zu messen. Er übernahm außerdem die Aufsicht über die Indigenen, die den Bischof transportierten: Bis zu dreißig indigene Einwohner, die sich von einer Ortschaft zur Nächsten abwechselten, begleiteten demnach zusätzlich das Reisegefolge, um Bischof Santa auf einer Sänfte zu befördern.⁴⁰⁵

b) Finanzierung

Wie hinsichtlich der normativen Grundlagen der Visitationen aufgezeigt wurde, warf die Frage, wer die Kosten der Inspektionsreisen zu tragen hatte, verfahrensinhärente Problematiken auf: Einerseits sollten die Visitationskosten im Wesentlichen von den visitierten Pfarreien selbst, respektive von lokalen Klerikern und Pfarrbewohnern getragen werden, indem sie einen Geldbetrag für die Durchführung der Ortsvisitation an die Visitatoren (einschließlich der Bischöfe) entrichteten bzw. für deren Verpflegung aufkamen. Andererseits sollte der Vollzug von Visitationen von den ausführenden Akteuren nicht als zusätzliche Einkommensquelle zweckentfremdet werden – sei es durch die Erhebung der Visitationsgebühren, das Einbehalten von Strafzahlungen oder die Forderung bzw. Entgegennahme zusätzlicher Gelder oder Güter. Der Chronik von Bartolomé Álvarez zufolge, war in der Untersuchungsregion eine solche Bereicherung durch Visitationen vor der Gründung der Diözese, im späten 16. Jahrhundert gängige Praxis. Demnach hätten Visitatoren zu diesem Zweck unverhältnismäßig häufig, zugleich aber nur oberflächlich Ortsvisitationen durchgeführt.⁴⁰⁶ Anhand mehrerer Beispiele führt er so den Umstand aus, dass Visitationen ausschließlich durch Geldeinnahmen motiviert waren, gemäß seiner Feststellung: „Sólo he visto ‘visitar la plata’ y ‘prender la plata’ [...]“.⁴⁰⁷ Diese monetäre Logik sei ebenfalls den indigenen Einwohnern der Pfarreien bewusst gewesen: „Y por esto dicen: ‘ya viene [el] visitador, ya no hay plata que le dar, que el otro se la llevó toda’. Otros dicen: ‘que venga el visitador, que la plata lo ha de hacer todo’. Y otros dichos semejantes.“⁴⁰⁸ Dass das Visitatorenamt unter Mitgliedern des Domkapitels aus finanziellen Gründen begehrt war und dementsprechend klientelär vergeben wurde, kann Draper für die Erzdiözese La Plata im frühen 17. Jahrhundert aufzeigen.⁴⁰⁹ Auch in der Diözese La Paz scheint sich diese Tendenz im 17. und 18. Jahrhundert fortgesetzt zu haben, worauf indirekt die wiederholten bischöflichen Verordnungen und Dekrete hinweisen, die darauf zielten, die Finanzierung der Visitationen zu normieren und persönliche Bereicherungspraktiken einzuschränken.⁴¹⁰

Wie Bischof Vega schilderte, war es bis zu seiner Amtszeit in den 1630er Jahren üblich, dass Gemeindepfarrer zwischen 200 und 250 pesos pro Ortsvisitation an die Visitatoren zahlen mussten, zuzüglich vierundvierzig pesos für die Visitation des Taufbeckens und zwölf pesos pro visitierter Bruderschaft (*cofradía*). Auch die indigenen Einwohner der Pfarreien hätten eine nicht näher bestimmte Abgabe (*camarico*) an die Visitatoren zu entrichten gehabt. Zudem seien die Visitationskommissionen mit kostspieligen Mahlzeiten bewirtet worden. Im Zuge seiner

⁴⁰⁵ Biblioteca Universitaria de La Paz: Manuscritos 194.

⁴⁰⁶ Álvarez: De las costumbres y conversión de los indios del Perú, S. 21–24, 44–49. Das Álvarez die Bereicherung durch bischöfliche Visitationen besonders zugespitzt betont und ausgiebig behandelt, muss dabei auch vor dem Hintergrund seiner Parteinahme für den andinen Pfarrklerus betrachtet werden, die seine Chronik argumentativ prägt.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 21.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 44.

⁴⁰⁹ Vgl. Draper: Arzobispos, canónigos y sacerdotes, S. 85–92.

⁴¹⁰ Vgl. hierzu auch Meiklejohn: La iglesia y los Lupaqa, S. 91–92.

Visitationskampagne hätte Vega entgegen dieser „schlechten Gewohnheit“ („tan mala costumbre“) beträchtlich weniger Geld gefordert, nämlich insgesamt nur ein peso pro Taufbecken und fünf pesos pro Bruderschaft. Außerdem habe er den *camarico* abgeschafft sowie schlichte Mahlzeiten angeordnet.⁴¹¹

In den 1680er Jahren wurden von Bischof Queipo erneut diesbezügliche Verordnungen getroffen: Zum einen wurden „Festmähler“ (*banquetes*) verboten, stattdessen sollten die Mitglieder der Visitationskommission lediglich mit etwas Kräutertee (*mates de hierba*) und nicht mehr als drei Tellern Essen empfangen werden. Zum anderen wurde auch explizit die „Bestechung“ (*cohecho, soborno*) der Kommissionsmitglieder verboten und mit Geldstrafen belegt, die sowohl von den involvierten lokalen Akteuren, als auch von den „bestochenen“ Amtsträgern zu zahlen waren.⁴¹² Für die Durchführung der Ortsvisitationen wurden unter Queipo nichtsdestotrotz Geldbeträge von weit über hundert pesos von den Gemeindepfarrern erhoben, wobei die Tätigkeiten der Kommissionsmitglieder einzeln in Rechnung gestellt wurden. So geht beispielsweise aus der Visitationsakte der Pfarrei Ancoraimes im Jahr 1683 hervor, dass für den Bischof drei pesos, für den Visitor einundneunzig pesos, für den Sekretär einundfünfzig pesos, für den Notar zwei pesos, für den *fiscal* sechzehn pesos sowie für den Dolmetscher zehn pesos berechnet wurden – wonach insgesamt 173 pesos zu zahlen waren.⁴¹³

Die Problematiken der Visitationsfinanzierung wurden erneut in den Synodaldekreten von 1738 behandelt. Demzufolge verringerte Bischof Delgado den Geldbetrag, der pro Ortsvisitation erhoben wurde, von 200 pesos auf maximal 150 pesos. Außerdem bekräftigte er das Verbot von Bestechungen: So sollte Kommissionsmitgliedern, die besondere Vergütungen annahmen, zur Strafe ihr Visitationsamt entzogen werden, während für Gemeindepfarrer, die ein solches Angebot machten, eine einjährige Suspendierung vom Pfarramt als Strafe bestimmt wurde.⁴¹⁴

Bischof Campos verordnete für seine Kampagnen wiederum die Zahlung von 100 pesos pro visitierter Pfarrei, welche für die Finanzierung von Reittieren (*cabalgaduras*), Bediensteten (*peones*), Notaren, Schreibern (*amanuenses*) und „alles andere“ („todo lo demás“) bestimmt war. Zusätzlich hatten die Gemeindepfarrer zehn pesos pro Tag für die Mahlzeiten zu entrichten. Diese Visitationsgebühr wurde von Campos für seine letzte Kampagne halbiert, an der er sich nicht persönlich beteiligte: Demnach sollten seine Visitatoren nur fünfzig pesos pro Pfarrei zuzüglich fünf pesos pro Tag erheben. Dies begründete der Bischof damit, dass er ein größeres Reisegefolge benötigt hätte, als die Visitatoren. Campos sprach sich darüber hinaus abermals gegen die Ausrichtung von Festmählern („comidas espléndidas“) aus, die – wie auch er hervorhebt – vor seiner Amtszeit üblich gewesen seien. Desgleichen verbot er unter Strafe der Exkommunikation die Annahme zusätzlicher Vergütungen seitens der Mitglieder der Visitationskommission oder des Reisegefolges, sei es in Form von Geld oder anderen Gütern („ya sea en dinero, ya en otra cualquiera especie“).⁴¹⁵

Unter Bezugnahme auf die Dekrete der Provinzialkonzilien und des Tridentinums sowie auf die Verordnungen von Campos bestimmte schließlich auch noch Bischof Ochoa im Vorfeld seiner Visitationskampagne, dass pro visitierter Pfarrei 100 pesos gezahlt werden mussten, zuzüglich zehn pesos für drei Tage Verpflegung – alle darüber hinausgehenden Kosten würde

⁴¹¹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 431v).

⁴¹² Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 637r); Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (ebd. 376, fol. 1v).

⁴¹³ AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 348r.

⁴¹⁴ Rodríguez Delgado: „Constituciones sinodales del obispado de La Paz (1738)“, S. 193f.

⁴¹⁵ Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 99, fol. 201r-201v).

der Bischof selbst übernehmen. Ochoa betonte aber ebenfalls, dass es vormalig in der Diözese eine verbreitete Gewohnheit („costumbre uniforme y antigua“) war, von den Gemeindepfarrern auch die Transportkosten (*fletes de mulas*) und bis zu 300 pesos Visitationsgebühr zu fordern.⁴¹⁶

Abschließend sei angemerkt, dass bei Ortsvisitationen, die von Bischöfen selbst und somit oft in Verbindung mit der Verabreichung des Firmensakraments durchgeführt wurden, zusätzliche Kosten aufkamen, die gegebenenfalls von den firmwilligen Pfarrbewohnern zu tragen waren. Darauf weisen indirekt die Bischöfe Vega und Rojas – je in der ersten Hälfte des 17. und des 18. Jahrhunderts – hin, die in ihren Schreiben an die spanische Krone hervorheben, dass sie die Kosten der Firmungen selbst getragen und darauf verzichtet hätten, die ihnen zustehenden Spenden einzufordern. So Bischof Vega: „Y para que se hayan venido a confirmar con afecto y devoción, he procedido sin género de interés y sin obligarles a que hayan dado ni una sola candela de cera, y puesto a mi costa todas las vendas de lienzo con que se han confirmado [...]“⁴¹⁷.

c) Reise

Die Dauer der Visitationskampagnen konnte je nach konkreter Durchführungsweise variieren: Sowohl gemäß der einbezogenen Gebiete und der Anzahl der bereisten Örtlichkeiten, als auch entsprechend der Zeit, die den einzelnen Ortsvisitationen eingeräumt wurde. Bestimmend war dabei die Organisation des Reiseverlaufs. So erstreckten sich beispielsweise die diözesenweiten Kampagnen der Bischöfe Queipo und Campos jeweils über einen zweijährigen Zeitraum, da die Bereisung der verschiedenen Provinzen etappenweise gegliedert wurde. Durchgeführt wurde dies in der Form zweier mehrmonatiger Rundreisen mit einem längeren Zwischenstopp in La Paz.⁴¹⁸ Dagegen konnte Bischof Rojas seine erste Kampagne im Zuge einer einzigen Rundreise in Kombination mit einzelnen Zitationen in La Paz innerhalb von nur sieben Monaten vollenden, sodass zwischen April und Oktober des Jahres 1725 in allen Provinzen Ortsvisitationen durchgeführt wurden.⁴¹⁹ Eine besondere Herausforderung bei der Durchführung der Visitationsreisen war während des gesamten Untersuchungszeitraums die Unzugänglichkeit vieler ländlicher Pfarreien aufgrund der geografischen und klimatischen Verhältnisse der Diözese im Zusammenhang mit unzureichenden Verkehrswegen. Die schlechten Reisebedingungen wurden insbesondere in der bischöflichen Berichterstattung an den spanischen Hof hervorgehoben, als wiederkehrendes Motiv einer heroisierenden Selbstdarstellung, welche die damit verbundene Opferbereitschaft der visitierenden Bischöfe betonte.

Wie im vorigen Kapitel aufgezeigt, wurden Örtlichkeiten im gesamten geografischen Raum der Diözese, also im andinen Hochland rund um den Titikakasee und in der östlichen Andenkette bis hin zum Übergang zum tropischen Tiefland aufgesucht – wobei sich vor allem die Bereisung der östlichen Diözesangebiete als problematisch erwies. Für die Bereisung der Pfarreien im Hochland konnte entlang des östlichen und des westlichen Seeufers eine regional bedeutende Verkehrsinfrastruktur genutzt werden, deren Existenz bis in vorspanische Zeit zurückverfolgt werden kann – so stimmte der Reiseverlauf der Visitationen rund um den Titikaka zu großen

⁴¹⁶ AECFLM: Archivo Capitular 101, fol. 55r-55v.

⁴¹⁷ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 429). Bei Bischof Rojas heißt es: „[...] haberse administrado tan graciosamente, que ni ofrenda, vela, ni venda (sin embargo disponerlo el pontifical) les he admitido [...]“ (Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725, ebd. 376).

⁴¹⁸ Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. b) und Kap. 3.2.2, Abschn. b).

⁴¹⁹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376). Siehe auch die entsprechenden Visitationsakten (AECFLM: Archivo Capitular 33-34). Visitationsverfahren, die in La Paz abgehalten wurden, betrafen die Pfarreien Ayo Ayo, Coroico und Sapahaqui.

Teilen mit den Wegstationen des Inca-Straßennetzes überein.⁴²⁰ Demgegenüber gestaltete sich die Bereisung der Ost-Anden und der Yungas-Region wesentlich schwieriger. Wie Bischof Vega betonte, war es aufgrund der schlechten Reisebedingungen keine Selbstverständlichkeit, diese Wegstrecken auf sich zu nehmen. Als erster Bischof habe er im Jahr 1634 die Region der „indios yungas chapes“ bereist, wo bis dahin die Pfarreien aufgrund der gefährlichen Wege („caminos ásperos y peligrosos“) nicht visitiert worden seien: „con mucho consuelo mío de haber sido el primero que entré en aquella tierra que es tan áspera y mala, que por maravilla ha llegado de ella alguno de los corregidores del partido.“⁴²¹ Seine Reise führte ihn demzufolge bis zu den östlichen Grenzen der Diözese, die zugleich dem militarisierten Grenzbereich des spanischen Kolonialreichs zugeordnet wurden: „[...] están [las doctrinas] en frontera de los indios infieles de guerra que se nombran Chunchos [...] suelen hacer mucho daño a los nuestros y con esta ocasión los que hay de paz en estas doctrinas están reservados de mitas y servicios personales porque puedan hallarse dispuestos a tomar armas siempre que se ofrezca la ocasión.“⁴²² Auf ähnliche Weise hob Bischof Queipo 1684 hervor, im Unterschied zu seinem Amtsvorgänger die schwierige Strecke durch die Ost-Anden („de la otra parte de la cordillera“) zu den Pfarreien in der Yungas-Region, bis hin zur Grenze zu den „Ungläubigen“ („confines con indios infieles“) bestritten zu haben.⁴²³ Noch im Jahr 1756 konnte Bischof Parada verlautbaren, als erster Bischof bestimmte Regionen der Diözese bereist zu haben, die er jedoch nicht genauer benannte.⁴²⁴

Die Visitationsrouten führten somit durch entlegene und schwer zu bereisende Gebiete, die durchgehend als gefährlich und rau (*ásperos/rígidos parajes, penosos caminos*) charakterisiert wurden. So betonte auch Bischof Rojas die Gefährlichkeit der Wegverhältnisse, die auf seiner Rundreise zu bewältigen waren: „[...] tan dilatados, fragosos y vastos caminos, cuyos formidables despeños, infundiendo horror a la vista, amenazaban la vida con la presencia de la muerte en la continuada atención de sus precipicios.“⁴²⁵ Bischof Parada führte dazu aus, dass einige Provinzen der Diözese derart unzugänglich waren („provincias de tierra tan quebrada, y de caminos tan peligrosos, ásperos y fragosos“), dass er sogar zu Fuß laufen musste, um diese Strecken zu bewältigen („transitar a pie por muchos parajes“).⁴²⁶ Die erfolgreiche Durchführung einer Diözesenbereisung konnte so durch verschiedene Faktoren behindert werden, sei es, weil Flüsse ohne befestigte Brücken überquert werden mussten, weil die Witterungsverhältnisse – insbesondere Regen und Gewitter – eine Weiterreise verunmöglichten oder weil Kommissionsmitglieder erkrankten.⁴²⁷ Es konnte beispielsweise auch geschehen, dass während der Reise die genutzten Maultiere abhandenkamen, sodass Pfarreien von der Route ausgelassen werden mussten, wie für das Jahr 1806 von einem der Visitatoren geschildert: „En el partido de Chulumani visité todas las parroquias de su distrito, a excepción de la doctrina de Suri [?], porque perdidas las mulas en que me conduje en las montañas de la quebrada, me vi obligado a regresar a Irupana [...]“.⁴²⁸

⁴²⁰ Vgl. die Karte der Inka-Straßen bei Bouyssonne-Cassagne: „Urco and uma. Aymara concepts of space“, S. 219.

⁴²¹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 427r-427v).

⁴²² Ebd., fol. 427v.

⁴²³ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636r).

⁴²⁴ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (AGI: Charcas 376).

⁴²⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

⁴²⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (AGI: Charcas 376).

⁴²⁷ Siehe hierzu im Detail Kap. 3.2.1, Abschn. b).

⁴²⁸ AECFLM: Archivo Capitular 141, fol. 171v.

Die Reisebedingungen der Visitationen waren also nicht zu vernachlässigen und erforderten von den ausführenden Akteuren entsprechende körperliche Voraussetzungen. So berichtete etwa Bischof Vega im Jahr 1638, im Verlauf seiner zweiten Visitationsreise mehrmals Gestürzt zu sein („*algunas caídas que me han sucedido*“) und sich mit einer Krankheit angesteckt zu haben („*haberme enfermado la gente de mi familia*“), von welcher er sich nur durch ein Wunder erholt hätte: „[...] *llegué yo a estar a punto de muerte y tan peligroso, que se atribuye a milagro de nuestro señor el haber convalecido.*“⁴²⁹ Nicht zuletzt die Anforderungen der Reise mögen so auch 1697 zum Tod des siebzigjährigen Bischofs Carrasco inmitten seiner Visitationsreise beigetragen haben. Die Beschwerlichkeiten einer Bereisung der Diözese betrafen aber nicht nur die Kommissionsmitglieder, sondern insbesondere auch das Reisegefolge, wie im anonymen Reisetagebuch von Anfang 1807 deutlich wird. Für die Bewältigung der gebirgigen Routenabschnitte waren demzufolge große Anstrengungen nötig („*de modo que con mil trabajos llegamos*“) und teilweise musste auf dem blanken Boden genächtigt werden („*dormimos con mucha incomodidad sobre el piso*“). Entsprechend dem (sub-)tropischen Umfeld auf dem Rückweg von Apolobamba nach La Paz war das Gefolge außerdem mit Raubkatzen („*a poca distancia nos encontramos con un horroroso tigre*“), Insekten („*los muchos bichos no nos dejó dormir toda la noche*“) und plötzlichen Regenschauern konfrontiert („*con un aguacero muy fuerte, llegué hecho un pato mojado hasta el pellejo*“).⁴³⁰

Die Durchführung von Visitationsreisen konnte ferner von den in der Untersuchungsregion periodisch grassierenden (tödlichen) Epidemien verhindert werden, welche – nicht zuletzt in Verbindung mit Epizootien – eine starke ökonomische Belastung für die andinen Gemeinden während der Kolonialzeit darstellten.⁴³¹ So wurden etwa Visitationsreisen im frühen 18. Jahrhundert – wie Bischof Rojas in seinem Bericht von 1725 angibt – von einer diözesenweiten Epidemie und der nachfolgenden wirtschaftlichen Notlage mehrere Jahre komplett verunmöglicht: „[...] *que no se visitaba, por los varios acontecimientos de las cosas que debieron impedirlo y principalmente por la epidemia general, que padecieron todas estas provincias, a que sucedió la universal hambre que experimentaron por la común esterilidad de las cosechas, que han dejado tan extenuados los pueblos, que es lástima deplorable ver su desolación, pues las más de las casas se hallan arruinadas, por no haber quien las habite [...]*“⁴³² Dass für die Zeitspanne zwischen den Jahren 1717 und 1725 – also während der späten Amtszeit Villafanes und der nachfolgenden Sedisvakanz – keine Quellenhinweise auf Visitationsaktivitäten existieren, kann demnach im Zusammenhang mit dieser Epidemiewelle gesehen werden.⁴³³

d) Lokale Inspektion

Gemäß der normativen Vorgaben stand die persönliche Besichtigung bzw. Aufsicht der lokalen Verhältnisse in den ländlichen Pfarreien durch Bischof oder Visitator im Mittelpunkt jeder Ortsvisitation. So sollten, wie es im „*Itinerario para párrocos de indios*“ formuliert wurde, „*alle von Gott anvertrauten Schafe mit eigenen Augen gesehen werden*“ („*deben con sus propios ojos ver sus ovejas todas que Dios les ha encomendado*“).⁴³⁴ Vorweggenommen sei an dieser

⁴²⁹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 15.03.1638 (AGI: Charcas 138, fol. 478r-479r).

⁴³⁰ Biblioteca Universitaria de La Paz: Manuscritos 194.

⁴³¹ Vgl. zu Epidemiewellen im 16. Jh. und den Krankheiten unter der andinen Bevölkerung der Untersuchungsregion Bouysse-Cassagne: *La identidad aymara*, S. 403–417.

⁴³² Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

⁴³³ Vgl. zur Dokumentation dieser Epidemiewelle in den Visitationsquellen auch Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 246–249.

⁴³⁴ Peña Montenegro: *Itinerario: Libros III-V*, S. 537.

Stelle, dass die in der Diözese La Paz durchgeführten lokalen Inspektionen während des gesamten Untersuchungszeitraums – in enger Anbindung an Instruktion und Edikt von 1583 – einer weitgehend gleichbleibenden Struktur folgten, sowohl hinsichtlich der Ausrichtung ihres Untersuchungsfokus, als auch mit Blick auf ihren formalen Ablauf.⁴³⁵ Zum Einsatz kam dabei eine im Einzelnen variierende Kombination von Aufsichtsmaßnahmen, einerseits in der Form von unmittelbarer Inaugenscheinnahme und Begutachtung, andererseits basierend auf mündlichen Aussagen lokaler Akteure und schriftlicher Dokumentation.

Inaugenscheinnahme des materiellen Zustands

Die Begehung von Kirchengebäude und Kirchhof, einschließlich der Besichtigung der Kirchengestaltung, war wesentlicher Bestandteil der Visitationspraxis im Untersuchungszeitraum. Hierzu geben in erster Linie die notariellen Berichte (oftmals als *testimonio* oder *visita del sagrario y pila* betitelt) Auskunft, die sich in den meisten der überlieferten Visitationsakten finden lassen. Diese Dokumente schildern – wie in der Instruktion von 1583 vorgegeben – das Eröffnungszeremoniell der Ortsvisitationen im Zusammenhang mit der Inspektion der Pfarrkirche, insbesondere der Sakristei, des Taufbeckens und der liturgischen Artefakte. Dabei weisen die *testimonios* in ihren Formulierungen eine ausgeprägte Gleichförmigkeit auf, die darauf hinweist, dass für deren Erstellung eine gemeinsame Textvorlage genutzt wurde, welche dann durch konkrete Informationen der jeweiligen Ortsvisitation ergänzt wurde. Diese Standardisierung reichte dabei weit über die Amtszeiten einzelner Bischöfe hinaus. So erfuhren die Texte der *testimonios* seit dem Einsetzen der Aktenüberlieferung in den 1680er Jahren unter Bischof Queipo bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts kaum Veränderungen. Obwohl die *testimonios* dann ab den 1760er Jahren insgesamt knapper ausformuliert wurden, blieben sie in ihrem Aussagegehalt bis zur Visitationskampagne von 1806 im Wesentlichen übereinstimmend.⁴³⁶

Der in der Instruktion von 1583 formulierte Ablauf der Kircheninspektion war demzufolge in der Diözese La Paz während des gesamten Untersuchungszeitraums sowohl als Handlungsanleitung, als auch als Muster für die Niederschrift der *testimonios* als Bestandteil der Visitationsakten von Bedeutung.⁴³⁷ Somit ist zu betonen, dass diesen Schriften in erster Linie die Funktion zukam, zu bezeugen, dass die Kirchenbesichtigung gemäß der kirchlichen Vorgaben stattgefunden hatte – sie können aufgrund ihrer Schematisierung mithin nur begrenzt als Beschreibung des Vorgangs gelten, wie er in der jeweiligen Pfarrei verlaufen sein mag. Die konkreten Informationen zur jeweiligen Ortsvisitation, die in den *testimonios* angegeben wurden, beschränkten sich so in der Regel auf das Ankunftsdatum der Kommission, den Namen der Pfarrei, den Namen des Gemeindepfarrers und gegebenenfalls weiterer ansässiger Kleriker.

⁴³⁵ Auf die Untersuchungsobjekte und den Ablauf vor Ort wird im Detail in den Fallstudien eingegangen. Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. c) und Abschn. d); Kap. 3.2.2, Abschn. c) und Abschn. d).

⁴³⁶ Systematisch ausgewertet wurden diesbezüglich die Visitationsakten der Pfarreien Sorata 1683-1793 (AECFLM, Archivo Capitular 3, fol. 55r-90r; 10, fol. 200r-245v; 16, fol. 268r-317r; 23, fol. 221r-245r; 25, fol. 93r-108r, 125r-125v; 28, fol. 25r-36v; 36, fol. 81r-90v; 50, fol. 218r-231r; 57, fol. 276r-289v; 63, fol. 23r-34r; 64, fol. 378r-388v; 103, fol. 458r-461r) und Ayata 1683-1793 (ebd. 5, fol. 52r-79v; 11, fol. 104r-152r; 16, fol. 349r-389v; 24, fol. 247r-258v; 25, fol. 253r-265r; 27, fol. 247r-266v; 50, fol. 322r-333v; 60, fol. 35r-43v; 98, fol. 151r-175v). Darüber hinaus auch die überlieferten Visitationsakten der Jahre 1802 und 1806, die weder zu Sorata noch zu Ayata vorliegen (ebd. 121-123, 133-134, 136-138).

⁴³⁷ Hierauf deuten für den Zeitraum vor 1683 auch die überlieferten Ernennungsurkunden hin, worin den Visitatoren die Kirchenbesichtigung entsprechend aufgetragen wurde. Vgl. etwa Título de visitador general de Francisco Calderón de la Barca, La Paz, 27.06.1648 (AGI: Charcas 93, N. 13). Die Kirchenbesichtigung wird ebenfalls in ähnlichem Wortlaut im Visitationsvermerk von 1661 im Kirchenbuch der Pfarrei S. Andrés de Machaca wiedergegeben (FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702).

Zusätzlich wurden jedoch häufiger knappe Bewertungen des vorgefundenen materiellen Zustands von Sakristei, Taufbecken und liturgischen Artefakten vermerkt sowie gelegentlich, ob Reparaturen oder Anschaffungen nötig waren oder bereits vorgenommen wurden. Keine Angaben finden sich jedoch zu den jeweiligen Bildprogrammen der Pfarrkirchen. Der Vorgang der Inaugenscheinnahme selbst wurde dabei als *visitar*, *reconocer* oder *inspeccionar* beschrieben.

Auf die Besichtigung des materiellen Zustands der Pfarreien gingen darüber hinaus einige Bischöfe in ihren Berichten an den spanischen Hof ein. So äußert sich etwa Bischof Vega zu renovierungsbedürftigen Kirchengebäuden und fehlenden Monstranzen, die ihm bei seiner Visitationsreise 1634-1635 aufgefallen seien.⁴³⁸ Bischof Rojas brachte seinen Trost darüber zum Ausdruck, während der Visitationsreise im Jahr 1725 den allgemein für gut befundenen Zustand aller Pfarrkirchen persönlich gesehen zu haben: „Hame servido de gran consuelo el ver el general asejo y adorno de todos los templos [...]“.⁴³⁹ Insbesondere in der Berichterstattung der Bischöfe Queipo und Campos wurde im Einzelnen auf den materiellen Zustand der Kirchengebäude eingegangen, wie im nächsten Kapitel aufgezeigt wird. Dabei wird deutlich, dass die Visitationskommissionen nicht lediglich die Pfarrkirchen, sondern auch die Kirchengebäude der Vizepfarreien sowie umliegende Kapellen in die Inspektion mit einbeziehen konnten.

Begutachtung schriftlicher Dokumente

Die Inspektion der kirchlichen Ausstattungsgegenstände erfolgte gemäß der Instruktion von 1583 – über die Inaugenscheinnahme hinaus – anhand von Inventarlisten (*inventarios*), deren Vorlage bei jeder Ortsvisitation meistens in den *testimonios* knapp bezeugt wurde.⁴⁴⁰ In der Regel wurde in diesen Dokumenten ebenfalls auf die Vorlage der *libros de casados*, *de bautismos* und *de difuntos* sowie der Aufstellung der Pfarrfinanzen (*libros de fábricas*) Bezug genommen. Bis zur Amtszeit Villafanes im frühen 18. Jahrhundert wurde den Visitationsakten außerdem ein eigenständiges Dokument eingefügt, welches die Schriften auflistete, die vom Gemeindepfarrer vorgelegt werden sollten. Neben den lokalen Kirchenbüchern und -verzeichnissen wurden hierin auch eine Reihe normativer Schriftstücke einbezogen, deren Vorhandensein in den Pfarreien von den Kommissionen geprüft wurde. Diese Auflistung erfuhr während des gesamten Zeitraums ihrer Überlieferung von 1683 bis 1717 keine wesentliche Veränderung, wobei folgende Schriften immer benannt wurden: Die Dekrete des III. Limenischen Konzils (*el concilio provincial*), die Dekrete des Tridentinums (*el concilio de Trento*), die Dekrete der Diözesansynoden (*las sinodales de este obispado*), der Katechismus von Pius V. (*el catecismo de Pío quinto*), gegebenenfalls eine Aufstellung der „Moralfälle“ (*la suma que hubiera de casos morales*), die Tauf-, Ehe- und Sterberegister (*los libros de bautismo, casados y difuntos*) sowie das jährliche Beichtverzeichnis (*los padrones anuales* bzw. *los padrones de confesados*).⁴⁴¹ Auffällig ist diesbezüglich, dass der mehrsprachige Katechismus des III. Limense keine Erwähnung findet und in den Quellen auch darüber hinaus keine expliziten Hinweise ermittelt werden konnten, die im Untersuchungszeitraum auf die Überprüfung der Existenz dieser Schrift vor Ort hindeutet.

⁴³⁸ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 430r).

⁴³⁹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

⁴⁴⁰ Unter Bischof Queipo wurden in einigen Visitationsakten zusätzlich die Abschriften solcher Inventarlisten eingefügt. Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. c).

⁴⁴¹ Vgl. bspw. Visitationsakte Sorata vom 12.05.1717 (AECFLM: Archivo Capitular 63, fol. 26r-26v).

Mit Blick auf die Schriften lokaler Pfarradministration enthalten ab den 1790er Jahren viele Visitationsakten hauptsächlich die Abschriften der einzelnen Korrekturen und Verordnungen (*autos*), welche von den Visitatoren in den begutachteten Kirchenbüchern vermerkt wurden.⁴⁴² So sind beispielsweise für das Jahr 1792 mehrere solcher Einträge überliefert, worin von der Visitationskommission bemängelt wurde, dass frühere Visitatoren die örtlichen Register abgenommen hätten, ohne sie ausgiebig geprüft zu haben.⁴⁴³ Die Begutachtung der Kirchenbücher wurde somit nicht nur in den Visitationsakten, sondern außerdem in den lokalen Verzeichnissen selbst dokumentiert. Solche Visitationsvermerke konnten beispielsweise in den (fragmentarisch überlieferten) Taufregistern der Pfarrei San Andrés de Machaca für die Jahre 1633, 1641, 1642, 1646, um 1655, 1661, 1673, 1676, 1710, 1801 und 1806 ermittelt werden.⁴⁴⁴ Die Vermerke konnten dabei mehr oder weniger ausführlich ausfallen: So wurde in San Andrés de Machaca teilweise schlicht „Visitó este año de cuarenta y seis“ vermerkt, oder „Pasado en visita del 29 de julio de 1710“.⁴⁴⁵ Andere Vermerke erwähnten zusätzlich, dass an den Kirchenbücher nichts zu beanstanden gewesen sei, etwa im Jahr 1642 „Visitó este libro de bautizados el señor [...] visitador general de este obispado y no halló en el cosa de que hacer cargo [...]“⁴⁴⁶, oder im Jahr 1676 “[...] habiendo visto, reconocido y visitado este libro de bautismos, dijo se prosiga en él como se ha hecho [...]“⁴⁴⁷. Noch ausführlicher äußerte sich in diesem Sinne der Visitationsvermerk des Jahres 1806, wo es heißt: „[...] habiendo visto y examinado con la debida atención las partidas de bautismos que anteceden en este libro y el anterior desde la última visita dijo: que las aprobaba y aprobó [...] por estar arregladas y conformes a las anteriores providencias y método en ellas establecido; y en su consecuencia mandaba y mandó al actual cura, sus estudiantes y sucesores, continúen haciéndolas bajo la misma forma [...]“⁴⁴⁸.

Wie insbesondere im letzten Zitat deutlich wird, ging es bei der Begutachtung der Kirchenbücher vor allem um die Überprüfung einer korrekten Buchführung hinsichtlich der Durchsetzung formeller Standards. Fokussiert wurde mithin einerseits, ob sowohl die Form der schriftlichen Einträge in den lokalen Verzeichnissen, als auch die in ihnen angegebenen Informationen den kirchlichen Vorgaben entsprachen. Demgemäß wurde im Taufregister San Andrés de Machacas im Jahr 1801 vermerkt: „Y estando las partidas de ambos libros extendidas con la especificación, claridad y buen orden, según lo mandado, las aprobamos en debida forma.“⁴⁴⁹ Andererseits konnte die Buchprüfung aber auch inhaltlich auf den jeweiligen Gegenstand der Verzeichnisse ausgerichtet sein, womit die klerikale Amtsführung hinsichtlich der Verabreichung der Sakramente fokussiert wurde. Hierauf weist etwa – um bei dem Beispiel San Andrés de Machacas zu bleiben – der umfangreiche Vermerk des Jahres 1661 hin, in welchem auch ersichtlich wird, dass über die Tauf-, Heirats- und Sterberegister hinaus ebenfalls die Teilnahmeverzeichnisse der jährlichen Kommunion und Beichte begutachtet wurden. So monierte hier Bischof Velasco, dass Pfarrbewohner das Sakrament der Eucharistie nicht empfangen hätten; dabei lässt er die Rechtfertigung der Gemeindepfarrer, dass die ansässigen

⁴⁴² Ebd. 97-101, 121-123, 133-134, 136-138.

⁴⁴³ Etwa für die Pfarreien Achocalla und Ayo Ayo (ebd. 97, fol. 31r-35v, 222r-244r).

⁴⁴⁴ FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: S. Andrés de Machaca, Bautismos 1587-1702; ebd., Bautismos y matrimonios 1587-1710; ebd., Bautismos 1703-1827.

⁴⁴⁵ Ebd., Bautismos 1587-1702.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Ebd., Bautismos 1703-1827.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd.

Indigenen diesbezüglich unfähig oder unwillig waren, angesichts der erfolgten Verabreichung des Bußsakraments nicht gelten.⁴⁵⁰

Die Begutachtung von Schriften der lokalen Pfarradministration war gelegentlich auch Gegenstand der bischöflichen Berichte an die spanische Krone. So betonte Bischof Vega, dass er während seiner Visitationsreise im Jahr 1634 in keiner Pfarrei Gesamtverzeichnisse der Pfarrbewohner (*padrones generales*) vorgefunden hätte. Ihm seien allenfalls Beichtverzeichnisse vorgelegt worden, die jedoch ohne die *padrones generales* nur von begrenztem Nutzen waren: „No he hallado en todo el obispado que se haya hecho padrón general por los curas de todos sus feligreses [...] y lo más que se ha hecho aquí ha sido empadronar los que se han confesado, [...] y no habiendo razón de cuántos son los feligreses, no se puede saber los que quedan por confesar, demás de los escritos en la memoria.“⁴⁵¹ Mit Blick auf Tauf-, Heirats- und Sterberegister sowie *libros de fábrica* konstatierte Bischof Rodríguez im Jahr 1733 allgemein eine unzureichende schriftliche Dokumentation durch die ländlichen Kleriker, wobei in einigen Pfarreien über mehrere Jahre keine Kirchenbücher geführt worden seien: „He encontrado curas que en tres y cinco años no han escrito una sola partida de bautismos, casados ni muertos, con esto se dice el estado de las fábricas y la ninguna formalidad de las cuentas [...]“⁴⁵² Im darauf folgenden Bericht tat Rodríguez demgegenüber seine Befriedigung darüber kund, im Zuge seiner zweiten Visitationsreise 1735 angemessene Tauf- und Heiratsregister vorgefunden zu haben, „[...] escritas sus partidas de forma que sus vasallos puedan probar quando lo necesiten que están bautizados y casados [...]“⁴⁵³ Außerdem habe er diesmal zusätzlich die lokal vorliegenden testamentarischen Stiftungsschreiben geprüft („escrutinio de capellanías“), wobei ihm gravierende inhaltliche und formale Mängel aufgefallen seien.⁴⁵⁴

Dass im Verlauf der Ortsvisitationen neben Kirchenbüchern und Beichtverzeichnissen desgleichen (Mess-)Stiftungen und Testamente sowie Pfarrlizenzen und -titel von den Kommissionen begutachtet wurden, findet auch in der Ernennungsurkunde von 1648 Erwähnung, worin dem Visitor aufgetragen wurde:

„[...] que haga traer y exhibir ante él todos los testamentos y codicilos, y saber si están cumplidos en lo que toca a mandas pias, y hacer y executar [...] y para que asimismo vea los libros de los bautizados y muertos, desposados y padrón de confesados, ver si estan escritos por el orden en que les está dada a los dichos curas. [...] y les pida los títulos de sus órdenes, grados y beneficios, dimisorias y licencias con que vinieron a estos reinos [...]“⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ „Dijo que por cuanto ha habido omisión en dar la comunión a los indios por el tiempo que insta y obliga el precepto de la iglesia, por decir que los susodichos, o son incapaces, o no los hallan dispuestos para recibirlos, sin embargo que se les administra el sacramento de la penitencia en el dicho tiempo y para este sacramento los hallan capaces y bien dispuestos, que de otra manera, no les pudieran ni debieran absolver de sus pecados; y es cosa cierta, que teniendo conocimiento y verdadera fe del inefable sacramento de la eucaristía como se supone, y que estando bien dispuesto, para el de la penitencia, sabiendo como deben saber que por él se les perdonan sus pecados y están en gracia de Dios, y que en este estado pueden recibir el de la eucaristía, no hay excusa para no administrársele, y especialmente a los de proveya edad.“ (ebd., Bautismos 1587-1702).

⁴⁵¹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 430v).

⁴⁵² Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 7.9.1733 (AGI: Charcas 376).

⁴⁵³ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 10.10.1735 (ebd.).

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Título de visitador general de Francisco Calderón de la Barca, La Paz, 27.06.1648 (ebd. 93, N. 13).

In ähnlicher Weise äußerte sich diesbezüglich Bischof Ochoa in Vorbereitung seiner Visitationsreise 1792-1793 in einem Rundschreiben an die ländlichen Kleriker, die sämtliche Schriftstücke und Urkunden vorzuzeigen hätten: „[...] para la visita, así de testamentos como de capellanías, y otras obras pías, y de las licencias de capillas y oratorios [...]. Igualmente apersibimos a todos los eclesiásticos, aunque sean curas, nos hagan constar en debida forma a qué títulos se ordenaron [...]“.⁴⁵⁶

Anhörung lokaler Akteure

Aussagen lokaler Akteure wurden im Zuge der lokalen Inspektionen, im Einklang mit den kirchennormativen Bestimmungen, auf zwei unterschiedliche Weisen berücksichtigt: Zum einen wurden ausgesuchte Pfarrbewohner von den Kommissionen vorgeladen, um als Zeugen (*testigos*) systematisch verhört zu werden. Zum anderen wurden schriftliche und mündliche Aussagen von Pfarrbewohnern aufgenommen, die mit ihren Bitten, Beschwerden und Denunziationen eigenständig an die Kommissionen herantraten.

Als Zeugen vorgeladen und befragt wurden lokale Akteure im Rahmen der vom *promotor fiscal* geleiteten Ermittlungsverfahren (*pesquisa secreta*) gegen den jeweiligen Gemeindepfarrer und weiteren ansässigen Klerikern. In der Regel stellte bis in das späte 18. Jahrhundert unter Bischof Campos die schriftliche Dokumentation dieser auf Amts- und Lebensführung des ländlichen Klerus ausgerichteten Ermittlungen den quantitativ größten Teil einer Visitationsakte dar, wobei auch diesbezüglich eine ausgeprägte Gleichförmigkeit festzustellen ist: Als zentraler Bestandteil der lokalen Inspektion wurden demnach mehrere Pfarrbewohner anhand vorgefertigter Fragelisten verhört (in den Akten dokumentiert durch Vorladungen und Verhörprotokolle), der *promotor fiscal* formulierte daraufhin gegebenenfalls ein Anschuldigungsschreiben, zu welchem sich die betroffenen Kleriker in einer schriftlichen Stellungnahme äußerten, bevor abschließend vom Bischof bzw. Visitor ein schriftliches Urteil gefällt wurde. Insbesondere die Fragelisten blieben dabei über einzelne Amtszeiten hinaus, nämlich von 1683 bis 1728 inhaltlich unverändert.⁴⁵⁷ Unter den Bischöfen Ochoa und Santa im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert wurde dieses Verfahren offenbar nicht länger dermaßen umfassend dokumentiert. Demnach sind ab den 1790er Jahren in den Akten zwar keine Verhörprotokolle überliefert, der Vollzug solcher Ermittlungen wurde jedoch weiterhin summarisch bezeugt, sodass systematische Verhöre lokaler Akteure zur Lebens- und Amtsführung der ländlichen Kleriker bis zum Ende des Untersuchungszeitraums als Bestandteil der Ortsvisitationen gelten können.⁴⁵⁸

Im Unterschied zu den Aussagen lokaler Akteure, die im Rahmen der von den Kommissionen einberufenen Verhöre systematisch aufgenommen wurden, lag bei den eigenständigen Meldungen und Beschwerden die Initiative und die inhaltliche Schwerpunktsetzung der Aussagen bei den Pfarrbewohnern selbst. In diesem Zusammenhang war insbesondere die

⁴⁵⁶ AECFLM: Archivo Capitular 101, fol. 54r.

⁴⁵⁷ Vgl. bspw. die Visitationsakten der Pfarrei Sorata 1683-1793 (ebd. 3, fol. 55r-90r; 10, fol. 200r-245v; 16, fol. 268r-317r; 23, fol. 221r-245r; 25, fol. 93r-108r, 125r-125v; 28, fol. 25r-36v; 36, fol. 81r-90v; 50, fol. 218r-231r; 57, fol. 276r-289v; 63, fol. 23r-34r; 64, fol. 378r-388v; 103, fol. 458r-461r).

⁴⁵⁸ So heißt es etwa in der Visitationsakte Coatas vom 22.07.1806: „De la pesquisa secreta que hemos practicado para indagar la vida y costumbres de este cura, ha resultado ser éstas las más cristianas, y su manejo el más celoso, y puntual en el cumplimiento de sus obligaciones, sin que se le haya notado cosa que se diga a la decencia de su estado y pureza de su ministerio.“ (ebd. 137, fol. 153r). Für die Zeitspanne vor dem Einsetzen der Aktenüberlieferung finden sich ebenfalls vereinzelte Hinweise auf die Durchführung von Zeugenverhören, so etwa in der Ernennungsurkunde von 1648, wo mit Bezug auf die klerikale Amtsführung vom „examen de testigos“ die Rede ist (Título de visitador general de Francisco Calderón de la Barca, La Paz, 27.06.1648 (AGI: Charcas 93, N. 13).

Verlesung des Visitationsedikts zur Eröffnung jeder Ortsvisitation gemäß dem Muster von 1583 von Bedeutung, mittels welchem die Pfarrbewohner zur (Selbst-)Denunziation aufgefordert und denunziationswürdige Vergehen konkret benannt wurden. So finden sich in den meisten Visitationsakten des Untersuchungszeitraums notariell bezeugte Abschriften des jeweils vor Ort verkündeten Edikts, welche sich – mit geringfügigen Variationen – weitgehend an dieser Textvorlage orientierten. Demnach wurde das von Bischof Queipo ab 1683 genutzte Visitationsedikt gleichlautend bis in das Jahr 1717 und leicht abgeändert noch im späten 18. Jahrhundert unter Bischof Campos bei den Ortsvisitationen eingesetzt. Auch diesbezüglich veränderte sich die Zusammenstellung der Visitationsakten unter den Bischöfen Ochoa und Santa insofern, als dass das Edikt zwar nicht mehr in seinem Wortlaut dokumentiert, seine örtliche Verlesung jedoch weiterhin im Rahmen der *testimonios* bezeugt wurde.⁴⁵⁹

Diese im Verfahren angelegte Mobilisierung lokaler Akteure zur eigenständigen Tätigkeit von Aussagen zielte entsprechend der Vorlage von 1583 nicht nur auf die klerikale Lebens- und Amtsführung (wie die Verhöre), sondern auch darüber hinaus auf das sittlich-religiöse Verhalten der Pfarrbewohner. Die Aktenüberlieferung deutet darauf hin, dass eine an den Visitationsedikten orientierte Meldepraxis seitens lokaler Akteure zumindest teilweise stattgefunden hat – allerdings ist ihre Dokumentation in den Akten insbesondere im Vergleich zu den Zeugenverhören nur marginal, sodass sich für den Untersuchungszeitraum nur vereinzelte Beschwerde-, Bitt- oder Denunziationsschriften ermitteln lassen. So ist beispielsweise in den Visitationsakten Soratas zwischen 1683 und 1793 nur eine derartige Schrift überliefert, wonach unter Bischof Queipo im Jahr 1687 eine vom Pfarrgehilfen Juan Hidalgo Laso mündlich vorgetragene Denunziation protokolliert wurde, die auf uneheliche Beziehungen mehrerer namentlich genannter Pfarrbewohner Bezug nahm: „Dijo que denunciaba por públicos y escandalosos y antiguos y reincidentes amancebados [...]“.⁴⁶⁰ Dass die Anwesenheit der Visitationskommissionen von den indigenen Pfarrbewohnern wahrgenommen wurde, um weitere am Edikt orientierte Vergehen – mit besonderem Fokus auf die lokalen Kleriker – zu melden, wird insbesondere in den Quellen zu den Visitationskampagnen der Bischöfe Queipo und Campos deutlich, was in den Fallstudien ausführlicher zu behandeln ist. Hinsichtlich einer solchen Meldepraxis wurde noch im Jahr 1807 vom Visitator eine entsprechende Situation während einer Ortsvisitation geschildert, wo zahlreiche und offenbar aufgebrachte indigene Pfarrbewohner der Kommission Beschwerden über ihren Pfarrer vortrugen: „[...] siguieron muchísimos de aquella feligresía, quejándose de su cura propio Don Juan José Saenz, en cuya virtud mandé al notario de visita calmase a los más racionales e imparciales [...]“.⁴⁶¹ Aus der bischöflichen Berichterstattung an den König wird ferner ersichtlich, dass die Ortsvisitationen von lokalen Akteuren auch genutzt wurden, um über die vom Edikt vorgegebene inhaltliche Ausrichtung hinaus Bitt- und Beschwerdeschriften vorzulegen. So führte Bischof Rodríguez etwa in seinem Bericht aus, dass ihm im Zuge der Visitationsreise von 1733 von den indigenen Pfarrbewohnern der Diözese zahlreiche mitleiderregende Bittschriften vorgelegt worden seien („en esta visita me han cargado de memoriales tan llenos de lástimas que enternecerían las piedras“), die im

⁴⁵⁹ Vgl. die Visitationsakten der Pfarrei Sorata 1683-1793 (AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 55r-90r; 10, fol. 200r-245v; 16, fol. 268r-317r; 23, fol. 221r-245r; 25, fol. 93r-108r, 125r-125v; 28, fol. 25r-36v; 36, fol. 81r-90v; 50, fol. 218r-231r; 57, fol. 276r-289v; 63, fol. 23r-34r; 64, fol. 378r-388v; 103, fol. 458r-461r); sowie Visitationsakten 1802 und 1806 (ebd. 121-123, 133-134, 136-138). Siehe auch die transkribierten Edikte der Bischöfe Queipo und Campos: Anhang 3.2, S. 203 und Anhang 4.2, S. 209.

⁴⁶⁰ Visitationsakte Sorata vom 05.06.1687 (ebd. 10, fol. 231r).

⁴⁶¹ Ebd. 141, fol. 171v.

Zusammenhang mit der ökonomischen Ausbeutung seitens der *corregidores* standen („violentas quanto notorias extorsiones con que los pobres indios viven esclavos de los corregidores“).⁴⁶²

Prüfung lokaler Akteure

Die persönliche Prüfung (*examen*) lokaler Akteure durch die Kommissionen fand kaum Niederschlag in den ermittelten Quellen und wurde – im Gegensatz zu den Zeugenverhören – nicht systematisch verschriftlicht, sodass sich ihr Vollzug lediglich durch vereinzelte und knappe Hinweise erschließen lässt. Demnach können über die bloße Feststellung hinaus, dass solche Prüfungen zumindest unter einigen Bischöfen stattgefunden haben, kaum Details zu deren Umfang, Ausrichtung und Durchführungsweisen dargeboten werden.

Dass Kleriker als Bestandteil der lokalen Inspektionen auch in direkter Weise daraufhin geprüft wurden, ob sie die erforderlichen Fähigkeiten in Latein, katholischer Liturgie und Moraltheologie sowie Aimara bzw. Quechua aufweisen konnten, erschließt sich aus Hinweisen sowohl in den Akten, als auch in weiteren Visitationsquellen. So wurden etwa den Visitatoren in ihren Ernennungsurkunden entsprechende Befugnisse erteilt, beispielsweise im Jahr 1648: „Y asimismo le damos la dicha comisión y poder como tal nuestro visitador general para que examine a los dichos curas beneficiados y cleros, así en la lengua de los naturales, como en las materias morales, casos de conciencia y sacramentos, y en el decir misa y ceremonias de ellas [...]“.⁴⁶³ Wie in den Fallstudien aufgezeigt wird, fanden solche Prüfungen unter den Bischöfen Campos und Queipo außerdem in den Visitationsberichten an den spanischen Hof und in den abschließenden Urteilen der Visitationsakten Erwähnung.

Anhaltspunkte dafür, dass im Zuge von Ortsvisitationen auch die persönliche Prüfung von Pfarrbewohnern hinsichtlich ihrer Kenntnisse der katholischen Glaubenslehre und zum Empfang der Sakramente vollzogen wurde, finden sich gleichfalls in den Visitationsakten und -berichten unter den Bischöfen Queipo und Campos. Auch Bischof Villafane deutet in einer an die Gemeindepfarrer der Diözese gerichtete Verordnung an, dass im Zuge der lokalen Inspektionen im Jahr 1717 das Glaubenswissen der Pfarrbewohner geprüft wurde, wobei er größere Mängel erkannt habe: „Por cuanto en la visita general de este nuestro obispado en que actualmente estamos entendiendo, hemos reconocido grave falta en la enseñanza de los fieles en lo perteneciente a la doctrina cristiana, y tanta, que la mayor parte ni aún noticia tiene de los misterios que debe saber precisamente para salvarse, y aún para recibir los santos sacramentos [...]“.⁴⁶⁴ Demgegenüber berichtete Bischof Parada, während seiner Visitationsreise im Jahr 1755 hinreichendes Glaubenswissen bei den indigenen Pfarrbewohnern persönlich festgestellt zu haben – zumindest im Verhältnis zum begrenzten Auffassungsvermögen und Widerwillen, der *indios* zugeschrieben wurde: „[...] por lo que con gran consuelo mío he tocado por mi mismo que los indios están bastantemente doctrinados e instruídos en ella a proporción de su demasiada rusticidad o incapacidad para esto, y aún mejor pudiera decir aversión que la tienen [...]“.⁴⁶⁵ Auf die Auseinandersetzung der Visitationskommissionen mit dem Vorgefundenen Glaubenswissen der indigenen Pfarrbewohner wird im kommenden Abschnitt zurückgekommen.

⁴⁶² Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 07.09.1733 (AGI: Charcas 376).

⁴⁶³ Título de visitador general de Francisco Calderón de la Barca, La Paz, 27.06.1648 (ebd. 93, N. 13).

⁴⁶⁴ AECFLM: Archivo Capitular 31, fol. 121r.

⁴⁶⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (AGI: Charcas 376).

Die lokalen Inspektionen umfassten nicht in jeder Pfarrei alle hier aufgeführten Elemente in ihrer vollständigen Entfaltung, vielmehr erfuhren sie regelmäßig situative Einschränkungen. So waren etwa große Teile der Aufsichtsmaßnahmen – insbesondere die Inaugenscheinnahme des materiellen Zustands – an die persönliche Anwesenheit von Kommissionsmitgliedern vor Ort gebunden, welche jedoch nicht zuletzt aufgrund der Anforderungen der Reise nicht in jedem Fall gegeben war. Eine mögliche Strategie im Umgang mit dieser Problematik bestand in der gezielten (Teil-)Delegation der Inspektion. Wie etwa in der Fallstudie zu Bischof Queipo deutlich wird, wurden einzelne Pfarreien, die im Zuge der Visitationsreisen nicht vom Bischof bzw. Visitor selbst durchgeführt werden konnten, teilweise von hierfür kommissarisch entsandten Klerikern visitiert. Auch Bischof Rodríguez gibt in seinem Bericht an die spanische Krone an, bei der Visitationsreise 1733 aufgrund seines schlechten gesundheitlichen Zustands („por lo quebrantado de mi salud“) fünf Pfarreien in der Yungas-Region ausgelassen zu haben, wohin er ersatzweise jesuitische Ordensmitglieder entsandt habe: „[...] para suplir esta falta de mi asistencia personal envié misioneros de la compañía, a quienes delegué todas mis veces [...]“.⁴⁶⁶ Eine weitere diesbezügliche Strategie bestand darin, die Pfarrer bzw. die Pfarrgehilfen der ausgelassenen Ortschaften mitsamt ihren Kirchenbüchern und gegebenenfalls begleitet von Pfarrbewohnern in eine nächst gelegene Pfarrei zu zitieren, wo sie von der Visitationskommission empfangen werden konnten. So erfolgten auch unter Bischof Queipo vereinzelt, jedoch wiederholt solche Zitationen, meistens von besonders unzugänglichen Pfarreien in günstiger gelegene Ortschaften. Hinweise hierauf finden sich in der Regel im jeweiligen *testimonio* der Visitationsakte, worin die Vorladung des Gemeindepfarrers mitsamt Pfarrbewohnern vermerkt wurde, so auch beispielsweise im Zuge der Visitationsreise von Bischof Villafane im Jahr 1717 von den Pfarreien Ayata und Chuma nach Mocomoco.⁴⁶⁷ Im bereits erwähnten Fall der abhanden gekommenen Maultiere im Jahr 1806 blieb dem Visitor laut seinem Bericht an Bischof Santa ebenfalls nichts anderes übrig, als Kleriker und Bewohner der unerreichten Pfarrei Suri nach Irupana zu zitieren.⁴⁶⁸ Über solche punktuellen Zitationen in Ergänzung einer umfassenderen Bereisung der Diözese hinaus, wurden unter Bischof Rojas 1728-1729 zahlreiche Visitationsverfahren gleich in der Residenzstadt La Paz abgehalten.⁴⁶⁹ Zu diesem Zweck mussten dort sowohl Gemeindepfarrer mit ihren Kirchenbüchern, als auch einige Pfarrbewohner vorstellig werden, um gemäß der gängigen Ermittlungsverfahren verhört zu werden.⁴⁷⁰ Die Inspektion der betroffenen Pfarreien beschränkte sich hier demnach in erster Linie auf die Begutachtung der schriftlichen Pfarradministration und Zeugenverhöre zur Lebens- und Amtsführung der Gemeindepfarrer, wobei sich die Möglichkeiten zur Einflussnahme seitens der Kleriker entsprechend erhöhten, während sich für lokale Akteure die Chance verringerte, eigenständige Meldungen einzureichen.⁴⁷¹ Die Besichtigung der Kirchengebäude und ihrer Ausstattung blieb in dieser Durchführungsweise komplett außen vor.

Die Durchführung lokaler Inspektionen erfolgte außerdem häufiger in denjenigen Pfarreien nur eingeschränkt, die von Ordensgemeinschaften geleitet wurden. Diesbezüglich widmet etwa

⁴⁶⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 07.09.1733 (ebd.).

⁴⁶⁷ Visitationsakte Ayata vom 18.06.1717 (AECFLM: Archivo Capitular 31, fol. 89r); Visitationsakte Chuma vom 17.06.1717 (ebd., fol. 91r).

⁴⁶⁸ Ebd. 141, fol. 171v.

⁴⁶⁹ Dies entspricht nach Langs Typisierung einer „Mittelpunktvisitation“ im Unterschied zur „Visitationsreise“, vgl. Thaddäus Lang: „Visitationsprotokolle und andere Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte“, S. 307f.

⁴⁷⁰ Betroffen waren hiervon die Pfarreien Calacoto, Chulumani, Cohoni, Coroico, Ayo Ayo, Laza, Zongo, Suri, Yanacachi, Sapahaqui, Ambaná, Caquingora, Caracato, Palca, Quiabaya und Sorata (AECFLM: Archivo Capitular 35-36).

⁴⁷¹ Vgl. hierzu auch Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 253–255.

Bischof Vega hinsichtlich seiner Ortsvisitation der jesuitischen Pfarreien der Ortschaft Juli im Jahr 1634 einen eigenständigen Bericht an den König, in welchem er die Verletzung seiner Visitationsrechte beklagt. Vega führt aus, dass der Rektor des Jesuitenkollegs Gerónimo Pallas ihn mit Verweis auf Exemtionen der Ordensgemeinschaft daran hindern wollte, sowohl die Kirchengebäude und -ausstattung zu besichtigen, als auch zur Amtsführung der Kleriker zu ermitteln: „[...] el cual intentó que no podía visitar los ornamentos de estas iglesias [...]. Luego trató este padre de que no había de hacer diligencia en saber como se administraban los santos sacramentos [...]“.⁴⁷² In seinen Synodaldekreten von 1638 befasste sich Bischof Vega auf normativer Ebene erneut mit dieser Kompetenzproblematik zwischen bischöflicher und ordensinterner Aufsicht: „Porque ha habido dificultad en el tiempo pasado, acerca del modo en que se han de visitar las doctrinas donde los curas son religiosos.“⁴⁷³ Seine diesbezügliche Vorgabe – wonach sich die bischöfliche Inspektion auf die Amtsführung der Ordenspfarrer beschränken sollte, während deren Lebensführung von ihren Ordensoberen kontrolliert werden sollte – dürfte in der Praxis zu keiner wesentlichen Klärung dieses Konflikts beigetragen haben.⁴⁷⁴ Dass im späten 17. Jahrhundert die Pfarreien unter der Leitung von Ordenspfarrern im Zuge bischöflicher Visitationskampagnen weiterhin zwar bereist wurden, dort jedoch keine inquisitionsförmigen Ermittlungen gegen Kleriker erfolgten, wird in der Fallstudie zu Bischof Queipo näher aufgezeigt. Durchgeführt wurden Zeugenverhöre und Verurteilungen von Klerikern in Ordenspfarreien jedoch zumindest seit der Amtszeit von Bischof Campos in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – wobei gerade die Aktenüberlieferung zu den betreffenden Pfarreien insgesamt vergleichsweise spärlich ist.

Darüber hinaus wurde die Durchführung der lokalen Inspektionen von den Bischöfen im Einzelnen den Gegebenheiten angepasst, erweitert oder Teile davon ausgelassen, wie auch in den Fallstudien näher aufgezeigt wird. Bischof Rodríguez berichtet beispielsweise, dass er bei seiner ersten Visitationsreise im Jahr 1733 die lokalen Stiftungsschreiben aus pragmatischen Gründen nicht in die Aufsichtsmaßnahmen einbezogen hätte – im Sinne einer nur partiellen, dafür aber effektiven Kontrolle: „En la primera visita no entré en el escrutinio de capellanías, porque habiendo tanto que remediar, no me pareció prudente mandarlo todo, por conseguir ser obedecido en algo.“⁴⁷⁵

e) Seelsorge und Heilsvermittlung

Die Inspektion der lokalen Verhältnisse in den ländlichen Pfarreien zielte auf den angemessenen Vollzug regelmäßiger Messen, Predigten, Sakramentspendung und Katechese sowie einem vorbildlichem Klerus als alltägliche Bestandteile katholischer Seelsorge gemäß kirchennormativer Vorgaben ab. Im Verlauf der Visitationen wurden jedoch außerdem religiöse Handlungen kirchlicher Seelsorge und Heilsvermittlung vollzogen, die sich in direkter Weise vor Ort dem Seelenheil (*salud espiritual* bzw. *salud del alma*) bzw. dem Schaden an den Seelen (*daños espirituales*) der indigenen Pfarrbewohner widmeten. Neben den vom Visitator bzw. Bischof zur Eröffnung jeder Ortsvisitation abgehaltenen liturgischen Praktiken und

⁴⁷² Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (AGI: Charcas 138, fol. 418r-418v).

⁴⁷³ Vega: „Constituciones sinodales del obispado de Nuestra Señora de La Paz del Perú (1638)“, S. 26.

⁴⁷⁴ So heißt es dort: „[...] los dichos religiosos sean solamente visitados en lo tocante al ministerio de curas, y que así se vean y visiten sus iglesias y el santísimo sacramento y los santos óleos, cofradías y sus limosnas y todo lo que tocara a la mera administración de los sacramentos y ministerios de curas, y que en cuanto a esto se use de corrección y castigo en lo que fuere necesario [...]. Y que si hubiere excesos personales, de vida y costumbres, nos informe de ellos, sin escribir ni hacer procesos, para que avisemos secretamente a sus preladados, de los que fueren, para que los remedien [...]“ (ebd., S. 27).

⁴⁷⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 10.10.1735 (AGI: Charcas 376).

Prozessionen⁴⁷⁶ stand dabei an zentraler Stelle die Verabreichung des Firmsakraments – was aber gemäß amtskirchlicher Vorgabe nur durch die persönlich visitierenden Bischöfe vollzogen werden konnte. Mit den Firmungen verknüpft, teilweise aber auch unabhängig davon, wurde häufiger auch als so genannte Mission ein religiöses Begleitprogramm in den Pfarreien und während der Reisen durchgeführt. Gegebenenfalls wurden vor Ort zusätzlich – als regulatorisch-repressiver Ausdruck des kirchlichen Heilsmonopols – Extirpationsmaßnahmen ergriffen, um Praktiken religiöser Devianz unter den Pfarrbewohnern entgegenzuwirken.

Firmung und bischöfliche Seelsorge

Die Durchführung massenhafter Firmungen im Zuge von Ortsvisitationen findet zwar in den Akten keine Erwähnung, wurde jedoch dafür umso mehr in der Korrespondenz zwischen Bischöfen und spanischem Hof hervorgehoben.⁴⁷⁷ So gab Bischof Valencia 1620 in seinem Bericht an, das Firmsakrament im Verlauf seiner Visitationsreise mehr als zehntausend Pfarrbewohnern verabreicht zu haben („tengo confirmadas por la misericordia de Dios arriba de diez mil personas“), was im königlichen Antwortschreiben an erster Stelle dankend aufgegriffen wurde („He holgado entender como en la visita que hicistes en ese obispado confirmastes más de diez mil personas“).⁴⁷⁸

Bischof Vega erläuterte im Jahr 1635, dass er während des ersten Abschnitts seiner Visitationskampagne bereits 30.111 Personen die Firmung gespendet hätte und zuversichtlich sei, noch jeden Diözesenbewohner mit dem Sakrament erreichen zu können, wobei er dessen Bedeutung für das Seelenheil speziell der indigenen Bevölkerung als christliche Neophyten hervorhob:

„En todo este camino han sido los que he confirmado treinta mil y ciento once personas, cuyos nombres y los de sus padres y padrinos y el lugar de donde son naturales han quedado escritos en los libros de las iglesias; y confío en nuestro señor que dándome fuerzas no quedará persona alguna en todo el distrito que no goce de este santo sacramento, que tan importante es para el bien de las almas, y en particular de las de estos miserables indios, que como tan recientes en la fe han menester más que otros este socorro.“⁴⁷⁹

In seinem nachfolgenden Bericht führte Bischof Vega aus, dass er im Zuge der Bereisung von Pfarreien in der Yungas-Region die Firmungspraxis fortgeführt hätte („confirmé toda la gente“), dabei jedoch weitreichendes Unwissen über die christliche Glaubenslehre und insbesondere zum Sakrament der Firmung unter den indigenen Pfarrbewohnern feststellen musste („los indios no estaban con la enseñanza que se debe en nuestra santa fe católica [...] y en ninguna manera sabían que cosa era el santo sacramento de la confirmación“), was er mit

⁴⁷⁶ Siehe hierzu Kap. 3.2.1, Abschn. d) und Kap. 3.2.2, Abschn. d).

⁴⁷⁷ Dies mag einerseits damit Zusammenhängen, dass in der königlichen Gesetzgebung die Berichtspflicht der Bischöfe ausdrücklich in Verbindung mit der Verabreichung des Firmsakraments als Zielsetzung der Visitationen formuliert wurde. Seitens der Kirche erfolgte eine schriftliche Dokumentation der Firmungen andererseits nicht als Teil der Visitationsakten, sondern – wie in den Visitationsquellen Erwähnung findet – in der Form eigenständiger Teilnehmerverzeichnisse, die zu diesem Zweck lokal angelegt wurden. Der Frage, inwiefern solche Firmungsregister für die Untersuchungsregion überhaupt überliefert sind – sowie eine hierauf basierende Rekonstruktion der bischöflichen Firmungspraxis während der Kolonialzeit – müsste eine gesonderte Studie gewidmet werden. Vgl. die überblickshafte Skizze bei Meiklejohn, welche jedoch desgleichen auf den hier genutzten Visitationquellen beruht: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 96f.

⁴⁷⁸ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 20.03.1620 (AGI: Charcas 138, fol. 331r); Real cédula al obispo de La Paz, Madrid, 14.05.1627 (ebd. 415, L. 3, fol. 142v-143r).

⁴⁷⁹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (ebd. 138, fol. 429v).

bislang ausbleibenden Visitationen aufgrund der schwierigen geographischen Lage erklärte. Das diesbezügliche Unwissen der *indios* sei laut Vega so weit gegangen, dass einigen Pfarrbewohnern vor seiner Ankunft unklar gewesen sei, ob es sich bei dem Bischof überhaupt um einen Menschen handelte, da seine Person auf Quechua als *apu* bezeichnet wurde („y preguntaban en Challana cuando me esperaban, si el obispo a quien llaman apo, era hombre, que tal era su ignorancia“) ⁴⁸⁰ – eine Bezeichnung, die allgemein als „Herrscher“ oder „Vorsteher“ übersetzt werden konnte, ⁴⁸¹ zugleich aber auch im Zusammenhang mit traditionell-andinen *huaca*-Vorstellungen und Ahnenkulten auf eine spirituelle Wesenheit verweist. ⁴⁸² Nach seiner zweiten Visitationskampagne zog Bischof Vega mit Blick auf die hierbei erfolgte Firmungspraxis jedenfalls eine positive Bilanz, wonach er insgesamt über 52.000 Pfarrbewohnern dieses Sakrament gespendet habe: „he confirmado hasta hoy más de cincuenta y dos mil personas con gran consuelo mío [...]“ ⁴⁸³.

Auch für den weiteren Verlauf des Untersuchungszeitraums finden sich derartige Hinweise auf massenhafte Firmungen, die von Bischöfen während ihrer Visitationsreisen durchgeführt wurden. Unter Bischof Castro wurde im Jahr 1650 demnach insgesamt 17.600 Diözesenbewohnern das Firmsakrament verabreicht, ⁴⁸⁴ unter Bischof Velasco im Jahr 1660 mehr als 20.000 ⁴⁸⁵ sowie 40.000 unter Bischof Queipo in den Jahren 1683-1684. ⁴⁸⁶ Bischof Rojas gab an, dass im Jahr 1725 19.263 von ihm vollzogene Firmungen schriftlich registriert wurden, wobei er selbst davon ausging, mehr als 26.000 durchgeführt zu haben. ⁴⁸⁷ Bischof Parada schätzte, während seiner Visitationsreise im Jahr 1755 zwischen 23.000 und 24.000 Diözesenbewohnern die Firmung gespendet zu haben. Dabei betonte er, dass insbesondere in den schwer zugänglichen östlichen Provinzen die Firmung länger versäumt worden sei, sodass Pfarrbewohner auch sehr hohen Alters teilnehmen mussten: „[...] por lo que, sin el menor reparo, tuve por preciso confirmar a gentes de cualquiera edad, como he hecho, así lo ejecuté con muchos de 80 hasta 100 años, y aún a uno de 135, lo que no creyera a no estar patente la partida de fe de su bautismo.“ ⁴⁸⁸ Zu den ersten drei Visitationskampagnen unter Bischof Campos in den 1760er Jahren wurde schließlich angegeben, dass insgesamt mehr als 100.000 Personen die Firmung empfangen hätten. ⁴⁸⁹ Dass auch unter Bischof Ochoa in den 1790er Jahren die Ortsvisitationen von Firmungspendungen begleitet wurden, erschließt sich aus bischöflichen Anordnungen an die Gemeindepfarrer, die ihre Pfarrbewohner hierauf vorzubereiten hätten. ⁴⁹⁰ Demzufolge sollte den Firmwilligen noch vor Ankunft des Bischofs das Bußsakrament verabreicht und die gnadenspendende Bedeutung des Firmsakraments erläutert werden, wobei Ochoa hinsichtlich der Heilswirksamkeit der Firmungen letzteres besonders betonte:

⁴⁸⁰ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 04.03.1636 (ebd., fol. 462v-463r).

⁴⁸¹ Vgl. den entsprechenden Eintrag im zeitgenössischen Wörterbuch des Jesuiten Diego González Holguín: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*, Lima 1608.

⁴⁸² Zu den *apus* als mythische Vorfahren bzw. bedeutende Berggipfel der regionalen Sakraltopographie siehe beispielhaft Cruz, Pablo: „Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia“, *Estudios atacameños* 38 (2009), S. 55–74.

⁴⁸³ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 15.03.1638 (AGI: Charcas 138, fol. 478r).

⁴⁸⁴ Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 228; Mendoza: Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas, S. 488.

⁴⁸⁵ Real cédula al obispo de La Paz, Madrid 9.9.1662 (AGI: Charcas 416, L. 5, fol. 299v).

⁴⁸⁶ Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. d).

⁴⁸⁷ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

⁴⁸⁸ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (ebd.).

⁴⁸⁹ Siehe Kap. 3.2.2, Abschn. d).

⁴⁹⁰ AECFLM: Archivo Capitular 101, fol. 51r, 54r-54v.

„Y especialmente pondrán particular cuidado en explicar el sacramento de la confirmación a los adultos que lo hayan de recibir, la necesaria disposición que deben tener bajo de culpa grave, por ser sacramento de vivor, de estar en gracia, sin la cual no producirá en ellos la que causa dicho sacramento y sus ventajosos efectos para la conservación de nuestra sagrada religion, sin error alguno, resistencia a las tentaciones del demonio, y progresos en la vida cristiana.“⁴⁹¹

Ausschlaggebend für die Durchführung von Firmungen im Zuge der Ortsvisitationen war die Präsenz des Bischofs vor Ort bzw. seine direkte Interaktion mit den ländlichen Andenbewohnern in Vorbereitung und beim Vollzug der rituellen Handlung. Dies war – wie dargelegt – nicht immer gegeben, etwa wenn die Visitationen delegiert oder Ortschaften von der Visitationsreise nicht erfasst wurden. Die Anwesenheit der Bischöfe war dabei zugleich auf die Präsenz der Andenbewohner im Dorf angewiesen, was nicht nur angesichts der Siedlungsverhältnisse keine Selbstverständlichkeit war. So weist etwa Bischof Queipo in seinem ersten Visitationsbericht an den König speziell darauf hin, dass die indigenen Pfarrbewohner von ihren verstreuten *estancias* aufgebrochen und sich in den Dörfern versammelt hätten, um die Ankunft der Visitationskommission zu erwarten: „Y desde el principio de la visita [...] se juntaban en sus pueblos de sus chacras y estancias a esperarlas [...]“.⁴⁹² Bischof Vega schildert demgegenüber einen Fall, wo bei seiner Ankunft kaum indigene Pfarrbewohner im Dorf anwesend waren: „[...] llegando yo al pueblo de Caquingora en los Pacajes en prosecución de la visita y confirmaciones apenas hallé indios [...]“.⁴⁹³ Laut dem dortigen Pfarrer trug daran ein kolonialer Amtsträger (*teniente del corregidor*) Schuld, der wenige Tage zuvor einen Großteil der Indigenen für Zwangsarbeiten abgezogen hätte. Die Einwände des Klerikers, dass die Pfarrbewohner die Firmung vom Bischof empfangen sollten, habe der *teniente* schroff abgewiesen – wonach ihm nicht einmal die Ankunft des Papstes davon hätte abhalten können: „[...] me dijo [el cura] que dos días antes había llegado un teniente del corregidor y llevándose consigo todos los curacas e indios para aviar una gran partida de hacienda de carneros de la tierra, vino y coca del corregidor para Potosí, y que diciéndole el clérigo que no los llevase, porque venía el obispo a visitar y confirmar de allí a dos días, le respondió, por Dios, que aunque venga el santo padre que han de salir [...]“.⁴⁹⁴

Die Interaktion zwischen Bischöfen und Pfarrbewohnern war so durch eine besondere Außeralltäglichkeit charakterisiert, die nicht zuletzt durch eine feierliche Empfangspraxis von Musik- und Tanzaufführungen hervorgehoben wurde, welche bis in das späte 17. Jahrhundert vereinzelt in den Visitationsquellen Erwähnung findet. In der Diözesenbeschreibung von 1651 wurde etwa angegeben, dass Bischof Valderrama bei seinen Ortsvisitationen von den indigenen Pfarrbewohnern mit nicht näher beschriebenen Tänzen empfangen wurde („las danzas que sacaron para su recibimiento los indios“), wobei insbesondere auf die Kostbarkeit der Bekleidung eingegangen wurde, die hierbei zum Einsatz kam. Geschildert wurde konkret die Ortsvisitation der Pfarrei San Andrés de Machaca, wobei die genannten Kleidungsstücke vom Bischof als Geschenk für den Vizekönig eingefordert wurden. Weiterhin wurde aufgrund der kunstvollen Machart der Textilien spekuliert, ob diese jüdischen oder englischen Ursprungs waren – obwohl die Indigenen beteuerten, die Textilien von ihren Vorfahren zu haben, die diese

⁴⁹¹ Ebd., fol. 54r.

⁴⁹² Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

⁴⁹³ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 20.03.1620 (ebd., fol. 331v).

⁴⁹⁴ Ebd.

bereits als Festkleidung genutzt hätten.⁴⁹⁵ Wie in der Fallstudie hinsichtlich der Visitationen von Bischof Queipo näher aufgezeigt wird, wurden noch bei seiner ersten Visitationskampagne 1683-1684 von den Pfarrbewohnern feierliche Akte, die u.a. Musik und Tanz beinhalteten, zur jeweiligen An- und Abreise des Bischofs durchgeführt. Dass im ländlichen Andenraum im frühen 17. Jahrhundert nicht nur der Bischof, sondern auch Visitatoren und andere Repräsentanten der bischöflichen Zentrale mit Tänzen und Liedern („danzas y taquies“) und weiteren festlichen Handlungen in den Pfarreien empfangen wurden, findet darüber hinaus beim indigenen Chronisten Felipe Guaman Poma de Ayala Erwähnung.⁴⁹⁶

Für die Interaktion zwischen Bischöfen und Pfarrbewohnern war über deren körperliche Anwesenheit und Performanz hinaus auch die Gewährleistung sprachlicher Verständigung von besonderer Bedeutung. So führte Bischof Rodríguez etwa aus, dass ihm während seiner Visitationsreise die nötige sprachliche Fähigkeit gemangelt hätte, die Pfarrbewohner zu verstehen, geschweige denn, ihnen Glaubenswissen zu vermitteln: „Lo ha sido tanto para mi en el curso de visita la falta de noticias de sus lenguas, que no he entrado en pueblo que no me haya contristado el excesivo dolor de no poder entender lo que tanto pobre me deseaba explicar, ni quedarme arbitrio para sentarme en una silla a explicarles un punto de la doctrina [...]“.⁴⁹⁷ Rodríguez problematisierte weiter, dass demzufolge bischöfliche Seelsorge während der Visitationen auf die Verabreichung des Firmsakraments beschränkt bleiben musste und dabei nur als formaler, „materieller“ Akt erfolgte, der von den indigenen Pfarrbewohnern nicht verstanden wurde: „[...] el inconveniente expresado, de que los obispos en sus visitas no puedan causar otro consuelo en pueblos tan numerosos que el de administrarles el sacramento de la confirmación, y esto tan materialmente que no pueda hacerles saber lo que reciben.“⁴⁹⁸ Die Lösung dieser Sprachproblematik sah der Bischof darin, den Indigenen zu verbieten, eine andere Sprache als Spanisch zu sprechen („que los indios no hablasen otra lengua que la nuestra“), da auch die fähigsten Kleriker niemals in der Lage sein würden, die indigenen Sprachen besser als die Pfarrbewohner zu beherrschen, weswegen besonders ernsthafter Schaden ihrer Seelen unvermeidbar sei („son inevitables gravísimos daños espirituales“). Die – freilich praxisferne – Verordnung, dass alle Indigenen Spanisch sprechen sollten, wurde dementsprechend mit Nachdruck vom spanischen König erbeten.⁴⁹⁹ Auch Bischof Campos

⁴⁹⁵ „Visitando el reverendísimo maestro don fray Domingo de Valderrama, primer obispo de este obispado, cuando llegó a la doctrina de San Andrés de Machaca, que habrá treinta y cinco años, entre las danzas que sacaron para su recibimiento los indios de aquel pueblo, salió en una parcialidad, que se llama Achacanas Levitas, dos muchachos vestidos de unos capotillos de grana colorada, el corte con puntas por ambas faldas, tan finos que parecían un gorborán [gorgorán]; y viendo el dicho señor obispo una grana tan fina y que por no haber experimentado su fama, ni los que la vieron, otra igual y de tal hechura, preguntó á los indios que dónde los habían hallado, y no se pudo averiguar más que sus antepasados las tuvieron y estimaban, y en sus fiestas mayores los sacaban; y pidiéndolas el dicho señor obispo por interés ó por dádiva, aunque contra su voluntad, por el aprecio que hacían de ellos, se los presentaron, y su señoría los envió también por presente al virrey de aquel tiempo, para que viese lo que parecía ser tan raro y de tan atrasados tiempos, sobre que unas opiniones de si aquel traje era judaico o inglés, y por dónde pudieron venir al poder de estos indios, de que no puedo dar más razón.“ (Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 212f.).

⁴⁹⁶ Guamán Poma de Ayala, Felipe: El primer nueva corónica y buen gobierno (1615), hg. von John V. Murra und Fernando Urioste Braga, 3. Aufl., México 1992, S. 679[693]. Guamán Poma nutzt hier für „Lied“ nicht das spanische Wort *canción*, sondern *taqui* auf Quechua. Vgl. die zeitgenössische Übersetzung bei Santo Tomás, Domingo de: Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú, Valladolid 1560, S. 173v.

⁴⁹⁷ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 07.09.1733 (AGI: Charcas 376).

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd. Bischof Rodríguez betonte in seinem zweiten Visitationsbericht erneut die in der Diözese vorherrschende Sprachproblematik: „El gravísimo inconveniente sobre que informé a vuestra majestad en mi primera visita, de que los indios no se apliquen a aprender nuestra lengua, es el que me da más cuidado en el

brachte diese Verständigungsproblematik mit den indigenen Pfarrbewohnern während seiner Visitation zum Ausdruck, wobei er – gegenüber Rojas – eine differenzierte Lösungsstrategie verfolgte: So betonte er einerseits, dass er sich auf die Interaktion mit den indigenen Pfarrbewohnern vorbereitet und dafür Grundlagen indigener Sprachen erlernt hätte; andererseits veranlasste er auch spanischen Sprachunterricht in den Pfarreien.⁵⁰⁰

An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, dass kirchliche Heilsvermittlung durch rituelle Handlungen der persönlich anwesenden Bischöfe nicht nur auf lokale Akteure, sondern in der Form von Segnungen (*bendiciones*) auch auf Dinge und Orte bezogen werden konnte, worauf sich in den Quellen vereinzelte Hinweise finden lassen. Wie in der Fallstudie ausgeführt wird, finden sich etwa in den Akten der Amtszeit Queipos Belege, dass im Zuge der Ortsvisitationen auch Ausstattungsgegenstände bzw. Teile der Pfarrkirchen vom Bischof gesegnet bzw. geweiht wurden. Dass während der Visitationsreisen auch landschaftliche Elemente wie Flüsse bischöflich gesegnet wurden, findet für das frühe 19. Jahrhundert unter Bischof Santa im anonymen Reisetagebuch beiläufig Erwähnung. So heißt es dort beispielsweise: „[...] luego entramos en una quebradita, por donde caminaba un río muy rápido y encajonado, aunque de poca agua, pasado éste, y después que se bendijo con el nombre de San Miguel, fuimos tomando el alto por la ladera muy precipitosa [...]“.⁵⁰¹

Mission

Missionierung (*hacer misión*) – im Sinne einer christlich-„internen“ Mission bzw. sogenannter „Volks-“ oder „Wander“-Missionen – wurde zwar in den Visitationsquellen bis zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wiederholt als religiöses Begleitprogramm der Visitationen angegeben, dabei jedoch nicht systematisch dokumentiert, sodass nur sporadische und knappe Angaben hierzu existieren.⁵⁰² Gemäß der Etablierung eines solchen auf die Bereisung ländlicher Gebiete ausgerichteten Missionsmodells im nachtridentinischen Kontext, fanden diese Vorgänge durchgehend in Verbindung mit den jesuitischen Ordensklerikern Erwähnung, welche – wie bereits dargelegt – häufiger an Visitationsreisen teilnahmen.⁵⁰³ Sowohl während des Aufenthalts der Visitationskommissionen in den Pfarrdörfern, als auch im Verlauf der Reisen selbst, wurde den Andenbewohnern demnach – z. T. in Vorbereitung der Firmung – gegebenenfalls das Sakrament der Buße und von Predigten gerahmte katechetische Unterweisung zuteil. So heißt es etwa in Mendozas Chronik zur Visitationsreise von Bischof Castro, dass der mitreisende Jesuit nicht nur eine sprachliche Vermittlerfunktion erfüllte, sondern den Pfarrbewohnern die Beichte abgenommen und deren Glaubenswissen geprüft hätte: „Cuando salía a visitar su obispado, llevaba siempre consigo un religioso de la Compañía de Jesús, idóneo y de toda satisfacción, para que confesase a los indios, y supiese de ellos si

cumplimiento de mi obligación, porque aunque los curas sepan bien su lengua, la saben mejor los indios; por lo que temo mucho la poca inteligencia en la administración de sacramentos, especialmente el de la penitencia, mayormente en el obispado, donde son comunes tres idiomas distintos, los que no puede saber ningún cura [...]“ (ebd.).

⁵⁰⁰ Siehe Kap. 3.2.2, Abschn. d) und Abschn. e).

⁵⁰¹ Dabei wurden Flüsse auch ausdrücklich umbenannt: „[...] se bendijo el río de Quitacalson[?] con el nombre de Santa Maria de la Cabeza [...]“ (Biblioteca Universitaria de La Paz: Manuscritos 194).

⁵⁰² Vgl. überblickshaft zu den jesuitischen „Volksmissionen“ bzw. „Wandermissionen“ im ländlichen Andenraum Glüsenkamp/Meier (Hrsg.): Peru, S. 35f., 42f.

⁵⁰³ Zum Zusammenhang außereuropäischer und europäischer Jesuitenmission vgl. etwa pointiert Sieber, Dominik: „Jesuitenmission und ‚Magie‘ der Sakramente Ende des 16. Jahrhunderts in Luzern“, in: Haag, Norbert, Sabine Holtz und Wolfgang Zimmermann (Hrsg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850, Stuttgart 2002, S. 207–228, hier S. 207–211. Siehe hierzu ausführlich Broggio, Paolo: Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII), Roma 2004.

estaban bien doctrinados [...]“.⁵⁰⁴ Solche die Inspektionsreisen begleitende, von Jesuiten durchgeführte Missionstätigkeiten sind desgleichen – wie in der Fallstudie näher aufgezeigt wird – für die Visitationsaktivitäten unter Bischof Queipo belegt. Bischof Rojas betonte schließlich in markanter Weise, dass die von ihm durchgeführten Visitationen dank des religiösen Programms des mitreisenden Jesuiten einen besonderen Nutzen für das Seelenheil der Pfarrbewohner gezeitigt hätten:

„[...] a cuyo fervoroso espíritu se debe haber recogido algún fruto de la visita, en que a un mismo tiempo se hacía misión y explicación del sacramento de la confirmación, mereciendo por la activa llama del bien de las almas, que enciende su corazón, sazoados frutos de la viña espiritual del señor, aún habiendo sembrado el evangélico grano entre las incultas espinas de tanta barbaridad, pudiendo decir que íbamos imitando al sagrado pastor, pues aún transitando, íbamos ayudando del aprovechamiento del rebaño [...]“⁵⁰⁵

Darüber hinaus konnte es angesichts der kolonialterritorialen Grenzlage der östlichen Provinzen im Verlauf der Visitationsreisen zum situativen Übergang von ‚innerer‘ zu ‚äußerer‘ Missionspraxis kommen, wie von Bischof Vega für das Jahr 1634 ausführlicher geschildert. So berichtete Vega, dass die Visitationskommission auf ihrem Reiseweg in der Yungas-Region mehrfach auf *indios infieles* getroffen sei, mit welchen reger Austausch stattgefunden hätte:

„Poco antes de llegar a esta junta de los ríos, salió una escuadra de estos indios infieles, e hice detener a algunos para verlos y procurarlos reducir a nuestra santa fe católica, y tomar lengua de sus ritos y ceremonias, y del estado de la gente de adentro; y aunque hice con ellos muchas diligencias para que se quedasen, no lo pude conseguir, y así se volvieron, habiendo primero recibido sus declaraciones sobre todo esto para dar cuenta al gobierno, por interpretación de un hombre nombrado Juan Voto de Velasco, que por haber estado un año entre ellos les entiende su lengua. Y acercándome al lugar de su desembarcadero, salió otra partida de diez y seis de estos indios con algún recato, y los hice traer donde estaba regalándoles y dándoles algunas cosas de las que apetecen en su tierra, como son chuchillos, agujas, peines, mantas y camisetas de lana, porque entre ellos no hay sino algodón para su vestuario, respeto de que no tienen ganados de castilla, ni de los de por acá, sino sólo algunos animales monteses, con los cuales y con pescado y maní y palmitos y algunas raíces se sustentan.“⁵⁰⁶

Vega nutze demnach die Gelegenheit nicht nur um zu versuchen, diese „ungläubigen“ *indios* zum Katholizismus zu bekehren, sondern auch, um Informationen über deren Sprache und Religion sowie über den allgemeinen Zustand jenseits der Grenze in Erfahrung zu bringen – was durch die sprachliche Übersetzung eines der Kommissionsmitglieder ermöglicht wurde. Zudem wurden die als *chunchos* bezeichneten Indigenen mit Gebrauchsgegenständen aus Metall und Textilien beschenkt, welche ihnen laut Bischof Vega besonders gefehlt haben dürften. Gemäß seiner weiteren Schilderung, waren die *chunchos* gegenüber dem christlichen Glauben durchaus aufgeschlossen, wonach sie selbst vorgeschlagen hätten, dass Kleriker entsendet werden sollten, um sie darin zu Unterweisen („Y los unos y los otros me propusieron

⁵⁰⁴ Mendoza: Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas, S. 494.

⁵⁰⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz 06.11.1725 (AGI: Charcas 376).

⁵⁰⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.03.1635 (ebd. 138, fol. 427v-428r).

les diese sacerdotes para que les doctrinasen en la ley evangélica“).⁵⁰⁷ Bemerkenswert erscheint die Tatsache, dass die Indigenen schließlich mehrere ihrer Kinder der Obhut des Bischofs übergaben – laut Vega als Zeichen der Dankbarkeit –, welche in das Dorf Juli geschickt wurden, um von den dortigen Jesuiten katechetische Unterweisung und Spanischunterricht erteilt zu bekommen: „[...] y en señal de su afecto me traerían algunos de sus hijos y de estos últimos me dieron tres de los que venían con ellos, y los vestí a mi costa y los despaché luego con el mejor tratamiento y regalo que se pudo al pueblo de Juli, donde son doctrinantes los religiosos de la Compañía de Jesús, para que los tuviesen allí y los catequizasen y doctrinasen y les enseñasen a hablar nuestra lengua en el entretanto que yo llegaba.“⁵⁰⁸

Extirpation

Ortsvisitationen wurden von der bischöflichen Zentrale ferner dazu genutzt, um sich in direkter Weise mit Formen religiöser Devianz in den Pfarreien zu befassen – was in der Instruktion von 1583 angelegt war, die auch ein aktives Vorgehen gegen heterodoxe Praktiken forderte –, wobei sich in den Visitationsquellen insgesamt nur knappe und vereinzelt Hinweise auf solche Vorgänge finden lassen. Dabei spielte auch das einleitend aufgezeigte, repressive Handlungsmodell der *extirpación de idolatrías* eine Rolle, welches von einem negativen *indio*-Bild ausging und durch den Vollzug von Straf- und Zwangsmaßnahmen gekennzeichnet war.⁵⁰⁹ In der Untersuchungsregion konnten kirchliche Aktivitäten der „Extirpation“ bzw. „Ausrottung“ vermeintlich heterodoxer Elemente aus dem religiösen Alltag der Indigenen mehr oder weniger institutionalisierte Formen annehmen, wobei der Begriff in der Quellsprache nicht eindeutig genutzt wurde. Zu unterscheiden ist generell zwischen formalisierten Extirpationsverfahren bzw. ‚Idolatrievisitationen‘ (also lokale Nachforschungen, die von bischöflich als *visitadores de idolatrías* bevollmächtigten Klerikern durchgeführt wurden und inquisitionsförmige Ermittlungsprozesse wie auch Strafmaßnahmen vorsahen) und Extirpation als allgemeine Bezeichnung für jede kirchliche Aktivität, die auf die Bekämpfung von „Idolatrie“, aber auch sonstiger religiöser Devianz abzielte.⁵¹⁰ Mit Bezug auf Ersteres, wurde im frühen 17. Jahrhundert von Bischof Valencia im Zusammenhang mit seinen Visitationsaktivitäten der Einsatz zusätzlicher *visitadores de idolatrías* angegeben, die sich speziell mit entsprechenden heterodoxen Praktiken der indigenen Bevölkerung befasst hätten: „[...] y para la extirpación de la idolatría de los indios tengo nombrados otros tres visitadores, muy grandes lenguas e inteligentes en las costumbres de los indios [...]“.⁵¹¹ Unklar bleibt jedoch, ob diese Akteure gemeinsam mit den regulären Visitationskommissionen zwischen den Jahren 1617 und 1620 die Pfarreien bereisten oder unabhängig davon eigene Inspektionsreisen durchführten.⁵¹² Darüber hinaus betreffen die Angaben zum repressiven Umgang mit religiöser Devianz, die in den Visitationsquellen ermittelt wurden, Extirpationsaktivitäten im weiteren Sinn, ohne dass sich Hinweise auf formelle Elemente einer *visita de idolatrías* finden lassen. „Idolatrie“ wurde dabei oft neben anderen Formen religiöser Devianz und Heterodoxie als

⁵⁰⁷ Ebd., fol. 428r.

⁵⁰⁸ Ebd., fol. 428r-428v.

⁵⁰⁹ Vgl. Griffiths: *La cruz y la serpiente*, S. 47–57. Eine genauere Untersuchung der Extirpationspraxis in Charcas steht noch aus.

⁵¹⁰ Vgl. Barnadas: „Idolatría en Charcas“. Vgl. zur spezifischen Bedeutung von „Idolatrie“ als Kategorie religiöser Devianz im kolonial-andinen Kontext Griffiths: *La cruz y la serpiente*, S. 71–76.

⁵¹¹ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 20.03.1620 (AGI: Charcas 138, fol. 331r).

⁵¹² Zu diesen kirchlichen Akteuren bietet Barnadas nähere Angaben, vgl. „Idolatría en Charcas“, S. 57. Möglicherweise stand die Ernennung von ‚Extirpatoren‘ durch den Bischof mit der Verordnung des Vizekönigs Esquilache im Jahr 1619 im Zusammenhang, wonach in allen Bistümern des Vizekönigreichs ‚Idolatrievisitationen‘ stattfinden sollten, vgl. Griffiths: *La cruz y la serpiente*, S. 87f.

Untersuchungsgegenstand bischöflicher Visitation bestimmt. So wurde etwa den Visitationskommissaren der 1640er Jahre in ihren Ernennungsurkunden aufgetragen, im Zuge der Ortsvisitationen auch Nachforschungen zu „Idolatrie“, „Aberglauben“ und „Zauberei“ bzw. „Hexerei“ unter den Pfarrbewohnern zu unternehmen.⁵¹³

Hinweise darauf, dass sich die visitierenden Bischöfe vor Ort mit „idolatrischen“ Praktiken der Indigenen auseinandersetzten, finden sich auch für das weitere 17. sowie für das 18. Jahrhundert. Zum Ausdruck kommen dabei divergierende Sichtweisen zwischen den Bischöfen hinsichtlich der Religiösität der indigenen Pfarrbewohner, welche die innerkirchliche Kontroverse um das hierauf begründete, repressive Vorgehen der Extirpation spiegelten.⁵¹⁴ So wurde in einem königlichen Antwortschreiben von 1662 darauf hingewiesen, dass Bischof Velasco während seiner Visitationsreise keine „formale Idolatrie“ vorgefunden hätte („no habíades hallado idolatría formal“).⁵¹⁵ Demzufolge differenzierte Velasco zwischen wissentlich bzw. aus Überzeugung erfolgten „idolatrischen“ Handlungen, und solchen, die unwissentlich bzw. aus einem begrenztem Verständnis heraus erfolgten – was auf die Ablehnung eines radikalen Extirpationsmodells hindeutet, demzufolge diese Unterscheidung negiert wurde. In ähnlicher Weise brachte Mitte des 18. Jahrhunderts Bischof Parada nach seiner Visitation eine differenzierte Beurteilung der „Idolatrie“ in den Pfarreien zum Ausdruck, wonach die bis zu einem gewissen Grad vorgefundenen „abergläubischen“ Praktiken akzeptabel seien:

„Pero a Dios gracias no he podido traslucir (aunque se recela por la natural inclinación de los indios a este vicio) idolatrías ni cosa grave en esta materia, como ni tampoco he encontrado cosa grave en la de hechizos, y maleficios a que también me los suponen muy propensos; solo si hay algo de supersticiones, y sana observancia, más por tradiciones, que se derivan de padres a hijos, que por juicio que hagan de que en ellas pueda haber ofensa de Dios, ni pecado grave.“⁵¹⁶

Auch diese Unterscheidung zwischen „Idolatrie“ und „Zauberei“ auf der einen, sowie traditionsbedingtem „Aberglauben“ auf der anderen Seite deutet darauf hin, dass Extirpation nicht als Handlungsmodell für Parada diente. Demgegenüber verurteilte Bischof Rodríguez keine zwanzig Jahre zuvor in seinen Synodaldekreten von 1738 vor allem die „implizite Idolatrie“ der indigenen Pfarrbewohner als „teuflische Arglist“, was als argumentatives Kennzeichen eines radikalen Extirpationsmodells gelten kann. Dabei listete Rodríguez eine Serie konkreter Praktiken „falscher Religion“ auf, die er auch persönlich in Erfahrung gebracht hätte („que con dolor de nuestro corazón hemos visto y tocado“)⁵¹⁷ – was zumindest teilweise im Rahmen seiner Visitationsreisen geschehen sein dürfte. Bischofs Rodríguez Ausführungen

⁵¹³ „Y asimismo pueda conocer y conozca de la idolatría, brujerías, hechicerías y supersticiones [...]“ (Título de visitador general de Baltasar Ramírez de Vargas, 08.05.1647, AGI: Charcas 149); “[...] conociendo de las hechicerías, idolatrías y supersticiones conforme a lo que en estos casos está determinado [...]” (Título de visitador general de Francisco Calderón de la Barca, La Paz, 27.06.1648, ebd. 93, N. 13). Siehe bspw. auch Kap. 3.2.1, Abschn. c).

⁵¹⁴ Vgl. – auch mit Blick auf folgende Absätze – Griffiths: La cruz y la serpiente, S. 76–89.

⁵¹⁵ Real cédula al obispo de La Paz, Madrid, 9.9.1662 (AGI: Charcas 416, L. 5, fol. 299v).

⁵¹⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 12.01.1756 (ebd. 376).

⁵¹⁷ Rodríguez Delgado: „Constituciones sinodales del obispado de La Paz (1738)“, S. 107–110. Zu den „teuflisch“ beeinflussten Zuständen in der Diözese heißt es dort einleitend: „[...] mayormente siendo como son públicos los delitos, por más que procurase ocultarlos y disfrazarlos la astucia del Demonio, solicitando éste con sus disfraces mantener la idolatría en estos territorios, con que los manchó e inficionó en sus principios, introduciendo cada día nuevos artificios y engaños, no sólo en los dóciles e incautos corazones de los indios, sino es en muchos que no lo son y viven con ellos; por lo que implícitamente logra su adoración y mantiene solapada la idolatría, que pretende su astuta malicia.“ (ebd., S. 107f.).

bewegen sich auch darüber hinaus im Rahmen des Extirpationsmodells: So betont er als „Heilmittel“ (*remedio*) gegen die „Idolatrie“ – die er als ansteckende Krankheit (*inficción, enfermedad*) charakterisiert – ein aggressives Vorgehen seitens der Kirche, das auf die Zerstörung aller „abergläubischen Künste“ sowie der Entfernung der tragenden Akteure aus den Pfarreien zielen sollte.⁵¹⁸

Quellenbelege dafür, dass im Zuge von Ortsvisitationen solche gegen religiöse Devianz gerichteten repressiven Maßnahmen – wie die Zerstörung von Gebäuden oder die körperliche Bestrafung und Verbannung lokaler Akteure – durchgeführt wurden, finden sich für die Amtszeiten der Bischöfe Queipo und Campos, worauf in den Fallstudien näher eingegangen wird. Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass im Zuge bischöflicher Visitationen zwar gegebenenfalls einzelne repressive Maßnahmen zur Bekämpfung religiöser Devianz erfolgen konnten, dies jedoch insgesamt wohl nicht in flächendeckender oder systematischer Form der Fall war – eine schriftliche Dokumentation liegt hierzu jedenfalls nicht vor. Dies war insofern in der Normativität und Verfahrensstruktur der Visitationen selbst angelegt, als aktive Nachforschungen bzw. formalisierte Ermittlungsverfahren speziell bezüglich der „Idolatrie“ oder dem „Aberglauben“ der Pfarrbewohner nicht vorgesehen waren, wodurch entsprechende Extirpationsmaßnahmen in der Regel nur reaktiv erfolgen konnten, wenn – gemäß der in den Visitationedikten formulierten Denunziationspflicht – heterodoxe Praktiken von lokalen Akteuren gemeldet wurden.

3.2. Fallstudien

3.2.1. Visitationen unter Bischof Juan Queipo de Llano y Valdés (1682-1694)

Juan Queipo de Llano y Valdés wurde 1634 in Spanien geboren, wo er kanonisches Recht studierte und zum Priester ordiniert wurde. Im Vizekönigreich Peru hatte er ab 1672 für mehrere Jahre das kirchliche Amt des Inquisitors in Lima inne. Nachdem Queipo im Jahr 1680 vom spanischen König als neuer Bischof der Diözese La Paz präsentiert wurde, erfolgte seine Ernennung und Bischofsweihe 1681 in Lima. Im Jahr darauf, am 22. August 1682 trat Queipo in La Paz das Bischofsamt an, womit die vierjährige Sedisvakanz beendet wurde, die seit dem Tod seines Vorgängers Guilléstegui andauerte. Seine Amtszeit erstreckte sich über zwölf Jahre, bis er 1694 zum Erzbischof von La Plata ernannt wurde.⁵¹⁹

In den *méritos de servicios* von Bischof Queipo, die im Vorfeld seiner Entsendung zur Erzdiözese La Plata zusammengestellt wurden, wird wiederholt seine Visitationstätigkeit in der Diözese La Paz hervorgehoben, die besonders regelmäßig und gründlich erfolgt sei. So führt der peruanische Vizekönig Melchor Portocarrero y Lasso de la Vega⁵²⁰ in seinem Empfehlungsschreiben lobend aus:

„[...] es lo más apreciable el puntualísimo cumplimiento de su principal ministerio en las visitas que en persona a salido a hacer todos los años por las provincias de su jurisdicción, entrándose en parajes hasta donde no ha llegado

⁵¹⁸ So heißt es etwa: „[...] apliquen su pastoral celo y fervor cristiano, que se indignen y severamente se enojen, tanto como se enojó el mejor pastor Moisés contra el becerro, y nuestro padre e inmediato pastor San Pedro contra Simón Mago, poniendo todos los medios que les debe dictar el celo de la mayor gloria de Dios, para destruir y aniquilar todo supersticioso artificio, con que solicita el Demonio ser adorado en sus feligresías.“ (ebd., S. 108).

⁵¹⁹ Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia* (L-Z), S. 646–647; López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 10–11.

⁵²⁰ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia* (L-Z), S. 580.

ninguno de sus antecesores, con el celo, desinterés y vigilancia del mayor servicio de Dios y vuestra majestad, confirmando a los que no han recibido este sacramento, remitiendo y perdonando las ofrendas, haciendo [que] se reedifiquen las iglesias y repartiendo fuera de las limosnas ordinarias y públicas, otras muchas secretas y cuantiosas [...]“⁵²¹

Diese Äußerung ist sicherlich wohlwollend zugespitzt, dennoch bezeugt sie den zentralen Stellenwert, welcher der Visitation als Teil der bischöflichen Amtsführung und dem damit verknüpften persönlichen Einsatz des Bischofs zugemessen wurde. Unzutreffend ist dabei aber die Angabe zur Regelmäßigkeit der Visitationen Queipos: Wie bereits angeführt, visitierte er die ländlichen Pfarreien der Diözese nicht jedes Jahr – genauso wenig wie seine Vorgänger oder Nachfolger im Untersuchungszeitraum –, sondern im Rahmen dreier Visitationskampagnen, die in den Jahren 1683-1684, 1687-88 und 1690-91 durchgeführt wurden.⁵²²

Diese Kampagnen werden in den folgenden Abschnitten anhand von Quellenmaterial näher beleuchtet. Dabei stellen die Akten, die zu jeder Ortsvisitation angelegt wurden – neben erhaltenen Visitationsberichten an den spanischen König – die zentrale Quellengrundlage dar.⁵²³ Vorweg sei daher kurz die Struktur der Visitationsakten erläutert. Typischerweise konnten diese unter Queipo folgende Schriften enthalten: Das Visitationsedikt des Bischofs in Ankündigung der Ortsvisitation (*edicto de visita general*), eine Frageliste (*interrogatorio*), ein Bericht zur Verfahrenseröffnung und Begehung der Kirche (*testimonio*), Protokolle der Zeugenverhöre, Stellungnahmen von Klerikern sowie Denunziationen, Beschwerde- und Bittschriften von Pfarrbewohnern, bischöfliche Urteilssprüche gegen Kleriker und Zusammenfassungen oder Abschriften lokaler Rechnungen und Verzeichnisse. Strukturiert werden diese Texte in der Akte durch die Protokollierung einzelner Verfahrensschritte, der getroffenen Maßnahmen sowie deren formelle Bestätigung. Auf die Akten wird im letzten Abschnitt als materielles Ergebnis der Visitationskampagnen nochmals speziell eingegangen.

a) Vorbereitung und Visitationskommission

Im Vorfeld der Visitationskampagnen wurden diese mittels der Veröffentlichung des *edicto de visita general* in der gesamten Diözese angekündigt. Kopien dieses Dokuments wurden nach dessen Verlesung in der Kathedrale von La Paz an alle Hauptpfarreien (*cabezas*) der Provinzen gesandt, zur öffentlichen Verkündung in allen Pfarreien ihrer jeweiligen Bezirke. Erst nachdem die entsprechenden Bestätigungen für diese Bekanntmachung vorlagen, begann die Visitationsreise.⁵²⁴ Auf gleicher Weise wurden vor Beginn der Kampagnen weitere bischöfliche Verordnungen zur Vorbereitung der Ortsvisitationen in den Pfarreien bekannt gegeben. So

⁵²¹ Virrey del Perú refiere los méritos del obispo de La Paz, Lima, 03.11.1690 (AGI: Charcas 138, fol. 720v-721r).

⁵²² Siehe Kap. 3.1.1.

⁵²³ Visitationsakten 1683-84 (AECFLM: Archivo Capitular 3-7, 31); Visitationsakten 1687-88 (ebd. 10-14); Visitationsakten 1690-91 (ebd. 12, 16-21). Hervorzuheben ist, dass – obwohl diese Aktenüberlieferung eine der vergleichsweise vollständigsten im Untersuchungszeitraum darstellt – viele der erhaltenen Akten dennoch augenscheinlich unvollständig oder nur fragmentarisch überliefert sind. Außerdem sei darauf hingewiesen, dass im Folgenden bei allgemeinen Befunden zu diesem Aktenkorpus auf die wiederholung dieses Quellenverweises gegebenenfalls verzichtet wird, um den Fußnotenapparat zu entlasten. Bezüglich der archivalischen Fundstellen der einzelnen Akten siehe auch die Tabellen der Visitationsitinerare, Anhang 3.1, S. 199.

⁵²⁴ Dieser Vorgang wird in den Visitationsberichten aller Kampagnen geschildert, siehe: Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 634r-638r); Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r-18v); Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238–268.

findet für die Kampagnen von 1687-88 und 1690-91 ein weiteres Edikt Erwähnung (*edicto de residencia de vicarios y curas*), in welchem Kleriker und andere lokale Akteure zu ihrer Selbstdenunziation während der Visitation aufgefordert und entsprechende Barmherzigkeit zugesichert wurde.⁵²⁵ Eine weitere Verordnung zur Vorbereitung der beiden letztgenannten Kampagnen wandte sich gegen die Ausrichtung von Festlichkeiten und Festessen zum Empfang der Visitationskommission oder während ihres Aufenthalts in den Pfarreien, zudem wurde das Verbot der Besenkung von Kommissionsmitgliedern bestärkt. Vor Beginn der Kampagne der Jahre 1690-91 wurden zusätzliche Anweisungen an die Gemeindepfarrer erlassen, welche die örtlichen Untersuchungen vorbereiten sollten.⁵²⁶

Die Visitationskommission der Kampagne der Jahre 1683-84 setzte sich zusammen aus dem Bischof, dem Generalvisitator (*visitador general*) Juan Antonio de Eguaras y Pasquier, dem Sekretär Francisco de Trujillo y Godoy, dem *promotor fiscal* Francisco de León y Velasco, dem Notar Joseph Gutiérrez, dem Dolmetscher (*intérprete*) Pedro Valdés sowie dem Buchhalter Miguel Galaz de los Ríos.⁵²⁷ Begleitet wurden sie bei den Rundreisen von zwei jesuitischen Ordenspriestern – zunächst von Francisco Ramírez, dann von Diego de Molina Ugalde, dem Rektor des Jesuitenkollegs in Juli.⁵²⁸

Mit einer ähnlichen Kommissionsbesetzung wurde die zweite Visitationskampagne Queipos 1687-88 durchgeführt. Auch diesmal begleiteten den Bischof *visitador general* Eguaras y Pasquier, Sekretär Trujillo y Godoy, *fiscal* León y Velasco und Dolmetscher Pedro Valdés; Galaz de los Ríos fungierte nun als Notar und zusätzlich kamen der *fiscal* Francisco Miguel Faria Mascareñas und der Dolmetscher Augustin de los Ríos zum Einsatz. Auch diesmal begleitete der Jesuit Molina Ugalde die Kampagne.⁵²⁹

Seine dritte Visitationskampagne der Jahre 1690-91 führte Queipo mit einer reduzierten Kommission durch, ohne Generalvisitator. Den Bischof begleiteten dafür erneut Trujillo y Godoy als Sekretär und Miguel Galaz de los Ríos als Buchhalter und Dolmetscher; außerdem der *fiscal* Joseph Erasmo de la Torre und der Dolmetscher Francisco Bravo de Sarabia.⁵³⁰ Ob diese Kommission erneut von jesuitischen Ordenspriestern begleitet wurde, findet in den erhaltenen Quellen keine Erwähnung.

Im Zuge aller Kampagnen wurden bei Bedarf zusätzliche Dolmetscher und Kommissare für spezifische Aufgaben ernannt. Zum Beispiel vereidigte der Generalvisitator in Challana 1683 Ventura Gonzales Molinedo als Dolmetscher, damit dieser ihn bei der Bereisung von Pfarreien in der Yungas-Region begleiten sollte, während der offizielle *intérprete* mit dem Bischof in Sorata verweilte.⁵³¹ Ebenso wurde im Jahr 1688 der Kleriker Diego Arias Dávila y Velasco

⁵²⁵ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r-1v). Vgl. auch Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238f.

⁵²⁶ Diese Dokumente sind nicht erhalten, finden aber in den Visitationsberichten der Kampagnen 1687-88 und 1690-91 Erwähnung.

⁵²⁷ Vgl. Visitationsakten 1683-84 (AECFLM: Archivo Capitular 3-7, 31). Miguel Galaz de los Ríos lernte laut den Kunsthistorikern Gisbert und Mesa im Zuge dieser Visitation in der Pfarrei Yunguyo den mestizischen Maler Leonardo Flores kennen und vermittelte daraufhin die Schaffung zahlreicher Gemälde für die Pfarrkirchen der Dörfer Huaycho und Italaque, die von Bischof Queipo in Auftrag gegeben wurden. Vgl. Mesa/Gisbert: Holguín y la pintura virreinal, S. 77f.

⁵²⁸ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 634r-638r).

⁵²⁹ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r-18v); Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (ebd., fol. 18r-29v).

⁵³⁰ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites. Prueba peruana, T. 11, S. 240.

⁵³¹ Visitationsakte Challana vom 09.06.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 4r-4v).

kommissarisch zur Begutachtung der Kirchengebäude in der Pfarrei Suri y Sircuata entsandt, als der *visitador general* diese Aufgabe wegen seiner Erkrankung nicht übernehmen konnte.⁵³²

b) Reiseverlauf und visitierte Pfarreien

Bischof Queipo führte in der Korrespondenz gegenüber dem spanischen König an, dass eine *visita general* der gesamten Diözese angesichts schlechter Wege und abträglicher Witterungsverhältnisse unmöglich innerhalb eines Jahres bewältigt werden konnte.⁵³³ Die Visitationskampagnen unter seiner Leitung fanden hiermit im Einklang in Form jeweils zweier Rundreisen (*salidas*) statt, die mehrere Monate andauerten und in La Paz begannen und endeten. Auch in Anbetracht der verschlechterten Reisebedingungen während der Regenmonate galt diese Aufteilung der Kampagnen in je zwei Reisephasen einschließlich einer mehrmonatigen Pause in der Residenzstadt als pragmatische Notwendigkeit, worauf in den Visitationsberichten wiederholt hingewiesen wird.⁵³⁴

Die erste Visitationskampagne unter Bischof Queipo begann dementsprechend mit einer Rundreise, die vom 22. Mai bis zum 2. November 1683 andauerte und wurde erst nach gut acht Monaten vom 12. Juni bis zum 1. September 1684 fortgesetzt. Im Visitationsbericht über die Kampagne der Jahre 1683-84 werden 66 visitierte Pfarreien und Vizepfarreien angegeben, über den konkreten Verlauf der Reise wird jedoch nur teilweise informiert.⁵³⁵ Das genaue Itinerar der Visitationsreisen lässt sich aber anhand der zum Großteil überlieferten Akten⁵³⁶ und einiger Kirchenbuchvermerke⁵³⁷ fast vollständig rekonstruieren (siehe Anhang 3.1, Tabelle I, S. 199). Die Bereisung der Diözese im Rahmen der zweiten Visitationskampagne startete am 17. Mai 1687 und wurde am 4. September 1688 beendet, einschließlich einer mehrmonatigen Pause in La Paz vom 1. Oktober 1687 bis zum 20. Mai 1688. Die Abfolge der Stationen beider Rundreisen ist in den Visitationsberichten überliefert, sodass das vollständige Itinerar dieser Kampagne dokumentiert ist.⁵³⁸ In den Jahren 1687-1688 wurden demzufolge 69 Pfarreien und Vizepfarreien visitiert (siehe Anhang 3.1, Tabelle II, S. 200). Zur dritten Visitationskampagne ist nur das Itinerar der ersten Rundreise, vom 03. Juni bis zum 13. Oktober 1690, dokumentiert.⁵³⁹ Die Stationen der zweiten Rundreise im Jahr 1691 können aber anhand erhaltener Visitationsakten⁵⁴⁰ teilweise rekonstruiert werden, wonach in den Jahren 1690-1691 mindestens 56 Pfarreien und Vizepfarreien visitiert wurden (siehe Anhang 3.1, Tabelle III, S. 201).

⁵³² Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 21r).

⁵³³ Carta del obispo de La Paz al rey, Italaque, 31.07.1690 (AGI: Charcas 376). Vgl. Kap. 3.1.3.

⁵³⁴ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 634r-638r); Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 19r-29v).

⁵³⁵ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 635r-636r). Im Bericht wird als Beginn der Visitationsreise zunächst der 22.05.1684 angegeben (fol. 365r), dann aber das wohl korrekte Datum vom 22.05.1683 (fol. 365v), welches mit den restlichen Zeitangaben des Berichts und mit den überlieferten Visitationsakten übereinstimmt.

⁵³⁶ Für die Jahre 1683-84 konnten 44 Visitationsakten ermittelt werden, siehe: AECFLM: Archivo Capitular 3-7, 31. Ein Fragment der Visitationsakte der Pfarrei Pomata ist in der Akte Julis eingebunden, der Rest der Akte ist verschollen. Ebenso diejenige der Pfarrei Copacabanas, die jedoch im Archivrepertorium mit Datum vermerkt ist.

⁵³⁷ Entsprechende Einträge im Taufregister konnten für die Pfarreien Ambaná und Caquiaviri ermittelt werden, siehe FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ambaná, Santiago, Bautismos 1634-1754; ebd.: Caquiaviri, Bautismos 1654-1706.

⁵³⁸ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r-18v); Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (ebd., fol. 19r-29v).

⁵³⁹ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238-268.

⁵⁴⁰ Für das Jahr 1691 wurden 15 Visitationsakten ermittelt, siehe: AECFLM: Archivo Capitular 19-21.

Die Itinerare aller drei Visitationskampagnen stimmten überein, abgesehen von kleineren Variationen, und umfassten die gesamte Diözese: Die jeweils erste Rundreise begann mit den Pfarreien der Provinzen Omasuyo und Larecaja und durchquerte dann Paucarcolla, Chuquito und Teile Pacajes. Die Route der ersten *salida* bildete somit eine komplette Umkreisung des Titikakasees angefangen bei den nordöstlich von La Paz gelegenen Pfarreien und umfasste laut dem Bericht der ersten Kampagne 300 *leguas*.⁵⁴¹ Die jeweils zweite Rundreise begann mit der Provinz Sicasica, um dann mit den restlichen Pfarreien in Pacajes fortzufahren, die im Hochland südlich von La Paz gelegen sind – hierbei wurden laut Visitationsbericht 200 *leguas* zurückgelegt. Als Teil dieser Route wurde auch die Yungas-Region bereist, wo Pfarreien seit den 1660er Jahren nicht mehr visitiert worden seien.⁵⁴²

Die Visitationskommission und das bischöfliche Gefolge verweilten bei allen Kampagnen zwei bis fünf Tage in den visitierten Pfarreien, in der Regel drei oder vier. In einzelnen Pfarreien wurden längere Aufenthalte eingerichtet, sei es als Pause für den Bischof – der sich so von der Reise erholen und anderen Geschäften nachgehen konnte –, wegen Erkrankung von Kommissionsmitgliedern, ungünstigen Witterungsverhältnissen oder sich in die Länge ziehende Nachforschungen. So dauerte beispielsweise 1688 der Aufenthalt in der Pfarrei Laza über zwei Wochen an, da nach Ankunft am 1. Juli der Generalvisitor erkrankte und die Reise erst am 14. Juli fortgesetzt werden konnte.⁵⁴³ Im selben Jahr musste die Visitationskommission vom 2. Juli an siebzehn Tage im Dorf Caracato verweilen, bis die Wetterbedingungen die Weiterreise am 19. Juli zuließen.⁵⁴⁴ Im Jahr 1690 gab es in der Pfarrei Italaque einen verlängerten Aufenthalt vom 24. Juli bis zum 3. August, der mit der Abfertigung bischöflicher Korrespondenz begründet wurde.⁵⁴⁵

Die Stationen der Route wurden meistens innerhalb eines Tages erreicht, bei mehrtägigen Reiseabschnitten wurde in *estancias* oder Siedlungen genächtigt, die auf dem Weg lagen.⁵⁴⁶ Die zurückgelegten Entfernungen zwischen den Ortschaften, welche im Bericht der dritten Kampagne angegeben werden, reichten von zwei *leguas* bis hin zu vierzehn *leguas*.⁵⁴⁷ Um die Umstände einer Tagesreise zu illustrieren, sei ein Abschnitt aus dem Bericht der dritten Visitationskampagne zitiert, der den Weg der Visitationskommission von Charazani nach Camata am 20. Juli 1690 schildert:

„[...] se tomó principio bajando desde el dicho pueblo de Charazani, por una muy penosa cuesta, a un río que a poca distancia se estrecha entre peñascos, por donde se prosigue el camino hasta dos leguas, poco antes del dicho pueblo de Camata; [...] siendo necesario para seguir esta jornada, ir por sus veredas, y subir a diferentes alturas por peñascos, para derechar las estrechuras que impiden el

⁵⁴¹ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 635v). Die Bezeichnung „legua“ wurde im spanischen Kolonialreich äußerst uneinheitlich bzw. kontextbezogen genutzt. Eine Übertragung der Distanzangaben in das metrische System müsste somit im jeweiligen konkreten Fall hinsichtlich der geographischen Entfernungen und Bedingungen der Reisewege überprüft werden, was, auch angesichts einer fehlenden systematischen Forschung hierzu, im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden kann. Vgl. Garza Martínez, Valentina: „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 (2012), S. 191–219.

⁵⁴² AGI: Charcas 138, fol. 636r.

⁵⁴³ Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (ebd. 376, fol. 21r-21v).

⁵⁴⁴ Ebd., fol. 23r-23v.

⁵⁴⁵ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 253.

⁵⁴⁶ Vgl. Relaciones de Visita, La Paz, 24.10.1687 und 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 1r-29v); Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238–268.

⁵⁴⁷ Vgl. Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Ebd.

paso, y bajarlos por escaleras hechas de piedra portátiles y muchos atolladeros. Y pasar de una banda a otra de dicho río, que para dicho efecto se hicieron para ello puentes y algunas barbacoas en partes de despeños, que por todas fueron más de veinte; lo qual terminó en una cuesta, por donde se subió, como cosa de una legua, al pueblo de Carijana, [...] se prosiguió, bajando del dicho pueblo al río que se pasó por tres puentes de palos y barbacoas, y se subio por otra cuesta al dicho pueblo de Camata, [...]“⁵⁴⁸

Bischof Queipo beteiligte sich zwar bei allen Visitationskampagnen an der Bereisung der Diözese, er war jedoch nicht in jeder visitierten Ortschaft persönlich anwesend. Bei den ersten beiden Kampagnen der Jahre 1683-84 und 1687-88 hatte diesbezüglich eine gewisse Arbeitsteilung zwischen Bischof und Generalvisitator Bestand: Die meisten Pfarreien wurden von beiden gemeinsam visitiert; insbesondere weiter abgelegene Pfarreien im östlichen Andengebirge und in der Yungas-Region wurden aber nur vom *visitador general* aufgesucht, während der Bischof wartete oder parallel weitere Ortschaften bereiste. Nicht vor Ort war Queipo bei der jeweils ersten Rundreise demnach in Zongo, Challana, Quiabaya, Chuma, Ayata, Camata, Charazani und Mocomoco. Bei der je zweiten *salida* schloss er sich dem *visitador general* erst im späteren Verlauf der Route an; nicht anwesend war er damit in Coroico, Chupe, Yanacachi, Chirca, Chulumani, Laza, Irupana, Suri und Sircuata, Lambate, San Melchor de la Palata, Palca und Collana. Auf gleicher Weise wurden bei diesen Kampagnen die Dörfer Tiquillaca und San Antonio de Esquilache – die nicht direkt an der Strecke entlang des westlichen Seeufers lagen – nur vom Generalvisitator aufgesucht.⁵⁴⁹ In einzelnen Fällen besonders abgelegener Ortschaften wurden deren Kleriker und Einwohner in das nächstgelegene visitierte Dorf zitiert, so geschehen im Jahr 1683 bezüglich der Pfarrei Zongo, deren Visitationsverfahren in der Pfarrei Challana abgehalten wurde⁵⁵⁰ und dem *anejo* Pelechuco, wo das Verfahren in das Dorf Charazani verlagert wurde, zu deren Pfarrbezirk es gehörte. Ebenso wurden im Jahr 1688 die Pfarrbewohner und Kleriker der Pfarrei Suri y Sircuata im Dorf Irupana der Pfarrei Laza vorstellig – in diesem Fall wurde vom *visitador general* zusätzlich ein Kleriker zu den ausgelassenen Ortschaften entsandt, der diese kommissarisch visitierte.⁵⁵¹

Bei der Visitationskampagne der Jahre 1690-91 änderte sich dieses Muster, da – wie dargelegt – Queipo diesmal die Rundreisen ohne Generalvisitator durchführte. Ortschaften, die bei den vorigen Kampagnen nur von Letzterem bereist worden waren, wurden hier vom Bischof selbst aufgesucht (Quiabaya, Chuma, Ayata, Camata, Charazani, Coroico, Chupe, Chirca, Chulumani, San Melchor de la Palata, Palca, Cohoni und Collana) oder waren nicht Teil der Route – wobei die meisten der ausgelassenen Pfarreien trotzdem einbezogen wurden, indem die entsprechenden Visitationsverfahren in einer auf dem Reiseweg gelegenen Ortschaft abgehalten wurden.⁵⁵² So wurden Kleriker und indigene Gemeindevorsteher (*caciques, indios principales*) der Pfarreien Zongo, Challana und Simaco mitsamt Kirchenbüchern in Peñas vorstellig;⁵⁵³ auch die Kleriker der Pfarrei San Antonio de Esquilache wurden nach Puno

⁵⁴⁸ Ebd., S. 252.

⁵⁴⁹ Vgl. Visitationsakten 1683-84 und Visitationsberichte der Kampagne 1687-88.

⁵⁵⁰ Visitationsakte Zongo vom 08.06.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 86r-102v, 144-173r).

⁵⁵¹ Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 21r-21v).

⁵⁵² Vgl. Visitationsakten 1690-91 (AECFLM: Archivo Capitular 12, 16-21); Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238–268.

⁵⁵³ Ebd., S. 242.

zitiert.⁵⁵⁴ Daneben wurden die Ortschaften Yanacachi und Illimani ohne Begleitung des Bischofs lediglich vom Visitationssekretär aufgesucht.⁵⁵⁵

c) Fragelisten und Untersuchungsobjekte

Die lokalen Inspektionen basierten wie in Kapitel 3.1.3 erläutert sowohl auf der persönlichen Inaugenscheinnahme kirchlicher Einrichtungen und der Sichtung schriftlicher Dokumente als auch auf den Aussagen lokaler Akteure, die zu diesem Zweck als Zeugen vorgeladen und verhört wurden oder selbständig an die Kommission herantraten. Die unter Bischof Queipo protokollierten Fragelisten, die den Verhören von Pfarrbewohnern zugrunde lagen, werden hier als ein erster Zugang zur weiteren Annäherung an die Untersuchungsobjekte der Visitationen herangezogen – in den meisten erhaltenen Akten sind sie als eigenständiges Dokument überliefert.

Wie bereits ausgeführt, waren die Verhöre lokaler Akteure gemäß normativer Vorgaben und insbesondere der Instruktion von 1583 Teil der Ermittlungsverfahren gegen ansässige Kleriker und zielten dementsprechend systematisch auf deren Lebens- und Amtsführung. So zentrierten sich auch alle überlieferten Fragelisten, die unter Bischof Queipo zum Einsatz kamen, inhaltlich auf das Verhalten der lokalen Kleriker, dabei insbesondere auf die Lebens- und Amtsführung der Gemeindepfarrer. Als zentrales Objekt der Untersuchung galten hier dementsprechend „Leben und Gewohnheiten“ (*vida y costumbres*) des ländlichen Klerus. Obwohl die Fragelisten in ihren Grundzügen gleichförmig sind und inhaltlich übereinstimmen, kann nicht vom Einsatz eines standardisierten Interrogatoriums gesprochen werden, da die Fragestellungen teilweise im Wortlaut sowie in ihrer Reihenfolge und Strukturierung variieren. Insofern weichen die Fragelisten nicht nur von einer Kampagne zur Nächsten voneinander ab, sondern auch innerhalb derselben Kampagne zwischen den Ortsvisitationen. Augenfällig wird dies zum Beispiel hinsichtlich der Fragelisten der Jahre 1690-91, die nur noch halb so viele Punkte wie die der vorigen Kampagnen aufzählen, dafür aber mehr Fragestellungen unter einem Punkt zusammenfassen, sodass inhaltlich keine Unterschiede bestanden. Trotz eingeschränkter Standardisierung blieb der inhaltliche Fokus der Fragelisten somit insgesamt einheitlich – wie im vorigen Kapitel aufgezeigt, dienten diese Fragestellungen noch im frühen 18. Jahrhundert als Vorlage für die Visitationsverhöre.

Um die inhaltliche Ausrichtung und damit den Untersuchungsfokus der Zeugenverhöre näher darzulegen, sei als Beispiel die Frageliste herangezogen, die in der Visitationsakte der Pfarrei Ancoraimas vom 15. Juli 1683 dokumentiert ist (siehe Anhang 3.3, S. 205). Die Fragen lassen sich zunächst zwei groben Kategorien zuordnen: Einerseits thematisieren sie den Vollzug regulärer Amtshandlungen, andererseits formulieren sie spezifische Problematiken und Normabweichungen klerikaler Amts- und Lebensführung. Die Fragestellungen der ersten Kategorie beziehen sich auf folgende priesterliche Pflichten:

- Ein würdevolles Verhalten im Allgemeinen.
- Die pünktliche Verabreichung der Sakramente; insbesondere bei Todesfällen, bei der jährlichen Buße und Kommunion aller Pfarrbewohner und in den umliegenden *estancias*.
- Durchführung der wöchentlichen Lehre der christlichen Doktrin und Predigt des Evangeliums in der Sprache der Indigenen.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 259.

⁵⁵⁵ Vgl. Visitationsakte Yanacachi vom 21.07.1691 (AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 1r-87v); Visitationsakte Illimani vom 25.07.1691 (ebd., fol. 88r-113v).

- Das wöchentliche feierliche Gebet für die Jungfrau.
- Die rechtzeitige Ankündigung von Festtagen und die Durchführung der entsprechenden Messen.
- Die jährlichen Segnungen des Taufbeckens zu Karsamstag und Pfingsten.
- Die Begleitung kranker Pfarrbewohner bei einem „guten Tod“.
- Die Wahrung kirchlicher Privilegien als Vikar des Kirchenbezirks.

Die Fragen der zweiten Kategorie erkundigen sich nach folgenden problematisierten Verhaltensweisen der Kleriker:

- Die Misshandlung von Pfarrbewohnern durch Worte oder Taten.
- Die Einflussnahme auf Testamente und Stiftungen kranker oder verstorbener Pfarrbewohner.
- Die Vernachlässigung von kranken Pfarrbewohnern der umliegenden *estancias*, ob sie für ihren Besuch unrechtmäßige Vergütungen verlangten oder die Kranken zu sich transportieren ließen, anstatt selbst zu reisen.
- Die mit Abgaben verbundene Zwangsernennung von Pfarrbewohnern zum *alférez*; ebenfalls damit verbundene Festlichkeiten mit übermäßigem Alkoholkonsum.
- Das Zusammenleben mit Familienangehörigen oder Freunden; ob in diesem Zusammenhang Indigene geschädigt wurden.
- Die unangemessene Bezahlung von Indigenen für geleistete Dienste und Güter.
- Die Abwesenheit von der Pfarrei ohne entsprechende Erlaubnis oder ohne Vertretung.
- Die Überschreitung von in der bischöflichen Gebührenordnung (*arancel*) festgelegten Beträgen für liturgische Handlungen.
- Das Betreiben von Handel, Landwirtschaft und Glücksspiel.
- Die Zwangsverpflichtung indigener Frauen zu Webarbeiten.
- Das Eintreiben erzwungener Vergütungen als Spenden (*ofrendas*) in der Zeit nach Allerseelen im Umland der Pfarrei.
- Konkubinate der Kleriker und die Tolerierung von Konkubinatinnen unter Pfarrbewohnern (*amancebamiento*).
- Eheschließungen ohne entsprechende *amonestaciones*.

Somit fokussierten die Verhörverfahren eine ganze Reihe spezifischer Normabweichungen der ländlichen Kleriker, wobei mehrheitlich Praktiken problematisiert wurden, die auf eine ökonomische Ausbeutung der indigenen Pfarrbewohner zielten. Obwohl hinsichtlich der Thematisierung religiöser Festlichkeiten und unehelicher Beziehungen auch Verhaltensweisen der Pfarrbewohner problematisiert wurden, lag der Schwerpunkt dieser Fragestellungen ebenfalls auf klerikaler Normabweichung.

Insgesamt wurden somit in den Fragelisten Queipos in markanter Weise diejenigen Aspekte der klerikalen Amts- und Lebensführung aufgegriffen, die bereits 1583 in der limenischen Instruktion erwähnt und insbesondere im limenischen Visitationsedikt aufgelistet wurden. Dabei wurden jedoch einige Punkte spezifiziert und konkreter benannt, so besonders hinsichtlich der zu vollziehenden liturgischen Amtshandlungen und unrechtmäßiger Bereicherungspraktiken. Einzelne speziellere Punkte des Edikts, wie etwa zu Tonsur und Waffenführung, zur Rechtmäßigkeit der vollzogenen liturgischen Handlungen sowie zur innergemeindlichen Konfliktschlichtung wurden demgegenüber nicht explizit thematisiert.

Über die auf den Fragelisten basierenden Zeugenverhöre hinaus, prüften Queipos Visitationskommissionen ländliche Kleriker auch persönlich daraufhin, ob sie die erforderlichen Sprachkenntnisse des Quechuas bzw. Aimaras vorweisen konnten.⁵⁵⁶ Im Bericht zur dritten Kampagne findet Erwähnung, dass sie zudem auf Aspekte ihrer theologischen Ausbildung hin geprüft wurden: „[...] fueron examinados en latinidad y ceremonias del sacrosanto sacrificio de la misa, y los confesores en letras morales y en lengua aimara [...]“.⁵⁵⁷

Im Zusammenhang mit der Amtsführung der Kleriker wurden unter Bischof Queipo ebenfalls schriftliche Dokumente des Pfarrbetriebs durchgesehen; als zentrales Objekt der Untersuchung kann hierbei die kirchliche Administrationspraxis (*buen gobierno*) auf lokaler Ebene gelten. Dabei wurden in jeder Pfarrei die Tauf-, Heirats-, und Sterberegister geprüft bzw. deren Fehlen notiert (*rever y reconocer los libros*). Falls vorhanden, wurden außerdem die Kircheninventare durchgesehen – für einzelne Pfarreien sind entsprechende Abschriften in den jeweiligen Visitationsakten erhalten.⁵⁵⁸ Geprüft wurde darüber hinaus – wie im vorigen Kapitel aufgezeigt –, ob bestimmte normative Kirchentexte (wie die Dekrete des Provinzialkonzils und des Konzils von Trient, die *sinodales* der Diözese und der Katechismus von Pius V.) und die Urkunden des amtierenden Gemeindepfarrers (*presentación, colación y título de cura*) vor Ort vorhanden waren. Zentral war außerdem die Prüfung der Kirchenrechnungen (*hacer/ajustar cuentas de la fábrica*), als schriftliche Aufstellung der jährlichen Einnahmen und Ausgaben der Pfarreien, von denen in einer Mehrzahl der Visitationsakten Abschriften oder Zusammenfassungen überliefert sind. Gemäß der Instruktion von 1583 wurden hierbei auch *mayordomos* der Pfarrkirchen als Verwalter der materiellen Ausstattung und Besitztümer in die Inspektion einbezogen, die oft als diesbezüglich verantwortliche Amtsträger Erwähnung fanden. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass demnach über die Kleriker hinaus ebenfalls weitere lokale Akteure – auch Indigene und Frauen – als kirchliche Amtsträger das Ziel von Aufsichtsmaßnahmen sein konnten. Betroffen war dementsprechend auch die Finanzverwaltung örtlicher Laienbruderschaften (*cofradías*), deren *mayordomos* und *mayordomas* zumindest teilweise auch hinsichtlich ihrer Rechnungsführung geprüft wurden.⁵⁵⁹ Hierauf weist auch Bischof Queipo in seinen Visitationsberichten hin, so etwa zur Rundreise des Jahres 1690: „Y en todas las doctrinas que se visitaron se reconocieron las cofradías de las iglesias [...]“.⁵⁶⁰

Zentral war bei der Inspektion des materiellen Zustands der kirchlichen Einrichtungen – im Einklang mit der Instruktion von 1583 – die persönliche Inaugenscheinnahme der Kirchengebäude, insbesondere der Sakristei (*sagrario*) und des Taufbeckens (*pila*), welche in jeder visitierten Pfarrei protokolliert wurde.⁵⁶¹ Dabei wurde aufgezeichnet, ob das Gebäude und

⁵⁵⁶ Hierauf wird in einzelnen Akten knapp hingewiesen, vgl. bspw. Visitationsakte Pucarani vom 26.05.1683 (AECFLM: Archivo Capitular, fol. 146r-150r, hier 148r).

⁵⁵⁷ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 267.

⁵⁵⁸ So beispielsweise in folgenden Visitationsakten der ersten Kampagne: Ilabaya vom 03.06.1683, Ambaná vom 02.08.1683, Paucarcolla vom 10.09.1683, Puno vom 13.09.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 3, 4, 6).

⁵⁵⁹ Vgl. z. B. die Visitationsakte der Pfarrei Puno von 1683, der eine ausführliche Rechnungsaufstellung beigelegt wurde (AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 214r-234r). Darin wurde neben einer Reihe von *mayordomos* auch María Yampa als „india mayordoma de las ánimas“ (fol. 230r) benannt. Vgl. auch die Akte der Visitation Carabucos im selben Jahr, worin Rechnungsaufstellungen der „cofradía del señor“ und der „cofradía de la cruz“ dokumentiert sind (ebd. 6, fol. 69r-69v).

⁵⁶⁰ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 267.

⁵⁶¹ Wie im vorigen Kapitel erläutert, wurde die Dokumentation der Begutachtungen als *testimonio* des Visitationssekretärs in die jeweilige Akte eingefügt, unter Bischof Queipo finden sie sich zudem teilweise in den Visitationsberichten stichwortartig wiedergegeben.

seine Einrichtung dem „Gotteskult“ (*culto divino*) angemessen sei – oft im Zusammenhang mit der Bewertung von „Anständigkeit“ (*decencia*), „Sauberkeit“ (*aseo*) oder „Schmuck“ (*adorno*) – sowie fallweise, ob es neu errichtet oder baufällig war oder besonders groß oder klein. Speziell bezüglich der Taufbecken wurde häufig protokolliert, ob diese einen Abfluss und einen Deckel mit Schloss besaßen; bezüglich der Sakristeien, ob diese mit einer Tür abgeschlossen werden konnten. Begutachtet wurden hierbei nicht nur die Pfarrkirchen, sondern auch die Gebäude der im Itinerar berücksichtigten Vizeparreien sowie zumindest teilweise auch Kapellen im Umland der Pfarrdörfer, was etwa im Bericht der Visitationskampagne 1687-1688 häufiger Erwähnung findet (*se visitó la capilla*).⁵⁶²

Bei der Inspektion der Pfarrkirchen wurden außerdem die vorgefundenen liturgischen Artefakte vermerkt, insbesondere Monstranz (*custodia*), Kelch (*cáliz*), Pyxis (*píxide*) und Patene (*patena*) – wobei in den Akten oft darauf hingewiesen wird, ob diese Gegenstände oder Teile davon aus Gold oder Silber waren. Hervorgehoben wurden dabei solche Monstranzen und Retabeln, die aufgrund ihrer besonderen Beschaffenheit bemerkenswert erschienen. So heißt es beispielsweise im Bericht von 1691 zur Begehung der neu errichteten Pfarrkirche San Miguel de Ilabes: „[...] se visitó la iglesia que acababa de hacer el dicho cura, muy fuerte y grande y capaz, con sacristía y baptisterio, y que había principiado un retablo para el altar mayor, de famosa arquitectura, y tenía hecha una custodia muy grande [...]“.⁵⁶³ In den Berichten wurde überdies gelegentlich die Existenz spezieller Sakralgegenstände vermerkt, wie das Heilige Kreuz (*santa cruz*) in der Pfarrkirche Carabucos⁵⁶⁴ oder das Marienbildnis (*imagen de Nuestra Señora*) in Copacabana.⁵⁶⁵

In den Fokus lokaler Untersuchung gelangten besonders diejenigen Artefakte, die in den Kirchen der Pfarreien vermisst oder als mangelhaft befunden wurden. So wird beispielsweise im Protokoll zur Begehung der Pfarrkirche Challanas im Jahr 1683 der unziemliche Zustand des Gebäudes und seiner Einrichtung dargelegt sowie dass dort – offenbar schon seit längerer Zeit – weder Salböle (*santos olios*) noch Behälter dafür vorhanden seien.⁵⁶⁶ Ein anders gelagerter Fall fehlender Kirchengeschmück findet sich in der Akte zur Visitation Huarinas im selben Jahr, wo Pfarrbewohner beklagten, dass von ihnen gespendete Silbergegenstände aus der Kirche entwendet worden seien – darunter Lampen und Kerzenständer, Messkännchen (*vinajeras*) und ein Hostienbehälter (*viril*).⁵⁶⁷ Darüber hinaus wurden bei jeder Kampagne wiederholt fehlende Schließvorrichtungen an kirchlichen Gebäuden angemerkt. Zum Beispiel wurde im Jahr 1683 bemängelt, dass im Bezirk der Pfarrei Combaya die Kapellen der Vizeparreien weder Türen noch Schlösser besaßen.⁵⁶⁸

Zu den Untersuchungsobjekten der Visitationskampagnen unter Queipo zählten überdies – im Einklang mit dem Visitationseдикт von 1583 – als „öffentliche Sünden“ (*pecados públicos*) und *escándalos* bezeichnete Sachverhalte, die durch Denunziationen lokaler Akteure ermittelt wurden und im allgemeinen Verhaltensweisen der Pfarrbewohner betrafen, die als deviant gewertet wurden. Das Edikt, das in fast allen Visitationsakten der Amtszeit Queipos

⁵⁶² So bezüglich Kapellen in den Bezirken der Pfarreien S. Domingo de Chuquito, S. Juan de Acora, Palca und Cohoni.

⁵⁶³ Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 261.

⁵⁶⁴ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 8r).

⁵⁶⁵ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 268.

⁵⁶⁶ Visitationsakte Challana vom 10.06.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 1r-32r, hier 10r-10v).

⁵⁶⁷ Visitationsakte Huarina vom 28.05.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 305r-351v, hier 330r-332v).

⁵⁶⁸ Visitationsakte Combaya vom 09.07.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 3r-53v und 91r-125v, hier 125r).

dokumentiert ist und demnach gleichlautend in den Pfarreien zu Beginn der Ortsvisitationen verlesen wurde (siehe Anhang 3.2, S. 203), thematisierte zunächst die gleichen Sachverhalte und Problemkomplexe zur Lebens- und Amtsführung der Kleriker, die auch in den Fragelisten zum Tragen kamen, um dann zusätzlich folgende Verhaltensweisen der Pfarrbewohner zu problematisieren:

- Heterodoxe Praktiken: Das Betreiben von „Zauberei“ (*hechizos, sortilegios*), „Aberglauben“ (*supersticiones*), „Wahrsagerei“ (*agüeros*) oder „Idolatrie“ (*idolatrías*) bzw. die Inanspruchnahme von „Hexern“ (*brujos, hechiceros*);
- Eheleute die kein eheliches Leben (*vida maridable*) führen;
- Nicht-Vollstreckung von Testamenten durch *albaceas* und *testamentarios* gemäß der bischöflichen Verordnungen;
- Vernachlässigung der jährlichen Beichte und Kommunion oder der kirchlichen Feiertage;
- Devianz in verschiedenen Abstufungen: Pfarrbewohner mit „schlechten Neigungen“ (*mal inclinados*), die falsch schwören (*juradores, perjuros*), sich anstößig benehmen (*escandalosos*) oder Wucher betreiben (*usureros*), auch „Gotteslästerer“ (*blasfemos*), „Ketzer“ (*herejes*) und „Apostaten“ (*apóstatas*).

Wie ersichtlich, wurde somit zwar das weit gesteckte zusätzliche Untersuchungsfeld zum sittlich-religiösen Verhalten der Pfarrbewohner aus dem Visitationsedikt von 1583 aufgegriffen, jedoch nicht in derselben Ausführlichkeit und bei Nennung weniger konkreter Problematiken, mithin allgemeiner formuliert. Festzuhalten ist, dass die Inspektionen unter Queipo somit auch auf Aspekte des religiösen Alltags der Pfarreien zielten, welche sich einem regulären kirchlichen Zugriff entzogen. So konnten beispielsweise mittels schriftlicher Verzeichnisse, wie *padrones generales* oder Heiratsregister, die jährliche Beichte bzw. der rechtmäßige Vollzug von Ehen kontrolliert werden – ob Pfarrbewohner die Dienste nicht-kirchlicher religiöser Spezialisten in Anspruch nahmen oder kein „eheliches Leben“ führten, ließ sich aber nicht ohne weiteres überprüfen und wurde im Rahmen der Ortsvisitationen auch nicht aktiv getan. In den Fokus der Untersuchung gelangten solche Aspekte unter Queipo aber vereinzelt durch die Eigeninitiative lokaler Akteure, die damit an die Kommission herantraten – wie im nächsten Abschnitt ausgeführt wird.

Eine direkte Prüfung von Pfarrbewohnern fand zwar nicht mit Blick auf die im Edikt aufgezählten Punkte statt, dafür aber hinsichtlich ihrer Kenntnisse der katholischen Glaubenslehre, was in den überlieferten Akten vereinzelt angemerkt wird, so zum Beispiel 1690 in der Pfarrei Chuma: „[...] se les preguntó a los indios la doctrina cristiana, que dieron moderada razón de ella [...]“.⁵⁶⁹ Unklar bleibt jedoch, in welchem Umfang und mit welcher Systematik dies geschah.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die örtlichen Untersuchungen der Visitationskampagnen unter Bischof Queipo in enger Orientierung an die normativen Vorgaben auf folgende zentrale Objektbereiche ausgerichtet waren: Lebens- und Amtsführung des Klerus, Administration und Finanzen des Pfarrbetriebs (teilweise auch der Laienbruderschaften), Kirchengebäude und -ausstattung sowie – auf eher diffuser Weise – das sittlich-religiöse Verhalten der Pfarrbewohner. Während die ersten drei Objektbereiche – mit einzelnen Ausnahmen – in allen Pfarreien mittels dem gesamten Spektrum an zur Verfügung stehenden

⁵⁶⁹ Visitationsakte Chuma vom 12.07.1690 (AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 393v).

Aufsichtsmaßnahmen (wie Verhöre, Inaugenscheinnahmen und Buchprüfungen) aktiv und differenziert untersucht wurden, blieb die Untersuchung des letzten Bereichs weitgehend auf die Initiative lokaler Akteure angewiesen, die der verhängten Denunziationspflicht nachkamen.

d) *Ablauf vor Ort und Teilnahme lokaler Akteure*

Der jeweilige Ablauf der Ortsvisitationen unter Bischof Queipo wurde zwar teilweise in den Visitationsberichten zusammengefasst wiedergegeben, er kann aber in seinen Einzelheiten vor allem aus den Visitationsakten erschlossen werden, da sie die einzelnen Verfahrensschritte und getroffenen Maßnahmen in der visitierten Pfarrei dokumentierten. Diesen Quellen zufolge veränderte sich unter Bischof Queipo der Verlauf der Ortsvisitationen kaum – weder von Pfarrei zu Pfarrei, noch von einer Visitationskampagne zur nächsten. Inwiefern dies der verfahrensgemäßen Gleichförmigkeit der Überlieferung geschuldet ist, lässt sich letztlich kaum bestimmen. Das jeweils dargebotene schematische Bild der Durchführung der Ortsvisitationen ermöglicht es jedoch, ihren typischen Ablauf unter Queipo verallgemeinernd zu rekonstruieren. Dies soll im Folgenden auf Grundlage der Visitationsakten und -berichte entfaltet werden, um daraufhin die Beteiligung lokaler Akteure an den einzelnen Bestandteilen der Ortsvisitationen näher zu beleuchten.

Die Aufenthalte der Visitationskommission in den Pfarreien dauerten, wie bereits ausgeführt, zwei bis fünf Tage an. Die bischöfliche Kommission wurde bei ihrem Eintreffen durch Pfarrer und Pfarrbewohner unter Glockengeläut am Eingang der Dorfkirche feierlich (*con solemnidad*) empfangen. Oft findet in den Akten Erwähnung, dass der Bischof seinen Empfang mit der Segnung der Anwesenden beantwortete (*echó la bendición al pueblo*). Im Visitationsbericht der Kampagne der Jahre 1683-84 wird hervorgehoben, dass die An- und Abreise des Bischofs darüber hinaus von festlichen Akten der Indigenen begleitet wurde⁵⁷⁰ – was unten näher erläutert wird.

Die offizielle Eröffnung der Ortsvisitation erfolgte häufig erst am Tag nach dem Empfang, aufgrund einer späten Ankunft der Kommission. Eingeleitet wurde die Visitation mit einer Messe zum Heiligen Geist (*misa del espíritu santo*), die vom Bischof oder vom Generalvisitator abgehalten wurde. Im Anschluss an die Liturgie wurde das Visitationsedikt vom *fiscal* „laut und verständlich“ (*en altas e inteligibles voces*) von der Kanzel (*púlpito*) verlesen, womit einer zahlreich anwesenden Gemeinde die anstehende Visitation der Pfarrei verkündet wurde, einschließlich der Verhängung der allgemeinen Denunziationspflicht (siehe Anhang 3.2, S. 203). Das Edikt wurde dann für die nicht-spanischsprachigen Indigenen auf Quechua oder Aimara – im Zusammenhang mit weiteren Ermahnungen – erläutert: „hizo una plática en lengua a los indios, explicándoles lo contenido en dicho edicto y previniendo a los indios para que se confiesen“.⁵⁷¹ Diese Übersetzerfunktion erfüllte bei den Visitationskampagnen der Jahre 1683-84 und 1687-88 der jeweils mitreisende jesuitische Ordenspriester, bei der Kampagne der Jahre 1690-91 wurde dies von anderen Kommissionsmitgliedern übernommen.

Daraufhin schritt der Bischof bzw. der Generalvisitator, bekleidet mit weißem Chormantel (*capa blanca*), unter feierlicher Musikbegleitung (*con solemnidad de música*) zur Sakristei, um diese zu begutachten und das Inventar in Augenschein zu nehmen. Im Zuge dessen wurde oft das „Allerheiligste Sakrament“ zur eucharistischen Anbetung ausgestellt (*mostrar al pueblo el santísimo sacramento*). Danach wurde weiter in Prozession zur Begutachtung des Taufbeckens fortgeschritten, womit die *visita del sagrario y pila bautismal* vollzogen war. Die

⁵⁷⁰ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

⁵⁷¹ Bspw. Visitationsakte Ancoraimas vom 15.07.1683 (AECFLM: Archivo Capítular 5, fol. 307r).

Eröffnungszeremonien unter Queipo folgten bis zu diesem Punkt mithin den detaillierten Vorgaben der Instruktion von 1583. Im Anschluss an die prozessionsförmige Begutachtung des Taufbeckens erfolgte jedoch eine zusätzliche Prozession für die Seelen der Verstorbenen (*procesión de difuntos* bzw. *de las ánimas*), die den Kirchhof mit einbezog und mit drei Responsorien abgeschlossen wurde. Hierbei trugen Bischof oder Generalvisitator einen schwarzen Chormantel (*capa de coro negra*).

Nachdem diese Handlungen in Anwesenheit der Gemeinde (*feligresía*) vollzogen waren, wurden von der Visitationskommission die formellen Ermittlungen gegen den lokalen Klerus aufgenommen, die mehrere Tage andauern konnten. Der *fiscal* leitete entsprechende inquisitionsförmige Verfahren ein (*información sumaria y pesquisa secreta de la vida y costumbres del cura*), welche, wie erläutert, als Untersuchung der Lebens- und Amtsführung des jeweiligen Gemeindepfarrers, seiner Gehilfen (*ayudantes*) oder weiteren in der Pfarrei tätigen Kleriker konzipiert waren. Um mögliche Einflussnahmen zu vermeiden, wurde daher der Gemeindepfarrer – wie in der Instruktion von 1583 vorgesehen – ab diesem Zeitpunkt unter Hausarrest gestellt oder musste in einer nahegelegenen Ortschaft verweilen. Währenddessen wurden in der Pfarrei ansässige Akteure als Zeugen vorgeladen, die Fragen zur Amtsführung der Kleriker beantworten mussten (siehe Anhang 3.3, S. 205). Das vom *fiscal* geführte Verhör wurde vom Bischof oder *visitador general* begleitet und vom Sekretär protokolliert. Es bedurfte dabei oft der sprachlichen Vermittlung des Dolmetschers, da viele der vorgeladenen Akteure Indigene waren – worauf unten näher eingegangen wird. Jeder Zeuge legte vor Beginn der Befragung einen Wahrheitseid ab, der durch die Geste des Kreuzzeichens (*hizo señal de cruz*) bekräftigt wurde und zu welchem er sich abschließend erneut bekennen musste.⁵⁷² In solchen Fällen, wo Anschuldigungen, die bei den Verhören aufkamen, als hinreichend erwiesen und schwerwiegend genug gewertet wurden, formulierte der *fiscal* eine Anklage gegen den betroffenen Kleriker. Die Anklagepunkte wurden dem Kleriker vorgelegt, der nun innerhalb einer Frist dazu Stellung nehmen musste bzw. dies auch schriftlich oder mündlich tat. Bei einer Vielzahl der Verhörverfahren wurde vom *fiscal* demgegenüber in der Akte nur abschließend vermerkt, dass keine Anschuldigungen vorlägen.⁵⁷³

Die Verweildauer in der Ortschaft wurde durch die Visitationskommissionen Queipos neben der Durchführung von Zeugenverhören – wie ausgeführt – auch dazu genutzt, Kirchenbücher und -rechnungen der Pfarrei zu prüfen, gegebenenfalls zu korrigieren oder nötige Korrekturen anzumerken, sowie um weitere schriftliche Dokumente zu sichten. Unterdessen hatten Pfarrbewohner die Möglichkeit, sich mit Beschwerden, Bitten oder Denunziationen an die Kommissionmitglieder zu richten, was auch immer wieder der Fall war. Sowohl Meldungen, die von lokalen Akteuren schriftlich eingereicht wurden, als auch solche, die mithilfe des Dolmetschers mündlich vorgetragen und protokolliert wurden, sind in vielen Visitationsakten erhalten – hierauf wird in Bezug auf die Teilnahme lokaler Akteure noch näher einzugehen sein. Die Meldungen lokaler Akteure zogen gegebenenfalls weitere Zeugenverhöre nach sich.

Wie im vorigen Kapitel aufgezeigt wurde, war die Firmung von Pfarrbewohnern (*administración del santo sacramento de la confirmación*) eine wichtige Aktivität von Bischof Queipo während seines Aufenthalts in den Pfarreien. Dass die Einwohner der Pfarreien von den

⁵⁷² Die in den Akten überlieferten Protokolle der Antworten können hierbei keinesfalls mit dem Wortlaut der Akteure während der Verhörsituationen gleichgesetzt werden, obwohl sie zu großen Teilen ausführlich jede einzelne Antwort dokumentieren; vielmehr orientieren sie sich in ihrer Gleichförmigkeit an den Formulierungen der Fragelisten, wobei viele Protokolle auch nur summarische Kurzfassungen der Antworten darbieten.

⁵⁷³ Vgl. zu den Ergebnissen der Ermittlungen gegen den lokalen Klerus folgenden Abschnitt e).

mitreisenden jesuitischen Ordenspriestern für die Entgegennahme dieses Sakraments vorbereitet wurden, findet in Bezug auf seine erste Kampagne Erwähnung. Demnach wurden den Pfarrbewohnern Lehrsätze christlicher Doktrin vermittelt und die Beichte abgenommen bzw. das Bußsakrament verabreicht.⁵⁷⁴ Diese Aktivitäten wurden laut Bericht von den Jesuiten in Begleitung der Visitationskommission permanent betrieben, sowohl während der Stationen in den Ortschaften, als auch auf dem Reiseweg selbst („los padres misioneros serpeaban en los caminos a confesar a los que para este efecto salían de sus chozas“).⁵⁷⁵

Die Ortsvisitation wurde schließlich mit einem schriftlichen Urteilsspruch zur priesterlichen Amtsführung durch den Bischof oder den Generalvisitator formell für beendet erklärt. Gegebenenfalls wurden bezüglich anfallender Sachverhalte und Problematiken außerdem spezifische Maßnahmen befohlen, die teilweise auch öffentlich vor dem beziehungsweise im Kirchengebäude verlesen wurden. Zumindest bei der Kampagne der Jahre 1683-84 wurde – wie im vorigen Kapitel erwähnt – die Abreise der Visitationskommission von festlichen Praktiken, wie Gesang und Tanz seitens der Pfarrbewohner begleitet.

Nur in sechs der visitierten Pfarreien veränderte sich dieser typische Ablauf der Ortsvisitationen insofern, dass dort keine formellen Ermittlungen gegen lokale Kleriker mittels Zeugenbefragungen durchgeführt wurden. Dabei fällt auf, dass ausschließlich Pfarreien unter der Leitung von Ordenspriestern von dieser Untersuchung befreit waren: Pucarani (Augustiner) Huarina y Peñas (Mercedarier) Coata y Capachica (Mercedarier), Juli (Gesellschaft Jesu), Pomata (Dominikaner) und Copacabana (Augustiner). In den Visitationsakten dieser Pfarreien zu den drei Kampagnen sind dementsprechend weder Verhörprotokolle noch abschließende Urteile enthalten.

Wie aus der Darstellung eines typischen lokalen Visitationsablaufs unter Bischof Queipo ersichtlich wird, beschränkten sich seine Ortsvisitationen nicht nur auf die umfassende lokale Inspektion des Pfarrbetriebs durch Inaugenscheinnahmen, Buchprüfungen und inquisitionsförmigen Verfahren, denn neben diesen Aufsichtsmaßnahmen war das Geschehen vor Ort auch maßgeblich von religiösen Praktiken und Ritualität strukturiert. So wurde in jeder Ortschaft ein Set von Kommunikations- und Handlungsabläufen entfaltet, an welchem lokale Akteure kollektiv und individuell in unterschiedlicher Weise beteiligt waren.

Die Pfarrgemeinde (*feligresía*) wurde zunächst als Ganzes in die rituellen Abläufe zur Eröffnung der Ortsvisitation als teilnehmendes Publikum einbezogen: Gemeinsam mit Visitatoren und Klerikern beteiligten sich Pfarrbewohner im Kirchengebäude an den liturgischen Praktiken der Messe, sowie an den Prozessionen und der Verehrung sakraler Gegenstände, die die Begutachtung der Kirche begleiteten. Ihre Präsenz war außerdem hinsichtlich der Verlesung des Visitationsedikts von Bedeutung. In welcher Zahl die Beteiligung erfolgte, ist den Quellen nicht zu entnehmen – in den Akten findet sich nur der regelmäßige Hinweis auf zahlreiche Anwesende (*concurrió mucha gente*), gelegentlich mit dem Zusatz, dass *españoles* und *indios* zugegen waren. Dass es sich hierbei – gemäß der Zusammensetzung der ländlichen Pfarreien im Andenraum – mehrheitlich um indigene Pfarrbewohner gehandelt haben muss, wird darüber hinaus ständig angedeutet, nicht zuletzt durch den Übersetzungsvorgang des Visitationsedikts. In solchen Pfarreien, wo die kirchliche Einrichtung erneuert worden war, wurde die Eröffnungsliturgie durch ein bischöfliches Segnungsritual erweitert, so zum Beispiel in Caquiaviri 1688: „[...] y el retablo del altar mayor

⁵⁷⁴ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

⁵⁷⁵ Ebd., fol. 637r.

nuevo de arquitectura y su señoría ilustrísima con gran solemnidad, vestido de medio pontifical, lo bendijo y trajo de la capilla del sagrario el santísimo sacramento en procesión debajo del palio y lo colocó en el altar mayor con asistencia de todo el pueblo que estuvo en la iglesia con hachas y velas encendidas en la mano hincados de rodillas, permaneciendo así y con dichas luces todo el tiempo que duró la misa que cantó el visitador general [...]“.⁵⁷⁶

Auch im weiteren Verlauf der Ortsvisitation waren indigene Akteure an rituellen Praktiken im pfarrkirchlichen Gebäudekomplex beteiligt. Die Verabreichung der Firmung durch den Bischof dürfte hierbei ein bedeutendes Ereignis für die Einwohner der Pfarreien gewesen sein, die sich daran massenweise beteiligten: Wie im vorigen Kapitel erwähnt, wurden im Bericht zur Visitationskampagne der Jahre 1683-1684 vierzigtausend Firmungen angegeben⁵⁷⁷, wonach im Durchschnitt über fünfhundert Pfarrbewohner pro visitierter Ortschaft das Sakrament empfangen.⁵⁷⁸ Die Teilnahme indigener Einwohner am Missionsprogramm der jesuitischen Ordenspriester implizierte weiterhin den gemeinsamen Vollzug religiöser Rituale im Verlauf der Ortsvisitationen, wobei hierzu in den Quellen keine näheren Angaben gemacht werden. So heißt es im Bericht zur ersten Visitationskampagne nur, dass Pfarrbewohner sowohl Buße leisteten und beichteten, als auch entsprechend katechetisch unterwiesen wurden: „[...] los religiosos misioneros los estaban instruyendo en la disposición con que habían de llegar a recibirlo [el sacramento de la confirmación] y repitiéndoles actos de contrición para que los que no se habían confesado llegasen bien dispuestos, y confesando a los que se disponían a ello [...]“.⁵⁷⁹

Als Zeugen in den Ermittlungen gegen ländliche Kleriker waren lokale Akteure zentral an der Ortsvisitation beteiligt.⁵⁸⁰ Gemäß der erhaltenen Akten wurden in den visitierten Pfarreien in der Regel drei bis sechs Verhöre durchgeführt. In Pfarreien, wo seitens der ersten vorgeladenen Zeugen Anschuldigungen vorgebracht wurden sowie in solchen, wo die Visitationskommission gegen mehrere Kleriker formell ermittelte, fanden entsprechend zusätzliche Vernehmungen statt. Obwohl die meisten Akteure einzeln verhört wurden, gab es auch häufig Gruppenverhöre, bei denen zwei bis fünf oder mehr Zeugen gleichzeitig befragt wurden. Solche kollektiven Vernehmungen betrafen jedoch nur *indios*, während *españoles* immer individuell vorgeladen wurden – in der schriftlichen Dokumentation konnte keine Begründung für diese Vorgehensweise ermittelt werden. Je nach Ortsvisitation konnten so letztlich zehn oder mehr lokale Akteure direkt an den Verhörverfahren beteiligt sein und vor der Kommission aussagen.

Die deutliche Mehrheit der als Zeugen vorgeladenen Akteure waren dabei Indigene, von denen wiederum die meisten nicht spanischsprachig waren, sodass der Dolmetscher sprachlich vermitteln musste. Daneben traten als *indios ladinos* bezeichnete mehrsprachige Indigene vor,

⁵⁷⁶ Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 27v).

⁵⁷⁷ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

⁵⁷⁸ Dies ergibt die angegebene Anzahl von 40.000 Firmungen geteilt durch 69, als Anzahl bereister Ortschaften gemäß dem vollständigem Itinerar von 1687-88, siehe Abschnitt b). Ob diese Angabe realistisch ist, bleibt unklar, ebenso, ob eine derart starke Beteiligung auch in den beiden weiteren Visitationskampagnen Queipo de Llanos vorherrschte.

⁵⁷⁹ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

⁵⁸⁰ Die Zeugenbeteiligung bei den bischöflichen Visitationen ländlicher Pfarreien zwischen den Jahren 1680 und 1730 wurde von Finegan auf der Grundlage überlieferter Visitationsakten in verschiedener Weise quantitativ ausgewertet. Seine Ergebnisse bieten nützliche Einsichten in Beteiligungstrends, sollten jedoch nicht zu einfachen Rückschlüssen in Bezug auf die tatsächliche Teilnahme lokaler Akteure an den Verhören verleiten, da wegen der fragmentarischen Überlieferung der Akten die von ihm genutzte empirische Grundlage nicht alle visitierten Pfarreien einbezieht. Siehe: Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 112–147.

die neben Quechua oder Aimara ebenso Spanisch beherrschten.⁵⁸¹ Wiederholt sagten ausschließlich indigene Akteure vor der Kommission aus, so beispielsweise bei der Visitation Huancané im Jahr 1683, wo alle sechs vorgeladenen Zeugen nicht-spanischsprachige Indigene waren.⁵⁸² Die im Zuge der Ortsvisitationen vernommenen Indigenen waren größtenteils gemeinschaftliche Vorsteher eines *aillu* oder einer *parcialidad* bzw. hatten politisch-administrative Funktionen auf lokaler Ebene inne (*caciques y gobernadores, principales, hilacatas, segundas personas, alcaldes*). Die spanischstämmigen Zeugen, die von der Kommission verhört wurden, setzten sich zusammen aus ansässigen Grundbesitzern (*hacendados*), kolonialen Amtsträgern des *corregimiento*, örtlich tätigen Klerikern und Dorfbewohnern (*vecinos*). Frauen wurden nie als Zeugen im primären Ermittlungsverfahren vorgeladen. Insgesamt waren die meisten lokalen Akteure, die an den Verhören teilnahmen, zwischen dreißig und fünfzig Jahre alt – wobei auch jüngere bzw. erheblich ältere vorgeladen wurden; so beteiligte sich beispielsweise bei der Ortsvisitation der Pfarrei Ayata im Jahr 1690 ein achtzigjähriger Indigener am Verhör.⁵⁸³

In den Verhören problematisierten lokale Akteure häufig Verhaltensweisen ländlicher Pfarrer, was auch der inhaltlichen Ausrichtung der Fragelisten entsprach. Nichtsdestotrotz wurden in gut der Hälfte der Ermittlungen von keinem der vorgeladenen Zeugen Anschuldigungen gegen Kleriker geäußert.⁵⁸⁴ Die formulierten Beschwerden bezogen sich überwiegend auf die Fragestellungen, die eine ökonomische Ausbeutung der Pfarrbewohner seitens des Klerus implizierten. So thematisierten lokale Akteure besonders oft die unrechtmäßige Inanspruchnahme indigener Arbeitskraft, sei es hinsichtlich geleisteter Dienste, beispielweise landwirtschaftlicher Art, oder bereitgestellter Güter, wie Lebensmittel. Daneben zählten zu den häufigsten Beschwerden die Einflussnahme auf Testamente verstorbener Pfarrbewohner, die Zwangsernennung von *alféreces* zu religiösen Festlichkeiten – welche für die Betroffenen mit hohen finanziellen Kosten verbunden war – sowie die Erhebung übermäßiger Gebühren für liturgische Handlungen, insbesondere für Beerdigungen. Daneben wurde nicht selten die Anschuldigung vorgebracht, Kleriker würden Pfarrbewohner körperlich oder sprachlich misshandeln. Weniger häufig, aber doch wiederholt, wurde in den Verhören sexuelles Missverhalten der Kleriker zur Sprache gebracht.⁵⁸⁵ Gegenüber den vorgebrachten Anschuldigungen, die vor allem ökonomisch-materielle Aspekte klerikaler Lebens- und Amtsführung betrafen, wurden solche, die die Ausübung ihrer religiösen Funktionen kritisierten, weniger häufig – jedoch auch regelmäßig und diözesenweit – formuliert. Oft bezeugten lokale Akteure Klerikern, gegen die sie in ‚weltlichen‘ Punkten Beschwerden vorbrachten, zugleich eine angemessene Amtsführung im Allgemeinen. Diesbezüglich hebt Finegan in seiner Studie hervor, dass „[...] it was apparently possible – even likely – for priests who worked in the diocese from 1680 to 1700 to be judged as sacerdotally capable, yet corrupt in many of their non-religious duties. [...] So [...] despite whatever worldly activities priests may have been involved in, their sacerdotal powers were usually strong enough to diminish any

⁵⁸¹ Finegan hat in seiner Studie auf Grundlage der Gesamtzahl der von ihm ermittelten Verhörprotokolle der 1680er und 1690er Jahre – also vor allem in Bezug auf die Kampagnen unter Queipo de Llano – errechnet, dass 76,4% der vorgeladenen Zeugen quechua- oder aimarasprachige Indigene und 8,5% bilinguale Indigene waren. Dementsprechend läge der Gesamtanteil der Indigenen am Zeugenpool bei 84,9% und der der Spanier bei 14,6%. Siehe: Ebd., S. 116.

⁵⁸² Vgl. Visitationsakte Huancané vom 03.09.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 330r-355v).

⁵⁸³ Vgl. Visitationsakte Ayata vom 12.07.1690 (AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 349r-389v).

⁵⁸⁴ Dies hat auch Finegan bezüglich der Zeugenverhöre zwischen den Jahren 1690 und 1700 im Detail ausgearbeitet, vgl. *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 116–118.

⁵⁸⁵ Zu den Gegenständen der Anschuldigungen im Detail vgl. ebd., S. 118–140.

challenge to their religious authority.”⁵⁸⁶ Anschuldigungen von Pfarrbewohnern, die eine Vernachlässigung religiöser Amtshandlungen zur Sprache brachten, bezogen sich häufig auf eine unzureichende Sakramentenspende im Pfarrbezirk; hervorgehoben wurden insbesondere Fälle von Pfarrbewohnern, die ohne Beichte bzw. Sterbesakramente verstorben seien. Problematisiert wurde außerdem wiederholt die Abwesenheit von Klerikern, sodass für die Pfarrbewohner weder die Verabreichung der Sakramente noch reguläre liturgische Handlungen gewährleistet waren.⁵⁸⁷ Beispielsweise sagte 1683 Baltasar Guzmán – spanischsprachiger Indigener und *maestro de capilla* im Dorf Pelechuco – aus, dass der dortige Gemeindepfarrer zwar regelmäßig die Messe abhielte, diese jedoch zeitweise ausgesetzt wurde, da er für die Dauer seines Aufenthalts in einer anderen Pfarrei keinen Kleriker zur seiner Vertretung bestimmt hätte. Ebenso seien während seiner Abwesenheit einige Pfarrbewohner ohne Beichte und Bußsakrament verstorben.⁵⁸⁸

Lokale Akteure nahmen am Visitationsablauf vor Ort auch teil, indem sie selbstständig Bitten, Beschwerden oder Denunziationen gegenüber der Kommission meldeten. Wie erwähnt geschah dies sowohl durch mündliche Aussagen, die – gegebenenfalls mit Hilfe des Dolmetschers – vom Sekretär protokolliert wurden als auch durch eingereichte Schriften, die individuell oder von mehreren Akteuren gemeinsam verfasst sein konnten. Wie bei den Verhören beteiligten sich mehrheitlich indigene Akteure, mit dem Unterschied, dass neben lokalen Obrigkeiten auch deutlich mehr Indigene – *naturales* wie *forasteros* – aussagten, die keinen besonderen Status in den lokalen Gemeinschaften innehatten. Außerdem wurden Beschwerde- und Bittschriften nicht selten von indigenen Frauen – individuell oder als Gruppe – eingebracht. Um hierzu zwei Beispiele zu nennen: In der Visitationsakte der Pfarrei Huancané vom Jahr 1687 findet sich, neben einer Reihe Eingaben lokaler indigener Amtsträger, eine Beschwerdeschrift gezeichnet von Maria Choquima („india natural“), Isabel Choque („india soltera“) und Pedro Loque („criado“), die als demütige Pfarrbewohner („hijos y feligreses humildes“) an die Kommission herantraten.⁵⁸⁹ Für das Jahr 1688 ist eine von Julia Sisa vorgetragene Beschwerde dokumentiert, die sich selbst als „pobre vieja“ darstellte.⁵⁹⁰ Eingaben wurden darüber hinaus nicht nur von indigenen Pfarrbewohnern eingereicht, in den Akten finden sich daneben in geringerer Zahl solche männlicher spanischstämmiger Akteure, meistens von ansässigen Klerikern oder Dorfbewohnern verfasst.⁵⁹¹

Dass diese Art der Beteiligung an der Ortsvisitation von ‚einfachen‘ Indigenen und insbesondere von Frauen immer wieder in Anspruch genommen wurde, ist auch insofern von Bedeutung, als dass auf diese Weise von ihnen problematisierte Sachverhalte – trotz ihres tendenziellen Ausschlusses aus dem primären Ermittlungsverfahren – vor der Kommission direkt Gehör finden konnten. Sich derart einzubringen war für indigene Akteure aber entsprechend der jeweiligen lokalen Machtverhältnisse auch risikobehaftet, weil Aussagen vor der Kommission Repressalien seitens der Kleriker oder kolonialer Amtsträger zur Folge haben konnten. So berichten die Indigenen Choquima, Choque und Loque in der genannten Beschwerdeschrift: „[...] ayer, porque los hilacatas presentaron petición, estaban en la cárcel y

⁵⁸⁶ Ebd., S. 142.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., S. 143–148.

⁵⁸⁸ Visitationsakte Pelechuco vom 25.08.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, 288v-290r).

⁵⁸⁹ Visitationsakte Huancané vom 01.08.1687 (ebd. 11, fol. 341r-341v).

⁵⁹⁰ Visitationsakte Yanacachi vom 21.07.1691 (ebd. 20, fol. 53r-53v).

⁵⁹¹ Zum Beispiel in den Visitationsakten Paucarcollas und Zepitas von 1683 (ebd. 3).

está muy atemorizados y amenazados, que cuando se vaya vuestra señoría nos castigará el señor corregidor, como los apaleó y quebró los palos en su cabeza ayer.“⁵⁹²

Anhand der Visitationskampagne der Jahre 1683-84 sei die Teilnahme an den Ortsvisitationen durch eigenständige Eingaben exemplarisch dargestellt. Zunächst ist festzustellen, dass diese Form der Beteiligung – obwohl sie im Prinzip in jeder visitierten Pfarrei möglich und in Bezug auf die Denunziation „öffentlicher Sünden“ sogar Pflicht war – nur in vergleichsweise wenigen Akten dokumentiert wurde. In den 45 Akten, die für diese Kampagne überliefert sind, finden sich nur in sieben entsprechende Schriftstücke: In der Pfarrei Paucarcolla legten die spanischstämmigen Dorfbewohner Mateo Moreno de Bayas und Julio de la Rocha eine gemeinsame Bittschrift bezüglich ihrer Absetzung als kirchliche Bedienstete (*mayordomos*) vor.⁵⁹³ Im Dorf Zepita reichte der zu einer Familie kolonialer Amtsträger gehörige Juan Hidalgo eine schriftliche Beschwerde gegen den Gemeindepfarrer ein, wobei es sich beim Konfliktgegenstand um Perlenschmuck („cadenas de perlas y dos brazaletes y una gargantilla de perlas“) zur Dekoration einer Marien-Figur handelte.⁵⁹⁴ In der Pfarrei Magdalena de Yunguyo wurde von Lorenzo Pacoricona in einer kurzen Schrift um Vermittlung und Abhilfe in einem Konflikt mit der Witwe seines Sohnes gebeten, hinsichtlich dessen Beerdigung und Nachlass.⁵⁹⁵ Im Dorf Ancoraimos wurden der Kommission gleich vier Eingaben vorgelegt: Die Indigenen Sebastián Caisa (*indio principal* von Ancoraimos), Ambrosio Yanayque (*indio principal* von Huarina) und Diego Ticona (Dorfbewohner von Ancoraimos) reichten jeweils eine eigene Beschwerdeschrift gegen den Gemeindepfarrer ein – wobei Ticona dies erst nach Abreise der Kommission tat, da der Kleriker mit physischer Gewalt gedroht hätte („matar a azotes si nos quejamos“). Außerdem wurde in Ancoraimos eine Eingabe von Miguel de Sosa Bareto vorgebracht, einem spanischen Dorfbewohner und Grundbesitzer, in der er heterodoxe religiöse Praktiken und Akteure denunzierte.⁵⁹⁶ In Huarina, Charazani und Yanacachi – also den drei weiteren Pfarreien, für die Eingaben während dieser Kampagne dokumentiert wurden – war die Beteiligung lokaler Akteure noch zahlreicher: In der Pfarrei Huarina wurden drei Beschwerdeschriften eingereicht, zwei davon stammten von Gemeindevorstehern beider *parcialidades* der Ortschaft und befassten sich mit jeweils unterschiedlichen Problematiken, die andere stammte von einem ansässigen *indio natural*.⁵⁹⁷ In der Pfarrei Charazani wurden zwei Beschwerdeschriften von je einem *cacique* vorgelegt, außerdem eine Bittschrift zweier *principales*, die eines Klerikers, eines Dorfbewohners, eines *indio forastero* sowie drei Beschwerden je einer indigenen Frau – insgesamt also acht Eingaben.⁵⁹⁸ In der Pfarrei Yanacachi wurden sogar neun Eingaben, ausschließlich von Indigenen, gemacht: Fünf stammten von je zwei lokalen Amtsträgern (*caciques*, *segundas personas*, *alcalde mayor*), zwei von indigenen Frauen sowie zwei weitere von männlichen Einwohnern.⁵⁹⁹

Während der Kampagne von 1683-84 gab es demzufolge neben einer deutlichen Mehrheit von Ortsvisitationen, bei denen keine Beteiligung durch Meldungen stattfand, auch solche, für die eine breitere Teilnahme von über zehn Akteuren – teils im Namen ganzer Gemeinden –

⁵⁹² Visitationsakte Huancané vom 01.08.1687 (AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 341r).

⁵⁹³ Visitationsakte Paucarcolla vom 10.09.1683 (ebd. 3, fol. 220r).

⁵⁹⁴ Visitationsakte Zepita vom 23.10.1683 (ebd. 4, fol. 156r).

⁵⁹⁵ Visitationsakte Magdalena de Yunguyo vom 19.10.1683 (ebd. 6, fol. 157r).

⁵⁹⁶ Visitationsakte Ancoraimos vom 15.07.1683 (ebd. 5, fol. 302r-391r).

⁵⁹⁷ Visitationsakte Huarina vom 28.05.1683 (ebd. 4, fol. 330r-338v).

⁵⁹⁸ Visitationsakte Charazani vom 25.08.1683 (ebd. 3, fol. 374r-328v).

⁵⁹⁹ Visitationsakte Yanacachi vom 02.07.1684 (ebd. 7, fol. 80r-150v).

konstatiert werden kann.⁶⁰⁰ Meistens wurden hierbei Anschuldigungen gegen Gemeindepfarrer oder ihre Gehilfen thematisiert (*agravios, vejaciones*), besonders massiv in Ancoraimes und Charazani – wo beide Gemeindepfarrer schließlich zur weiteren Untersuchung nach La Paz zitiert wurden.⁶⁰¹ Ähnlich der Zeugenverhöre betrafen die Anschuldigungen gegen Kleriker insgesamt vor allem überzogene Gebühren für liturgische Handlungen (insbesondere bei Todesfällen bezüglich Beerdigungen und gestifteten Messen und Gebeten) sowie ökonomische Ausbeutung – oft im Zusammenhang mit physischer Misshandlung – hinsichtlich unbezahlter Dienste oder Waren und der Verpachtung und Nutzung landwirtschaftlicher Flächen. In geringerem Maße betrafen die Anschuldigungen auch Zölibatsbruch und die Vernachlässigung religiöser Amtshandlungen, speziell in Bezug auf die Sakramentenspende für kranke Pfarrbewohner, die im Umland der Pfarrei lebten. Obwohl die meisten dieser Eingaben einen direkten Konflikt mit den Klerikern schildern, wurde in anderen eine solche Problematik vielmehr zum Anlass genommen, um innergemeindliche Konflikte zu thematisieren – wie in der erwähnten Bittschrift Lorenzo Pacoriconas.⁶⁰² Daneben wurden in den vorgebrachten Meldungen Auseinandersetzungen um gestiftetes Kircheninventar und Ersuche um die Umbesetzung lokaler kirchlicher Ämter (wie *sacristán* oder *mayordomo*) thematisiert. Auf religiöse Devianz indigener Pfarrbewohner wurde bei dieser Kampagne dagegen nur in Ancoraimes Bezug genommen. Im Kontrast zur seltenen Denunziation religiöser Praktiken, ist – vor allem in den beiden darauf folgenden Kampagnen – die wiederholte Thematisierung unehelicher Beziehungen durch lokale Akteure festzustellen.⁶⁰³ Insgesamt können alle Problematiken, die in den Beschwerde- und Bittschriften lokaler Akteure formuliert wurden, im Untersuchungsfeld lokalisiert werden, das vom Eröffnungsedikt thematisch abgesteckt wurde.

Hinsichtlich der Beteiligung indigener Pfarrbewohner an den Ortsvisitationen unter Queipo ist abschließend nochmals auf die festliche Begleitung der Kommission bei ihren An- und Abreisen während der ersten Kampagne einzugehen – wie ausgeführt, wurden festliche Praktiken im Zuge der folgenden Kampagnen ausdrücklich verboten. Da dies kein formeller Teil der Verfahren war, finden sich in den Akten keine Angaben zu ihrer Gestaltung und der Teilnahme lokaler Akteure daran, sondern nur im entsprechenden Visitationsbericht, worin es heißt: „[...] desde el principio de la visita [...] se juntaban [los indios] en los pueblos de sus chacras y estancias a esperarlas, y habiendo grandísimo regocijo y demostraciones de gozo, los muchachos y muchachas en coros rezando la doctrina cristiana y los adultos bailando y cantando, y a la salida hacían lo mismo [...]“.⁶⁰⁴ Die festlichen Abläufe erfahren demnach eine allgemein positive Darstellung, wobei lediglich grob angegeben wird, dass indigene Jungen und Mädchen im Chor christliche Glaubenssätze vorbeteten und erwachsene Indigene Tänze und Gesänge aufführten. Unklar bleibt, ob diese Praktiken von den Pfarrern oder den indigenen Gemeinden veranlasst und organisiert wurden bzw. in welchem Maße sie diese jeweils

⁶⁰⁰ Zur spezifischen Rationalität der Aussagen indigener Akteure vor der Visitationskommission zwischen 1680 und 1700 vgl.: Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 228–231.

⁶⁰¹ Zu den während der Visitationskampagnen getroffenen Urteilen siehe folgenden Abschnitt e). Die Ermittlungen gegen den Gemeindepfarrer Ancoraimes werden von Finegan ausführlich behandelt, vgl. ebd., S. 187–199.

⁶⁰² Zur Austragung innergemeindlicher Konflikte in Rahmen der Ortsvisitationen im Detail siehe: Ebd., S. 223–228.

⁶⁰³ Vgl. *Relación de Visita*, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r-18v); *Relación de Visita*, La Paz, 30.05.1690 (ebd., fol. 19r-29v); *Relación de Visita*, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: *Juicio de límites: Prueba peruana*, T. 11, S. 238–268.

⁶⁰⁴ *Relación de Visita*, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

bestimmten. Das Verbot im Vorfeld der folgenden Kampagne richtete sich jedenfalls explizit dagegen, dass Festlichkeiten vom Pfarrer oder einer anderen Person „in seinem Namen“ veranlasst würden.⁶⁰⁵ Auch das Verbot zur letzten Kampagne benannte die Gemeindepfarrer als die Verantwortlichen.⁶⁰⁶ Das kollektive Vortragen der christlichen Glaubenslehre mochte angesichts der bevorstehenden Ermittlungen die katechetischen Leistungen der ansässigen Kleriker präsentieren, kann aber auch mit der katechetischen Tätigkeit von sogenannten *yatichiris* in Verbindung gebracht werden, die als lokale indigene Vermittler der „christlichen Doktrin“ auf Aimara Erwähnung finden.⁶⁰⁷ Die für die späteren Kampagnen Queipos geltenden Verbote deuten darauf hin, dass über musikalische Aufführungen hinaus auch weitere festliche Praktiken (*fiestas* bzw. *festejos*) die Ortsvisitationen begleiten konnten. Erwähnt wurden explizit Tänze (*danzas*), theatralische oder literarische Aufführungen (*comedias, coloquios*), und Stierkämpfe (*toros*).⁶⁰⁸

e) Ergebnisse

Zunächst sei darauf eingegangen, welche direkten Konsequenzen die Ortsvisitationen unter Bischof Queipo de Llano im Einzelnen nach sich zogen. Wie bereits angesprochen, gingen die Besuche, entsprechend den fokussierten Untersuchungsgegenständen und der lokalen Performanz, unmittelbar mit bischöflichen Urteilen, Erlässen und der Verordnung von konkreten Maßnahmen einher – wobei oft unklar bleibt, ob diese auch tatsächlich ausgeführt wurden.

An zentraler Stelle standen hierbei die abschließenden Urteile gegen Gemeindepfarrer, die in jeder visitierten Ortschaft – außer in sechs von Ordenspriestern geführten – getroffen wurden.⁶⁰⁹ Dabei überwogen deutlich solche Urteilssprüche, die den Gemeindepfarrern gemäß den Formulierungen der Frageliste eine angemessene oder besonders hervorgehobene Lebens- und Amtsführung als „guter Pfarrer“ (*buen cura*) bescheinigten – in ihrer Formelhaftigkeit weichen diese Schriftstücke auch über die Jahre kaum voneinander ab.⁶¹⁰ Aus den Akten wird ersichtlich, dass Kleriker, die auf diese Weise positiv bewertet wurden, oft schriftliche Kopien der Urteile für ihren eigenen Gebrauch von der Kommission verlangten – diese Dokumente wurden also nicht nur in den Visitationsakten abgeheftet, sondern waren auch darüber hinaus im Umlauf und wurden beispielsweise bei der Bewerbung für kirchliche Ämter eingesetzt. Beispielhaft sei hier das Urteil wiedergegeben, dass 1684 in Calamarca getroffen wurde:

„Fallamos atento a los autos y méritos de la causa, que debemos declarar y declaramos que el dicho licenciado Mateo de la Vega y un ayudante han cumplido con las obligaciones de su estado y oficios, viviendo honesta y virtuosamente, dando buen ejemplo a todos con su vida y costumbres y tratando bien de obra y palabra a los feligreses, enseñándoles la doctrina cristiana, diciéndoles misa a hora competente, predicándoles el santo evangelio,

⁶⁰⁵ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r).

⁶⁰⁶ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 239.

⁶⁰⁷ Die Aktivität von *yatichiris* als indigene Katecheten (zeitgenössisch übersetzt als „Maestro/Lehrer“, abgeleitet vom Aimara „Yaticatha“=„Enseñar/Lehren, Unterrichten“) findet in einigen Visitationsakten beiläufig Erwähnung. Bei der Kampagne 1683-84 bspw. in Palca, Combaya und Ancoraimas (AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 22r; ebd. 5, fol. 335r; ebd. 8, fol. 54r). Zum Begriff vgl. Bertonio, Ludovico: Vocabulario de la lengua aymara, Juli 1612, S. 303, 394.

⁶⁰⁸ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 1r). Siehe hierzu: Bridikhina: *Theatrum mundi*, S. 172–175.

⁶⁰⁹ Dementsprechend findet sich in fast jeder Visitationsakte mindestens ein schriftlicher Urteilsspruch.

⁶¹⁰ Vgl. zu den Visitationsurteilen zwischen 1680 und 1700 auch Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 171–187.

explicándoles los misterios de nuestra santa fe católica en su idioma todos los días que ha tenido obligación de hacerlo y administrándoles los santos sacramentos entre año y anualmente, con mucha puntualidad, cuidado y celo, sin que por su culpa haya muerto alguno sin recibirlos, ni dejado de cumplir con los preceptos de nuestra santa madre iglesia, no permitiendo pecados públicos y escandalosos por ningún respecto y haciendo los casamientos con las solemnidades que dispone el santo concilio de Trento y siendo muy celoso en el culto divino, como se reconoce en lo que ha obrado en la iglesia; declarámoslo por buen cura y vicario, y digno de que su majestad, que Dios guarde, le honre con alguna prebenda de las iglesias de este reino [...] aparte le damos las gracias y le encargamos lo continúe para mayor servicio y gloria de Dios nuestro señor.⁶¹¹

Daneben wurden aber auch immer wieder Urteile ausgesprochen, die die klerikale Amtsführung zwar insgesamt positiv bewerteten, jedoch zugleich einzelne kritische Aspekte thematisierten, deren Korrektur anmahnten und zum Teil auch Geldstrafen verhängten. Beispielsweise wurde 1683 dem Gemeindepfarrer Zongos eine in jeglicher Hinsicht tadellose Amtsführung zugesprochen, um dann in einem knappen Schlusssatz ein Strafgeld (*multa*) gegen ihn zu verhängen, weil er kirchennormative Dokumente (*aranceles* und *sinodales*) nicht vorliegen hätte.⁶¹²

In geringerer Zahl wurden ausdrücklich negative Urteile bezüglich einzelner Aspekte der Amtsführung ausgesprochen (*no cumplió con su obligación*), was mit Geldstrafen und anderen Auflagen verbunden war. Auf diese Weise wurde ebenfalls 1683 in Zongo der frühere Gemeindepfarrer Silvestre Alfonso Fernández gleich wegen mehrerer Punkte verurteilt: Berechnet wurden 20 pesos für übermäßige Stolgebühren (*exceso de obvenciones*), 50 pesos wegen Abwesenheiten, 20 pesos für die Beherbergung von Familienangehörigen und 100 pesos dafür, kein *libro de fábrica* angelegt zu haben. Diese insgesamt 190 pesos waren zu jeweils einem Drittel an die Pfarrkasse (*fábrica*) Zongos, an die Kathedrale zu La Paz sowie – als Aufwandsentschädigung für Verfahrenskosten – an Bischof Queipo zu entrichten.⁶¹³ Im Jahr 1687 wurde Joseph Peñalosa, Gemeindepfarrer in Santa Barbara de Ilabe, nicht nur zu einer Geldstrafe verurteilt, sondern auch dazu, sich innerhalb von sechs Monaten ausreichende Sprachkenntnisse im Aimara anzueignen. Er sei nämlich sprachlich nicht fähig gewesen, die Pfarrbewohner zu unterrichten oder ihnen die Sakramente zu verabreichen, sodass diese Funktionen von seinen Pfarrgehilfen übernommen werden mussten.⁶¹⁴ Durchgehend negative Urteile, die mittels einer (vorläufigen) Amtsenthebung sanktioniert wurden, waren dagegen selten. Im Verlauf der Kampagne der Jahre 1687-88 wurden beispielsweise nur drei solche Urteile getroffen: In Sapahaqui wurde der Gemeindepfarrer für ein Jahr seines Amtes suspendiert, unter anderem weil er versäumt hätte, den Kranken die Beichte zu verabreichen und somit Pfarrbewohner ohne Sakramentenspende verstorben wären. Außerdem habe er das Konkubinat seines Pfarrgehilfen (*ayudante*) toleriert, der wiederum zu einem lebenslangen Ausschluss aus kirchlichen Ämtern verurteilt wurde.⁶¹⁵ Ebenso wurde der Gemeindepfarrer San Andrés de Machacas für ein Jahr seines Amtes enthoben, mit zusätzlicher Aufenthaltspflicht in

⁶¹¹ Visitationsakte Calamarca vom 05.08.1684 (AECFLM: Archivo Capitular 7, fol. 234r-234v).

⁶¹² Visitationsakte Zongo vom 08.06.1683 (ebd. 5, fol. 155r).

⁶¹³ Visitationsakte Zongo vom 08.06.1683 (ebd., fol. 100r-100v).

⁶¹⁴ Visitationsakte S. Bárbara de Ilabe vom 07.09.1687 (ebd. 12, fol. 249r-249v).

⁶¹⁵ Die Ermittlungen gegen die Kleriker Sapahaquis werden von Finegan im Detail dargestellt, vgl. *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 199–211.

La Paz. Ihm wurde vor allem vorgeworfen, Weinhandel zu betreiben und zwei männliche Familienangehörige zu beherbergen, die in unehelichen Beziehungen lebten – wobei von der Kommission als erschwerender Umstand gewertet wurde, dass diese Problematiken bereits bei der letzten Ortsvisitation bemängelt worden seien. In Laza wurde der Gehilfe des Gemeindepfarrers wegen dem Betreiben von Handel nicht nur für zwei Jahre seines Amtes enthoben, sondern auch lebenslänglich des Dorfes verbannt, zudem musste er eine sechsmonatige Haftstrafe im Priesterseminar in La Paz antreten.⁶¹⁶

In vielen Fällen wurde den Klerikern eine positive Amtsführung bescheinigt, obwohl zahlreiche Anschuldigungen seitens der Pfarrbewohner vorgebracht wurden. Wie Finegan für die getroffenen Urteilssprüche zwischen 1680 und 1700 ausgearbeitet hat, wurde gut die Hälfte der überlieferten ‚positiven‘ Urteile trotz negativer Zeugenaussagen im Ermittlungsverfahren getroffen. Durch den abschließenden Urteilsspruch der Visitationskommission wurde somit die Mehrheit der Kleriker, die im Zuge der Visitationskampagnen von lokalen Akteuren beschuldigt wurde, formell freigesprochen.⁶¹⁷ Die Problematisierung von Verhaltensweisen der Kleriker durch Einwohner der Pfarreien konnte jedoch auch dann praktische Maßnahmen der Kommission nach sich ziehen, wenn das abschließende Urteil insgesamt positiv ausfiel, wonach – wie in der Instruktion von 1583 angelegt – auch außerverfahrgemäß vorgegangen wurde, was dementsprechend keinen Eingang in die Aktendokumentation fand. Dies betraf vor allem konkrete Fälle, bei denen eine unrechtmäßige ökonomisch-materielle Vorteilnahme – sei es durch Abschöpfung indigener Arbeitskraft oder Bereicherung an der Ausführung religiöser Funktionen – zur Sprache gebracht wurde. Neben der Bescheinigung einer positiven Amtsführung wurden Klerikern dann bestimmte Maßregelungen auferlegt, die teilweise unmittelbar vor Ort umgesetzt wurden, wobei Kommissionsmitglieder auch mündlich zwischen anwesenden Konfliktparteien vermittelten. So heißt es beispielsweise im Bericht der Kampagne von 1687-88 zum Gemeindepfarrer Coroicos: „[...] se le dio sentencia favorable y se declaró por buen administrador de la fábrica, y sólo se le mandó en ella no llevase a los indios peso ensayado [...]“.⁶¹⁸ Ebenso zur Ortsvisitation in Huancané: „[...] fueron declarados, concluida la causa, por buenos curas [...] y a algunas demandas que hubo, se dio la providencia necesaria para desagravio de las partes.“⁶¹⁹ Oder zum Gemeindepfarrer Guaquis: „[...] se declaró [...] que había sido buen cura [...] y por haber habido algunas quejas, de que no había pagado a los indios su trabajo personal, se llamó a los caciques e hilacatas y ajustada la cuenta de lo que importaba se les pagó todo enteramente.“⁶²⁰ In diesem Zusammenhang bestand eine übliche Maßnahme der Kommission auch darin, den bischöflich verordneten *aranceles* vor Ort Geltung zu verschaffen, indem Kopien hiervon den indigenen Obrigkeiten zur Verfügung gestellt wurden.⁶²¹

Im Zuge der Buch- und Rechnungsprüfungen verordnete die Kommission, wie erwähnt, oft praktische Maßnahmen zur besseren Verwaltungspraxis. Üblich waren kleinere Korrekturen hinsichtlich der Strukturierung der Einträge in den Tauf-, Heirats-, und Sterberegistern sowie der Daten, die darin zu berücksichtigen seien. Immer wieder wurde auch angemahnt, *padrones generales* der jährlichen Beichte zu führen. Die Berichtigungen wurden dabei sowohl in den Kirchenbüchern selbst, als auch in den Visitationsakten vermerkt. So findet sich beispielsweise

⁶¹⁶ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 21r, 23v, 26v).

⁶¹⁷ Vgl. Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 177–179, 235.

⁶¹⁸ Relación de Visita, La Paz, 30.05.1690 (AGI: Charcas 376, fol. 19v).

⁶¹⁹ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (ebd., fol. 11v).

⁶²⁰ Ebd., fol. 17v.

⁶²¹ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (ebd. 138, fol. 636v).

im Taufregister der Pfarrei Caquiaviri die Verordnung des *visitador general* vom 26. August 1684, dass zukünftig in jedem Eintrag auch die Namen der Paten („parentesco espiritual“) aufgeführt sein müssten.⁶²² Die Anweisungen, wie die Kirchenbücher zu führen seien, wurden dabei – je nach Schwere der Verfehlungen – von der Kommission auch ausführlich erläutert. Eine entsprechende mehrseitige Verordnung ist zum Beispiel in der Visitationsakte Mocomocos dokumentiert: Gefordert wurde darin eine bessere Verständlichkeit bzw. Übersichtlichkeit der Einträge („ponga las partidas con toda claridad“), dass bestimmte Informationen über die Sakramentsempfänger unbedingt vermerkt werden müssen, wie Name und Alter, Namen der Eltern und der Paten, aber auch solche zu seiner Herkunft („naturaleza, vecindad y aillus“) sowie, dass zu jedem Eintrag auch ein Datum protokolliert werden müsse. Überdies habe der Gemeindepfarrer zukünftig zur Fastenzeit ein Register aller Einwohner seines Pfarreibezirks anzulegen, auf dessen Grundlage die jährliche Teilnahme der Pfarrbewohner an der Beichte und Kommunion zu Ostern kontrolliert werden könne.⁶²³ Bezüglich der Finanzverwaltung wurden auf ähnlicher Weise die durchgeführten Rechnungsprüfungen sowohl in den Akten, als auch in den *libros de fábrica* der Pfarreien protokolliert und gegebenenfalls spezifische Korrekturen angemahnt. So beispielsweise im Jahr 1687 in den Pfarreien Huarina⁶²⁴ und Carabuco⁶²⁵, in denen jeweils eine Reihe unklarer Rechnungsbeträge ermittelt wurde.

Darüber hinaus wurden bei den Ortsvisitationen besonders häufig praktische Maßnahmen hinsichtlich des Kirchengebäudes und -inventars angeordnet, wobei die in den Akten am häufigsten genannte Forderung im Zuge der Begehungen der Pfarrkirchen war, dass Kelche und Hostienbehälter von innen vergoldet werden müssten. In diesem Zusammenhang bestand eine wiederholte Strategie der Visitationskommission darin, öffentliche Spendensammlungen für bestimmte Artefakte oder Baumaßnahmen zu veranlassen. Beispielsweise wurde im Jahr 1683 in der Pfarrei Combaya zwei ansässigen kolonialen Amtsträgern (*capitanes*) eine bischöfliche Lizenz erteilt, um Spenden für eine neue Lampe (*lámpara*) und ein neues Retabel für den Hauptaltar einzutreiben.⁶²⁶ In der folgenden Ortsvisitation im Jahr 1687 wurde ein Teilerfolg dieser Maßnahme festgestellt, da in der Zwischenzeit mit gespendeten Geldern ein neues Tabernakel angeschafft wurde – weiterhin sollten aber Spenden eingetrieben werden, um die noch fehlende Lampe herzustellen; Pfarrbewohner hätten diesbezüglich auch gegenüber der Kommission ausdrücklich ihre Spendenbereitschaft erklärt.⁶²⁷ Darüber hinaus wurde aber bemängelt, dass der Hostienbehälter nicht von innen vergoldet worden sei, wie es bei der letzten Inspektion verordnet wurde⁶²⁸ – die entsprechende Anweisung musste auch im Jahr 1690 erneut bekräftigt werden, da ihr noch immer nicht Folge geleistet worden war.⁶²⁹ Bei dieser dritten Ortsvisitation unter Queipo de Llano wurde aber ebenso festgestellt, dass nun eine Lampe aus Silber vorhanden war und das Retabel sich im Bau befände.⁶³⁰

Neben dem Eintreiben von Spenden wurden auch andere Formen der Finanzierung anstehender Reparaturen und Anschaffungen angeordnet, wie die Abschöpfung indigener Arbeitskraft oder

⁶²² FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Caquiaviri, Bautismos 1654-1706, fol. 7v.

⁶²³ Visitationsakte Mocomoco vom 10.08.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 269r-270v).

⁶²⁴ Visitationsakte Huarina vom 28.05.1687 (ebd. 10, fol. 66v-67v).

⁶²⁵ Visitationsakte Carabuco vom 24.06.1687 (ebd., fol. 363v-365r).

⁶²⁶ Visitationsakte Combaya vom 09.07.1683 (ebd. 3, fol. 6r).

⁶²⁷ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 7r).

⁶²⁸ Visitationsakte Combaya vom 17.06.1687 (AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 115r).

⁶²⁹ Visitationsakte Combaya vom 21.06.1690 (ebd. 16, fol. 228r).

⁶³⁰ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 246.

Ersuche um Zuschüsse bei der königlichen Kolonialverwaltung. Im Zuge der Kampagnen unter Bischof Queipo war zum Beispiel in Tiquillaca beides der Fall: So wurde bei der Ortsvisitation im Jahr 1683 festgestellt, dass sich die Pfarrkirche in einem besonders schlechtem Zustand befände und einsturzgefährdet sei („que amenaza ruina de caerse“), die Mittel der Pfarrei jedoch nicht ausreichen würden, um die notwendigen Baumaßnahmen durchzuführen („la poca renta que tiene esta iglesia“). Demgemäß verordnete der *visitador general* dem Gemeindepfarrer, die Baumaterialien durch Erträge aus landwirtschaftlicher Produktion zu finanzieren, zu welcher die indigenen Einwohner – nötigenfalls unter Zwang – veranlasst werden sollten: „[...] fomento a los indios, y siendo necesario los compela, a que hagan una chacra de papas y cebada, para que de lo procedido de ella se pueda comprar alguna madera para cubrir dicha iglesia.“⁶³¹ Bei der folgenden Ortsvisitation im Jahr 1687 musste die Kommission jedoch konstatieren, dass die Baufälligkeit des Kirchengebäudes fortbestand und der Verfall nun sogar einen kompletten Neubau nötig machte („que se haga de nuevo por estar cayendo“). Zu diesem Zweck wurde dem Gemeindepfarrer diesmal die Anweisung erteilt, finanzielle Mittel bei der königlichen Kolonialverwaltung zu erbitten: „[...] se le encargó solicitase en el real gobierno forma para reedificar la dicha iglesia [...]“.⁶³² Die angestrebten Maßnahmen zeigten aber auch zur Ortsvisitation im Jahr 1690 offenbar keine Wirkung: Im Visitationsbericht wurde hierzu nur noch nüchtern festgestellt, dass das Kirchengebäude zu klein sei, sich in schlechtem Zustand befände und neu erbaut werden müsse – unklar bleibt, ob weitere entsprechende Verordnungen erlassen wurden.⁶³³

Ferner wurden fallweise den lokalen Verhältnissen entsprechende ad-hoc Maßnahmen verordnet. Häufig wurden dabei spezifische Anweisungen hinsichtlich der Besetzung von Pfarrämtern und der Zuständigkeit von Pfarrbezirken angeordnet. Beispielsweise erfolgte bei der Ortsvisitation Quiabayas im Jahr 1687 gleich eine Serie diesbezüglicher Bestimmungen, die im Bericht wie folgt zusammengefasst wurden:

„[...] y por haber constado que en el pueblo de Challana había un aillu de indios perteneciente al pueblo de Zongo, cuyo cura no podía venirles a administrar por estar distante un pueblo de otro dos días de muy malos caminos, después de acabadas estas visitas su señoría ilustrísima mandó por un auto de gobierno, que el cura de dicho pueblo de Challana administrase a dicho aillu los santos sacramentos como a propios feligreses, y que en el pueblo de Simaco se pusiese un sacerdote apropiado para que en él administrase los santos sacramentos a los vecinos de dicho pueblo, que era anejo de dicho pueblo de Challana, por estar distante uno de otro dos días de muy malos caminos y porque en tiempo de aguas no podían los curas de Challana ir a administrar los santos sacramentos al dicho pueblo de Simaco. Y con efecto se pasó en él para dicha administración, en virtud del dicho auto, al licenciado Thomas de Carvajal Santander para que en el dicho pueblo de Simaco y en las chacras y estancias de su jurisdicción, y en otras pertenecientes al dicho pueblo de Quiabaya y al de Sorata, hiciese la administración [...]“⁶³⁴

Im Verlauf der Kampagne der Jahre 1687-88 – um bei diesem Beispiel zu bleiben – wurden solche Bestimmungen auch in mehreren weiteren Fällen getroffen: Die Siedlungen Coata und

⁶³¹ Visitationsakte Tiquillaca vom 16.09.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 179v).

⁶³² Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 12v-13r).

⁶³³ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 257.

⁶³⁴ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 6r-6v).

Capaqui im Pfarrbezirk Ambanás sollten aufgrund ihrer Abgeschiedenheit saisonweise vom Gehilfen des Gemeindepfarrers betreut werden. Ebenso wurde dem Gemeindepfarrer Ayatas befohlen, einen Gehilfen zu bestimmen, der sich in der abgelegenen Minensiedlung Fernambuco aufhalten sollte. Auch in Palca wurde verordnet, dass sich ein zusätzlicher Gehilfe um entferntere Ortschaften des Pfarrbezirks kümmern sollte. Außerdem ernannte der Bischof aufgrund des Todes der Gemeindepfarrer Pomatas und Zepitas in diesen Pfarreien je einen Interimpfarrer.⁶³⁵ Durch solche Maßnahmen wurde so einerseits zeitnah auf unbesetzte Kirchenämter reagiert sowie andererseits die Struktur der Pfarreien den geographischen Gegebenheiten angepasst, um ihre Zugänglichkeit auch in schlechter erreichbaren Regionen zu gewährleisten. Letzteres entsprach im Falle Coatas bei der darauf folgenden Ortsvisitation im Jahr 1690 – trotz getroffener Maßnahmen – offenbar noch immer nicht den bischöflichen Vorstellungen: So wurde nun der Beschluss gefasst, das Kirchengebäude schlicht an einem anderen Ort neu errichten zu lassen, da es in der Regensaison kaum zu erreichen war; auch die Dorfbewohner (*vecinos*) sollten dementsprechend umsiedeln, wozu sie sich laut Visitationsbericht bereit erklärten.⁶³⁶

Bestimmungen, die bei den Ortsvisitationen unter Queipo ad-hoc verordnet wurden, zielten häufig auch darauf ab, uneheliche Beziehungen (*amistad* bzw. *comunicación ilícita*, *amancebamientos*) zwischen Pfarrbewohnern zu beenden oder getrennt lebende Eheleute wieder zu vereinen (*hacer vida maridable*). Solche Maßnahmen betrafen demnach das Untersuchungsfeld der *pecados públicos* und erfolgten meistens als Reaktion auf denunziatorische Aussagen lokaler Akteure. In der Regel wurden die beschuldigten Männer unter Androhung von Geldstrafen und Exkommunikation aufgefordert, zur Ehefrau zurückzukehren respektive die Nicht-Ehefrau zu verlassen, was auch mit Ortsverweisen einhergehen konnte. Beispielsweise wurden in der Pfarrei Ilabaya bei der Ortsvisitation des Jahres 1687 seitens mehrerer Einwohner eine Reihe solcher Fälle denunziert, woraufhin den Beschuldigten entsprechende Anweisungen erteilt und der Gemeindepfarrer darüber in Kenntnis gesetzt wurde.⁶³⁷ Demgemäß heißt es im Visitationsbericht: „[...] y por haber constado de algunas ilícitas amistades que tenían algunos vecinos, y que otros permanecían en ellas siendo casados en otras provincias, se les mandó a éstos fuesen a hacer vida maridable con sus mujeres, y a los que por no tener bienes en el podían ser lanzados a otras partes, dejándole al dicho cura inter tanto de los despachos para que los llevase a debida ejecución e impusiese a los rebeldes las penas con que habían sido conminados.“⁶³⁸ Den Anweisungen der Kommission gemäß sollten die Gemeindepfarrer solche Maßnahmen bei Bedarf mit der Unterstützung weltlicher Amtsträger umsetzen.⁶³⁹

Darüber hinaus wurden bei einzelnen Ortsvisitationen gegebenenfalls spezielle Verordnungen erlassen, die sich mit weiteren, lokal auftretenden Sachverhalten befassten. So beispielsweise in der Pfarrei Quiabaya, wo der Generalvisitorator im Jahr 1683 anordnete, bestimmte Festessen („comidas y convites“) einzustellen, die von lokalen Amtsträgern und Korporationen („mayordomos de las cofradías, hermandades, capitanes y alféreces“) regelmäßig ausgerichtet wurden und aus der Pfarrkasse bezahlt worden seien. Beanstandet wurden in erster Linie die hohen Ausgaben – oft habe diese Praxis aber auch problematische Verhaltensweisen der

⁶³⁵ Ebd., fol. 7r-7v, 9v, 16r, 17v.

⁶³⁶ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 256.

⁶³⁷ Visitationsakte Ilabaya vom 30.06.1687 (AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 180r, 185r-189r).

⁶³⁸ Relación de Visita, La Paz, 24.10.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 5r).

⁶³⁹ Vgl. bspw. Visitationsakte Sorata vom 06.06.1687 (AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 235r).

Teilnehmenden mit sich gezogen („muchos inconvenientes“, „ofensas de Dios“). In der Visitationsakte ist in diesem Fall nicht nur die Verordnung der Maßnahme dokumentiert, sondern auch die Bescheinigung des Gemeindepfarrers, dass er diese öffentlich verkündet hätte: Geschehen sei dies in der Kirche vor Beginn der Messe in Anwesenheit der versammelten – indigenen wie spanischstämmigen – Pfarrbewohner sowohl auf Spanisch, als auch auf Aimara.⁶⁴⁰ Die öffentliche Verkündigung solcher Verordnungen wurde auch von den Kommissionsmitgliedern selbst übernommen, zum Beispiel im selben Jahr in der Pfarrei Challana: Die Anordnung des *visitador general*, dass der Gemeindepfarrer keine *alféreces* mehr ernennen sollte, wurde nicht nur formell dem betroffenen Kleriker mitgeteilt, sondern auch vom Notar am Eingang der Kirche in Anwesenheit vieler Einwohner („concurrió mucha gente“) verlesen.⁶⁴¹ Ebenso wurde in der Pfarrei Ayata 1690 von den Visitationskommissaren gleich nach der Eröffnungsmesse öffentlich eine Verordnung zur baulichen Erneuerung des Kirchengebäudes der Vizepfarre der Minensiedlung Fernambuco und ihrer Betreuung durch den Gehilfen des Gemeindepfarrers verlesen.⁶⁴²

Schließlich wurden bei den Ortsvisitationen unter Bischof Queipo in einzelnen Fällen auch Maßnahmen gegen religiöse Devianz in Reaktion auf Denunziationen lokaler Akteure getroffen. In den Berichten der ersten und dritten Kampagne wurde dazu generell angemerkt, dass „agoreros, brujos y embusteros“ bestraft worden seien⁶⁴³ bzw. „se castigaron idolatrías y hechicerías de indios con penas corporales“⁶⁴⁴. Wie bereits angesprochen, finden sich in den Visitationsakten kaum genauere Hinweise zu solchen Fällen. Eine vergleichsweise breit dokumentierte Ausnahme stellt die Bestrafung eines Indigenen in der Pfarrei Ancoraimos im Jahr 1683 dar, die lohnenswert erscheint, näher betrachtet zu werden.

Im Zusammenhang mit „Missbrauch und Betrug“ („abusos y embustes“) wurde der indigene *mayordomo* der Sankt Lucia-Kapelle, Pedro Choque Mamani, zu fünfzig Hieben („azotes“), Haarrasur („se le quite el cabello“) und Haft im Jesuitenkolleg in Juli verurteilt, wo er zwei Jahre seine Dienste zur Verfügung stellen und katechetisch unterwiesen werden sollte.⁶⁴⁵ Diese Anordnung des *visitador general* basierte auf der ausführlichen Schilderung von Miguel de Sosa Bareto, einem spanischstämmigen Dorfbewohner und Grundbesitzer, der sich – nach eigener Angabe – durch die Aufforderung des Visitationsedikts dazu motiviert sah, „öffentliche Sünden, Zauberei, Wahrsagerei und andere Arten von Betrug“ („pecados públicos, hechizerías, sortilegios y otros géneros de embustes“) vor der Kommission kundzutun.⁶⁴⁶ Der Denunziation zufolge stand Choque Mamani im Mittelpunkt eines lokalen Kultes um die Heilige Lucia, der eine Kapelle im Umland des Pfarrdorfs und eine Bruderschaft gewidmet sei und unter indigenen Einwohnern in Ancoraimos und angrenzenden Pfarrbezirken zahlreiche Anhänger fände. Dabei wurde betont, dass Choque Mamani bereits mit kolonialadministrativen und kirchlichen Repressionsmaßnahmen konfrontiert gewesen sei.⁶⁴⁷ Über den Fall des Kultes um die Heilige Lucia hinaus wurden in der Denunziation auch weitere Praktiken indigener Pfarrbewohner in erheblich knapperer Form gemeldet, zu denen jedoch in der Akte keine Reaktionen der Kommission dokumentiert sind: In der Ortschaft Cantacanta betreibe eine indigene Frau

⁶⁴⁰ Visitationsakte Quiabaya vom 29.06.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 335r-336r).

⁶⁴¹ Visitationsakte Challana vom 09.06.1683 (ebd. 5, fol. 143r-143v).

⁶⁴² Visitationsakte Ayata vom 10.07.1690 (ebd. 16, fol. 51v-53v).

⁶⁴³ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636v).

⁶⁴⁴ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 267.

⁶⁴⁵ Visitationsakte Ancoraimos vom 15.07.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 371v-372r).

⁶⁴⁶ Ebd., fol. 367r-370r, hier 367r.

⁶⁴⁷ Ebd., fol. 367r-369r. Der Fall Choque Mamani wird eingehender behandelt in Kap. 4.

(„indiezuela“) mit der Figur („bulto“) der Heiligen Rosa „Aberglauben“ („sirve de santera“). Außerdem würden indigene Frauen des Nachts bestimmte Kreuze am Wegesrand anbeten („salen las indias a rezar estaciones“).⁶⁴⁸

Die in der Akte protokollierte schriftliche Stellungnahme Choque Mamanis, mit welcher er auf seine unmittelbare Festnahme reagierte, fiel eher kurz aus: Er unterstellte dem Denunzianten „böse Absichten“ („mala voluntad“) und wies mögliche Anschuldigungen als Falschaussagen („falso testimonio“) von sich. So sei er lediglich der *mayordomo* der Sankt Lucia Kapelle und betreibe keinen „Aberglauben“. Dabei weist er darauf hin, dass seine Festnahme erfolgte, ohne ihm den genauen Anlass dafür zu nennen.⁶⁴⁹ Ungeachtet der Gegenaussage des demnach ohne weitere Erklärungen festgesetzten *mayordomos*, sah die Kommission sein Fehlverhalten ohne zusätzliche Nachforschungen oder Zeugenverhöre angesichts des Strafurteils als erwiesen an. Begründet wurde die Verurteilung zwar nur mit dem knappen Hinweis auf „Mißbrauch und Betrug“ und ohne ausdrückliche Thematisierung von „Idolatrie“, die Verhängung strenger Strafmaßnahmen und körperlicher Züchtigung erfolgte dabei jedoch entsprechend dem Extirpationsmodell: Öffentliche Haarrasur und Hiebe – begleitet von Predigten und Ansprachen kirchlicher Akteure – sowie anschließende Haft in einem Jesuitenkolleg wurden etwa im gut erforschten Extirpationsverfahren in der Ortschaft Huarochirí (Erzdiözese Lima) im Jahr 1609 verhängt, als Bestrafung des dort wegen „Idolatrie“ verurteilten indigenen religiösen Spezialisten.⁶⁵⁰ Angelegt war eine solche Vorgehensweise darüber hinaus schon in den Limenischen Provinzialkonzilien, wo die Notwendigkeit körperlicher Bestrafungen in Fällen religiöser Devianz unter den indigenen Pfarrbewohnern betont wurde. Hierbei lassen sich in der Akte keine Hinweise darauf finden, inwiefern die verordneten Sanktionen in die Praxis umgesetzt werden sollten oder wurden. Selbst in der Verurteilung wird nicht erwähnt, welche Akteure oder Instanzen die körperliche Bestrafung auszuführen hätten. Lediglich mit Blick auf seinen Haftantritt im Jesuitenkolleg wird näher bestimmt, dass der Gemeindepfarrer Achacachis koloniale Amtsträger damit beauftragen sollte, Choque Mamani nach Juli zu geleiten („por mano de la justicia real“).⁶⁵¹ In der Akte ist aber noch eine zusätzliche Eingabe in Reaktion auf das Urteil dokumentiert, die seine Funktion als *mayordomo* der Sankt Lucia Kapelle bestätigt und auf einen gewissen sozialen Rückhalt Choque Mamanis unter der ländlichen indigenen Bevölkerung über den Pfarrbezirk Ancoraimas hinaus verweist. Darin bat Martín Quispe, *cacique* im Dorf Pucarani, die Visitationskommission darum, Choque Mamani freizusetzen, da er *mita*-Dienste abzuleisten hätte – dem Ersuchen wurde vom Bischof aber nicht stattgegeben.⁶⁵²

Eine bilanzierende Reflexion zu den Leistungen der von Bischof Queipo durchgeführten Visitationskampagnen findet sich an zentraler Stelle in den Visitationsberichten an den spanischen Hof – wobei diesbezüglich Aspekte der Selbstdarstellung gegenüber der Krone eine bedeutende Rolle gespielt haben dürften. So wurden im Bericht zur ersten Kampagne mehrere Ziele angegeben, die der Bischof durch seine persönliche Bereisung – auch schwer zugänglicher und daher vernachlässigter Teile – der Diözese erreicht hätte: Erstens sei dem großen Bedürfnis ländlicher Pfarrbewohner nach dem Sakrament der Firmung nachgekommen worden. Zweitens sei den Klerikern durch die bischöfliche Anwesenheit aufgezeigt worden,

⁶⁴⁸ Ebd., fol. 369v.

⁶⁴⁹ Ebd., fol. 371r.

⁶⁵⁰ Vgl. etwa Mills: *Idolatry and its enemies*, S. 31.

⁶⁵¹ Visitationsakte Ancoraimas vom 15.07.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 372r).

⁶⁵² Ebd., fol. 273r-273v.

dass sie – auch in abgelegenen Pfarreien – auf ihre Amtsführung zu achten hätten, da eine Inspektion jederzeit wieder möglich wäre. Drittens sei ein Vorbild für zukünftige Bischöfe geschaffen worden, als praktischer Beweis, dass eine umfassende Visitation der Diözese möglich sei.⁶⁵³ Als positives Resultat der Visitationen wurde hier also weniger die konkrete Umsetzung von Maßnahmen hervorgehoben, sondern eher der allgemeine Effekt, der der bischöflichen Präsenz zugeschrieben wurde. Dass in den Pfarreien zahlreiche konkrete Besserungen erzielt wurden, wird aber im letzten Visitationsbericht im Zuge einer positiven Gesamtbilanz aller Kampagnen betont: „habiendo reconocido que, mediante lo mandado en las dos visitas generales antecedentes, estaba todo muy reparado de lo que se había reconocido en ellas, por la vigilancia que su señoría ilustrísima tiene en todas las cosas [...]“⁶⁵⁴. In diesem Zusammenhang wird der bedeutende Aspekt angesprochen, dass konkrete Resultate progressiv, von Kampagne zu Kampagne erreicht wurden, indem bei den Ortsvisitationen auf die jeweiligen Maßnahmen und Beschlüsse des vorigen Verfahrens Bezug genommen wurde. So führte der Sekretär weiter aus, dass „[...] habiéndome mandado llevar las causas de las visitas pasadas para reconocer si se había cumplido lo mandado en ellas, y las particulares, civiles y criminales, que, desde la visita antecedente del año de ochenta y siete, se había ofrecido, siendo la primer diligencia, en llegando a cada pueblo, poner presentes las causas de visita y demás que pertenecían a él, para remediar lo que se pudiera y debiera.“⁶⁵⁵

Auf der Grundlage der Aktenauswertung bietet sich gegenüber der bischöflichen Berichterstattung ein differenzierteres Gesamtbild: Festzuhalten lässt sich demnach, dass die Visitationskampagnen in der Amtszeit Queipos besonders viele Pfarreien auch abgelegener Regionen einbezogen, konsequent alle drei bis vier Jahre erfolgten und zu großen Teilen vom Bischof selbst ausgeführt wurden: Umfang, Häufigkeit und bischöfliche Präsenz dürften daher entscheidend zu deren Wirksamkeit im Sinne der normativen Programmatik beigetragen haben. Darüber hinaus mag auch die vergleichsweise ausführliche und umfassende Dokumentation von Queipos Visitationsakten auf eine gründliche Umsetzung der Aufsichtsmaßnahmen vor Ort hindeuten. In erster Linie war es demnach möglich, eine gewisse punktuelle Optimierung des Pfarrbetriebs zu erreichen, vor allem durch die regelmäßige Korrektur lokaler Verwaltungspraktiken – sowohl auf die kirchlichen Finanzen, als auch auf die Verabreichung von Sakramenten bezogen –, aber auch durch vereinzelter (Um-)Besetzung kirchlicher Ämter und der Anpassung von Pfarrbezirken. Hervorzuheben sind zudem mögliche Disziplinierungseffekte bei ländlichen Klerikern, die sich in der Amtszeit Queipos wiederholt der bischöflichen Präsenz und gezielten Untersuchung ausgesetzt sahen und selbst in abgelegenen Ortschaften nicht damit rechnen konnten, in größerem Umfang von der bischöflichen Zentrale ungeprüft agieren zu können. In dem Zusammenhang ist aber einschränkend zu beachten, dass diese Kontrolle auch gewisse Handlungsräume für die Kleriker implizierte. Finegan betont diesbezüglich die „pragmatische Flexibilität“ der bischöflichen Normimplementierung, die letztlich für den Klerus vor allem akzeptable Konsequenzen bereithielt, wie geringfügige Geldstrafen und Ermahnungen.⁶⁵⁶ Darüber hinaus konnten in Bezug auf die materielle Infrastruktur der Pfarreien konkrete Verbesserungen durch die Visitationskampagnen nachgewiesen werden, oft blieben diesbezügliche Bemühungen der Kommission jedoch folgenlos.

⁶⁵³ Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138, fol. 636r).

⁶⁵⁴ Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 267.

⁶⁵⁵ Ebd.

⁶⁵⁶ Vgl. Finegan: Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita, S. 238–239.

Ein weiteres Ergebnis der Kampagnen, das in den Akten zwar kaum Erwähnung fand, dafür aber wiederum in den Berichten hervorgehoben wurde, war schließlich die massenhafte Firmung von Pfarrbewohnern. Nicht zuletzt erfüllten die Visitationskampagnen dadurch den Anspruch bischöflicher Seelsorge in der direkten Interaktion zwischen Bischof Queipo und den Pfarrbewohnern in fast allen visitierten Ortschaften. Der Anspruch, sich mit dem weit gesteckten Gegenstandsbereich der „öffentlichen Sünden“ der Pfarrbewohner zu befassen – zu welchem keine aktiven Inspektionsmaßnahmen ergriffen wurden –, blieb dagegen angesichts der dokumentierten Meldepraxis tendenziell unerfüllt. In überlokaler Weise wurde so faktisch nur der Problemkomplex um „eheliches Leben“ behandelt, während sich die Kommission mit religiöser Devianz lokaler Akteure wohl nur vereinzelt – gegebenenfalls aber dezidiert – auseinandersetzte.

An dieser Stelle sei an die einleitend ausgeführten quellenmethodischen Einschränkungen erinnert, wonach die hier präsentierten Ergebnisse der Visitationskampagnen von Bischof Queipo, erarbeitet auf Grundlage der kirchlichen Akten und Berichte, letztlich von den Zielen bestimmt werden, die im Visitationsverfahren normativ-institutionell angelegt waren oder die von den ausführenden Akteuren als (Miss-)Erfolge gewertet wurden. Die Visitationsakten können dabei als ein materielles Ergebnis jeder Ortsvisitation gelten. Die verschiedenen Dokumenttypen, die die Akten zusammensetzten, wurden, wie aufgezeigt, zu großen Teilen im lokalen Ablauf der Visitationen verfasst – Ausnahmen waren vor allem die jeweils abgehefteten Kopien des Visitationsedikts, nachgereichte Eingaben sowie Folgemaßnahmen. Maßgeblich verantwortlich für die Akten war der Sekretär Francisco de Trujillo y Godoy, der bei allen Kampagnen unter Queipo Teil der Kommission war und somit deren Inhalt und Form besonders geprägt haben dürfte. Formell bestimmten der Bischof oder der Generalvisitorator, welche Dokumente zusätzlich in die Akte aufgenommen wurden. Nicht selten wurden Eingaben lokaler Akteure mit der Anordnung, das Schriftstück oder die protokollierten Aussagen zu den anderen Dokumenten der Ortsvisitation zu heften (*póngase junto a los demás autos de visita*), als erledigt befunden. Der Umfang der Akten betrug in der Regel zwischen 20 und 50 Folia, variierte aber je nachdem, wie die Ortsvisitation verlief – so umfasst beispielsweise die Visitationsakte Ancoraimés des Jahres 1683 gut 100 Folia. Die Aktenbestände, die aus jeder Visitationskampagne resultierten, wurden vom Sekretär nach Vollendung der Rundreisen archiviert und somit einer Wiedereinsicht und späteren Nutzung zugänglich gemacht. So wurde in einem Visitationsbericht abschließend darauf hingewiesen: „[...] como todo consta y parece de las causas de dicha visita general, y de las demás referidas, que quedan en todos los demás papeles de la secretaría de mi cargo, a que en lo necesario me remito.“⁶⁵⁷ Wie bereits erwähnt, wurde im Zuge der Kampagnen auf diese Aktenbestände systematisch zurückgegriffen.

Die in den Akten enthaltenen Informationen wurden von der bischöflichen Zentrale darüber hinaus offenbar nur insofern systematisch ausgewertet, als dass sie als Grundlage für die an den spanischen Hof gerichteten Visitationsberichte genutzt wurden. Hierbei ist von Kampagne zu Kampagne eine zunehmende Differenzierung und Vertiefung der präsentierten Informationen festzustellen: Während der erste Bericht eher oberflächlich und allgemein gehalten den Visitationsverlauf schildert und die bereisten Stationen lediglich benennt, ohne Details der Ortsvisitationen auszuführen, beinhalten die Berichte der zweiten Kampagne kurze Zusammenfassungen jeder Akte, sodass die Ortsvisitationen im Einzelnen dargelegt werden.⁶⁵⁸

⁶⁵⁷ Relación de Visita, La Paz, 30.05.1687 (AGI: Charcas 376, fol. 28v-29r).

⁶⁵⁸ Vgl. Relación de Visita, La Paz, 25.11.1684 (AGI: Charcas 138), Relación de Visita, La Paz, 30.05.1687 (ebd. 376).

Der Bericht zur dritten Kampagne geht noch darüber hinaus und präsentiert neben der Schilderung jeder Ortsvisitation auch allgemeine Informationen zur jeweiligen Pfarrei. Angegeben wurden dabei die Ausmaße des Pfarrbezirks, meistens auch Namen und Entfernungen von Vizepfarreien, *anejos* und Kapellen. Oft wurden zudem Bemerkungen zu geographischen und klimatischen Besonderheiten der Pfarreien angeführt, wie eine bergige, felsige oder unfruchtbare Landschaft, *puna*-Gebiete, ob sie teilweise unbesiedelt oder unbewohnbar waren sowie ob Siedlungsgebiete von „Ungläubigen“ (*indios infieles*) an die Pfarrbezirke angrenzten.⁶⁵⁹ Inwiefern diese Informationen im Zuge der Visitationsreisen ermittelt wurden, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Möglich wäre durchaus, dass neben der untersuchten Aktenproduktion vor Ort auch zusätzliche Vorgänge der Datenerhebung und Verschriftlichung stattfanden, welche die Speicherung dieser Informationen zum Zweck hatte. Da im Bericht auch die zurückgelegten Distanzen zwischen den visitierten Ortschaften angegeben werden, scheint es beispielsweise denkbar, dass Mitglieder des bischöflichen Gefolges damit beauftragt wurden, Messungen vorzunehmen und schriftlich festzuhalten.⁶⁶⁰ Gegen eine Datenerhebung im Zuge der Visitationen spricht allerdings, dass im Bericht ebenfalls derartige Informationen über die Missionierungsgebiete in Apolobamba präsentiert wurden – die aber kein Teil der Visitationsroute waren. Denkbar ist somit auch, dass die Visitationsberichte durch zusätzliche Informationen ergänzt und vervollständigt wurden, die etwa im Zuge weltlicher Visitationen bzw. kolonialadministrativer Inspektionsverfahren erhoben wurden und der bischöflichen Zentrale möglicherweise zur Verfügung standen – was jedoch einer gesonderten Untersuchung bedürfte.

3.2.2. Visitationen unter Bischof Gregorio Francisco de Campos (1765-1789)

Gregorio Francisco de Campos wurde 1718 in Maracaibo, auf dem amerikanischen Kontinent geboren. Er studierte in Sevilla Theologie und kanonisches Recht; dort wurde er auch um 1744 zum Priester ordiniert. Nachdem er als Mitglied im Domkapitel zu Bogotá tätig gewesen war, trat er 1765 das Bischofsamt in La Paz an, welches er bis zu seinem Tod im Jahr 1789 innehatte. Bischof Campos' Amtszeit war die längste des Untersuchungszeitraums, er gilt zudem in der Forschungsliteratur als besonders aktiver Bischof.⁶⁶¹ Die Durchführung bischöflicher Visitationen war in seiner Amtszeit aber ungleich verteilt: Drei der vier von Bischof Campos veranlassten Visitationskampagnen fanden bereits in den ersten sechs Jahren, nämlich regelmäßig 1766-1767, 1768-1769 und 1770-1771 statt. Während der folgenden achtzehn Jahre wurde nur kurz vor seinem Tod eine weitere Kampagne 1786-1787 durchgeführt, bei welcher der Bischof nicht an der Bereisung der ländlichen Pfarreien beteiligt war. Aus bischöflicher Korrespondenz lässt sich erschließen, dass Campos bereits um 1772 eine vierte Visitationskampagne plante, sein Reiseantritt jedoch zunächst wegen einer Erkrankung und dann wegen Beginn der Regenzeit aufgeschoben werden musste. Die Durchführung der Visitationskampagne wurde daraufhin bis auf weiteres ausgesetzt, da sich der Bischof an der Vorbereitung und am Verlauf eines Provinzialkonzils beteiligte (*II Concilio Platense*, 1774-1779) – in diesen fünf Jahren war er meistens in La Plata und somit von der Diözese abwesend.⁶⁶² Während seiner späteren Amtszeit fanden in der Region, wie in Kapitel 2.1 angeführt, zwischen 1780 und 1782 massenhafte Aufstände der indigenen Bevölkerung statt, bei denen sich die Stadt La Paz im Mittelpunkt militärischer Auseinandersetzungen befand und

⁶⁵⁹ Vgl. Relación de Visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238–268.

⁶⁶⁰ Wie etwa für die bischöfliche Reise im Jahr 1806 belegt ist, siehe Kap. 3.1.3, Abschn. a).

⁶⁶¹ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (A-K), S. 422; Meiklejohn: La iglesia y los Lupaqa, S. 88–89; López Menéndez: El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz, S. 15–16.

⁶⁶² Vgl. Meiklejohn: La iglesia y los Lupaqa, S. 104, Anm. 57.

im Jahr 1781 über mehrere Monate belagert wurde⁶⁶³ – offensichtlich war in diesem Zeitraum eine bischöfliche Bereisung der ländlichen Gebiete undurchführbar. In der Forschungsliteratur wird davon ausgegangen, dass Bischof Campos auch in seiner restlichen Amtszeit keine weiteren Visitationskampagnen veranlasst habe – vor allem aufgrund seines gesundheitlichen Zustands und einer gewissen Amtsmüdigkeit (seinem Rücktrittersuch von 1781 wurde nicht stattgegeben). Die Kampagne der Jahre 1786-1787 findet dementsprechend bislang in der Forschungsliteratur an keiner Stelle Erwähnung.⁶⁶⁴

Die Quellengrundlage, die in diesem Kapitel Aufschluss über die Visitationsaktivitäten unter Bischof Campos geben soll, besteht in erster Linie – wie im ersten Fallbeispiel – aus den Akten, die im Zuge jeder Ortsvisitation erstellt wurden.⁶⁶⁵ Diese Akten bieten jedoch weniger Informationen zum örtlichen Visitationsgeschehen als die zu Zeiten Queipos, da sie zwar die Kirchenbegehung und das Verhörverfahren dokumentieren, darüber hinaus aber weder weitere, im Zuge der jeweiligen Ortsvisitationen protokollierte Verfahrensschritte oder Verordnungen beinhalten, noch zusätzliche Schriften lokaler Akteure. Typischerweise bestanden die Visitationsakten unter Campos daher nur aus folgenden Dokumenten: Dem Bericht zur Verfahrenseröffnung und Begehung der Kirche, Protokolle der Zeugenverhöre, Stellungnahmen von Klerikern sowie bischöfliche Urteilssprüche gegen Kleriker. Die Akten der letzten beiden Kampagnen beinhalten außerdem Abschriften der eingesetzten Frageliste und vereinzelt das verlesene Visitationsedikt. Die so insgesamt straffer als unter Queipo strukturierten Visitationsakten werden auch in diesem Kapitel als materielle Ergebnisse der Kampagnen abschließend näher zu betrachten sein.

Von den bischöflichen Berichten an den spanischen Hof, die nach jeder Visitationskampagne verfasst wurden, konnte lediglich der zur ersten Kampagne von 1766-1767 ermittelt werden.⁶⁶⁶ Anders als unter Queipo gibt dieser Visitationsbericht aber nicht den Ablauf der Reiseroute und der Ortsvisitationen wieder, sondern belässt es bei einer allgemeinen Zusammenfassung der getroffenen Maßnahmen. Insgesamt bleiben somit einige Aspekte der Visitationskampagnen, die im ersten Fallbeispiel angeführt werden konnten, hier im Unklaren. Dafür kann ergänzend auf eine ausführlichere – ebenso an den König adressierte – Beschreibung (*descripción*) der Diözese zurückgegriffen werden, die Bischof Campos 1769 auf der Grundlage seiner Visitationsreisen erstellte.⁶⁶⁷ Außerdem ist ein zusätzlicher Quellentyp erhalten, nämlich eine bischöfliche Instruktion an die Visitatoren, auf deren Grundlage insbesondere Aspekte der Vorbereitung und Ausrichtung der Verfahren ausgearbeitet werden können, die im ersten Fallbeispiel unterbelichtet bleiben mussten.⁶⁶⁸ Als Quellen werden zudem die überlieferten Antwortschreiben des spanischen Hofes herangezogen, die in Reaktion auf die eingesandten Visitationsberichte erfolgten.⁶⁶⁹ Ein bemerkenswerter Umstand, der den formelhaften

⁶⁶³ Vgl. Barnadas/Calvo/Ticlla (Hrsg.): *Diccionario histórico de Bolivia (L-Z)*, S. 68.

⁶⁶⁴ Vgl. vor allem Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 89, 95–96.

⁶⁶⁵ Visitationsakten 1766-67 (AECFLM: Archivo Capitular 49-52, 54); Visitationsakten 1768-69 (ebd. 57, 60, 62); Visitationsakten 1770 (ebd. 63-65); Visitationsakten 1786-87 (ebd. 90-93). Auch hier wird im Folgenden bei allgemeinen Befunden zu diesem Aktenkorpus gegebenenfalls auf eine wiederholung des Quellenverweises verzichtet. Siehe für die Fundstellen der Akten Anhang 4.1, S. 206.

⁶⁶⁶ *Relación de Visita, Obrajes*, 29.01.1768 (AECFLM: Archivo Capitular 58, fol. 30r-32v).

⁶⁶⁷ *Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769)*, in: Maúrtua: *Juicio de límites: Contestación al alegato*, T. 7, S. 51–117. Die Korrespondenz zwischen Bischof und spanischem Hof im Zusammenhang mit diesem Dokument wurde als Teil der Druckfassung veröffentlicht und wird hier ebenso berücksichtigt.

⁶⁶⁸ *Instrucciones para los visitadores*, La Paz, 4.-5.10.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 99, fol. 200r-203r).

⁶⁶⁹ *Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo*, 28.09.1770 (ebd. 65, fol. 115r-116r); *Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo*, 28.11.1772 (ebd. 67, fol. 134r-136r).

Charakter solcher königlichen Antwortschreiben verdeutlicht, stellt das Missverständnis dar, wonach im königlichen Schreiben aus dem Jahr 1776 auf die nicht erfolgte vierte Visitationskampagne des Bischofs Bezug genommen wurde⁶⁷⁰ – sodass der König sich für die Durchführung einer Visitationskampagne bedankte, die nicht stattgefunden hatte.⁶⁷¹

a) Vorbereitung und Visitationskommission

Angaben zur Vorbereitung der Visitationen finden sich in den Quellen nur hinsichtlich der letzten Kampagne der Jahre 1786-1787, in der Instruktion des Bischofs an die Visitatoren.⁶⁷² Es liegt aber nahe, dass diese Anweisungen zur Durchführung der Visitationsverfahren auf ähnliche Weise auch für die ersten drei Kampagnen gegolten haben, da Bischof Campos hierbei selbst wiederholt Bezug auf die von ihm bereits durchgeführten Kampagnen nimmt. Demzufolge wurde die Visitation der Diözese im Vorfeld mittels eines Rundbriefes an die Gemeindepfarrer angekündigt. Darin sollte den ländlichen Klerikern das Itinerar der Reise und das planmäßige Datum der Ortsvisitation mitgeteilt werden, sowie ob gegebenenfalls Reittiere zum Transport der Visitationskommission örtlich bereitgestellt werden müssten.⁶⁷³ Dabei wurde nicht darauf hingewiesen, ob die bevorstehenden Ortsvisitationen darüber hinaus öffentlich in den ländlichen Pfarreien angekündigt werden sollten. Auch wenn in der Kampagne der Jahre 1786-87 auf eine pfarröffentliche Vorankündigung verzichtet wurde, scheint dies mit Blick auf die vorigen, von Bischof Campos selbst vollzogenen Kampagnen eher unwahrscheinlich: Angesicht ihrer Teilnahme an Firmungen mussten die ländlichen Einwohner im voraus über die bischöfliche Anwesenheit informiert sein, um sich in den visitierten Ortschaften versammeln zu können.

In der Instruktion von 1786 wurden neben generellen Anweisungen zum gewünschten Ablauf des Visitationsverfahrens auch eine Reihe konkreter Bestimmungen getroffen, welche die Visitatoren während ihrer Reise speziell zu beachten hätten. So wurden hinsichtlich der Finanzierung des Verfahrens – wie aufgezeigt – regulierende Maßnahmen verordnet. Ähnlich wie in den vorbereitenden Verordnungen unter Bischof Queipo wurden in der Instruktion außerdem überteuerte Mahlzeiten und jegliche zusätzliche Vergütung für die Kommissionsmitglieder verboten. Bischof Campos erläuterte dabei, dass solches von ihm bereits seit seiner ersten Kampagne so bestimmt worden sei.⁶⁷⁴ Darüber hinaus wurden in der Instruktion spezielle Untersuchungsobjekte formuliert, denen die Visitatoren vor Ort besondere Aufmerksamkeit schenken sollten – worauf noch einzugehen sein wird.

Die Visitationskommission der ersten Kampagne unter Campos in den Jahren 1766-1767 wurde vom Bischof selbst geleitet. Zur Seite standen ihm Juan Antonio de Zepeda als Sekretär und Notar sowie Hipólito Quinteros als Dolmetscher.⁶⁷⁵ Begleitet wurden sie vom jesuitischen Ordenspriester Joaquin Monses.⁶⁷⁶ Auf ähnliche Weise setzte sich die Kommission der Jahre 1768-1769 zusammen aus dem Bischof, Zepeda als Sekretär und Quinteros als Dolmetscher und Notar; wobei in der letzten Rundreise des Jahres 1769 die Funktion des Sekretärs von Juan Francisco Iribarren übernommen wurde.⁶⁷⁷ Iribarren amtierte ebenso als Sekretär der folgenden

⁶⁷⁰ Real cédula al obispo de La Paz, San Ildefonso, 02.09.1776 (ebd. 72, fol. 124r). Siehe auch: Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 27.02.1773 (in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 60–66.

⁶⁷¹ Vgl. Meiklejohn: La iglesia y los Lupaqas, S. 104, Anm. 57.

⁶⁷² Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 99, fol. 200r-203v).

⁶⁷³ Ebd., fol. 200r.

⁶⁷⁴ Ebd., fol. 201r-201v.

⁶⁷⁵ Vgl. Visitationsakten 1766-67 (ebd. 49-52, 54).

⁶⁷⁶ Visitationsakte Chulumani vom 27.06.1766 (ebd. 50, fol. 164r).

⁶⁷⁷ Vgl. Visitationsakten 1768-69 (ebd. 57, 60, 62).

Kampagne der Jahre 1770-1771, bei welcher der Bischof außerdem von Joseph Burunda als Dolmetscher und Notar begleitet wurde.⁶⁷⁸

Bei der letzten Visitationskampagne der Jahre 1786-1787 änderte sich diese Kommissionsstruktur: Bischof Campos beteiligte sich nicht mehr an den Rundreisen, bestimmte aber auch keine Kommission, die unter Leitung eines Generalvisitators die gesamte Diözese bereisen sollte. Stattdessen ernannte der Bischof mehrere Kleriker zum *juez visitador*, denen jeweils einzelne Bezirke der Diözese zugeteilt wurden. Juan Agustín de Luna – Gemeindepfarrer Pucarani und *vicario foráneo* der Provinz Omasuyo – bereiste als Visitor die Pfarreien der Provinz Sicasica begleitet von Vicente de Loza als Notar und Pedro de Loza als Dolmetscher. José Bernardino de Origuela – *abogado de la Real audiencia de La Plata*, Gemeindepfarrer Ayo Ayo und *vicario foráneo* der Provinz Sicasica – bereiste die Provinz Omasuyo mit Andrés Osorio als Notar und Bartolomé Bolaño als Dolmetscher. Pedro Aparicio – *examinador sinodal* und *vicario foráneo* der Diözese sowie Gemeindepfarrer Coroicos – visitierte Pfarreien in Teilen der Yungas-Region mit Miguel de Ugarte y San Martín als Notar und Pedro de Vega als Dolmetscher.⁶⁷⁹ Da für diese Kampagne insgesamt vergleichsweise wenige Akten überliefert sind, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob in diesen Jahren darüber hinaus mehr Visitatoren aktiv waren.

b) Reiseverlauf und visitierte Pfarreien

Die drei Visitationskampagnen, die von Bischof Campos persönlich geleitet wurden, folgten einem einheitlichen Reiseverlauf. Analog zur Vorgehensweise unter Queipo wurden je zwei Rundreisen im Laufe zweier Jahre angestrengt, um die Pfarreien der gesamten Diözese zu erfassen – sie wurden jedoch sowohl hinsichtlich der Abfolge der Stationen, als auch der gewählten Jahresabschnitte anders ausgeführt. Die erste Kampagne wurde am 14. April 1766 in der Kathedrale in La Paz vom Bischof eröffnet, wobei ländliche Pfarreien zunächst von Juni 1766 bis Januar 1767 und dann – nach einer mehrmonatigen Pause in La Paz – von Juli bis November 1767 bereist wurden. Im Visitationsbericht dieser Kampagne wird nicht auf den konkreten Reiseverlauf oder die visitierten Pfarreien eingegangen sondern nur erwähnt, dass die Wiederkehr des Bischofs in La Paz am 23. November 1767 erfolgte.⁶⁸⁰ Anhand der überlieferten Akten lässt sich aber das genaue Itinerar wohl nahezu vollständig rekonstruieren, da sie in großer Anzahl, für 64 visitierte Pfarreien und Vizepfarreien erhalten sind (siehe Anhang 4.1, Tabelle I, S. 206).⁶⁸¹ Die zweite Kampagne wurde am 30. Mai 1768 in La Paz eröffnet; ländliche Pfarreien wurden von Juli 1768 bis Januar 1769 und dann von Oktober bis November 1769 bereist. Für diese Kampagne sind etwas weniger Visitationsakten erhalten, auf deren Grundlage dennoch ein Großteil des Itinerars ersichtlich wird (siehe Anhang 4.1, Tabelle II, S. 208).⁶⁸² Die Eröffnung der dritten Kampagne fand am 8. Juni 1770 in der Residenzstadt statt, der weitere Verlauf bleibt darüber hinaus jedoch zu großen Teilen unklar, da – obwohl Campos vorgeblich wieder die gesamte Diözese bereiste⁶⁸³ – nur eine geringe Anzahl entsprechender Visitationsakten erhalten sind.⁶⁸⁴ Die überlieferten Akten deuten aber darauf hin, dass die Rundreisen analog zu den beiden vorigen Kampagnen durchgeführt wurden. Da

⁶⁷⁸ Vgl. Visitationsakten 1770 (ebd. 64-65).

⁶⁷⁹ Vgl. Visitationsakten 1786-87 (ebd. 90-93).

⁶⁸⁰ Relación de Visita, Obrajés, 29.01.1768 (ebd. 58, fol. 30r).

⁶⁸¹ Vgl. Visitationsakten 1766-67 (ebd. 49-52, 54).

⁶⁸² Für die Jahre 1768-69 konnten 57 Akten ermittelt werden, vgl. Visitationsakten 1768-69 (ebd. 57, 60, 62).

⁶⁸³ Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo, 28.11.1772 (ebd. 67, fol. 134r).

⁶⁸⁴ Für das Jahr 1770 wurden 15 Akten ermittelt, für 1771 keine, vgl. Visitationsakten 1770 (ebd. 63-65).

der Visitationsbericht im Oktober 1771 aufgesetzt wurde, muss die Kampagne vor diesem Datum abgeschlossen worden sein.⁶⁸⁵

Die Itinerare der von Bischof Campos geleiteten Visitationskampagnen folgten also mit kleineren Variationen einem selben Schema zur Bereisung der gesamten Diözese. Die erste Rundreise begann demnach östlich von La Paz mit den ländlichen Pfarreien in der Yungas-Region, um dann von Osten nach Westen den Titikakasee zu umkreisen, indem die Provinzen Omasuyo, Larecaja, Paucarcolla, Chucuito und Teile Pacajes in Abfolge durchquert wurden. Die zweite Rundreise verlief südlich von La Paz und umfasste Pfarreien der Provinzen Sicasica und Pacajes. Die Visitationsitinerare unter Campos waren demnach zu großen Teilen mit denen unter Queipo übereinstimmend. Der Verlauf der Reisestationen wurde nur insofern geändert, dass ländliche Pfarreien der Yungas-Region bereits zu Beginn der ersten Rundreise visitiert wurden, statt zu Beginn der zweiten. Dies hatte auch zur Folge, dass unter Campos die erste Rundreise besonders langwierig war und bis zu acht Monate in Anspruch nehmen konnte, während die zweite kürzer ausfiel. Der Bischof war hierbei in allen bereisten Ortschaften persönlich anwesend und stand jeder Ortsvisitation vor. In seiner Korrespondenz mit der spanischen Krone hob Campos in diesem Zusammenhang hervor, dass dabei alle Ortschaften seines Amtsbezirks berücksichtigt wurden: „Tengo hechas tres visitas generales personalmente, sin haber dejado lugar alguno de toda la jurisdicción [...]“⁶⁸⁶

Während die ersten drei Visitationskampagnen unter Campos zum Beginn seiner Amtszeit regelmäßig alle zwei Jahre stattfanden und somit zwischen 1766 und 1771 kein Jahr ohne bischöfliche Ortsvisitationen verging, wurde – wie eingangs ausgeführt – die letzte Kampagne erst fünfzehn Jahre später, zum Ende seiner Amtszeit hin veranlasst. Wie erwähnt, bereiste der Bischof hierbei nicht mehr selbst die Pfarreien, sondern vertraute dies mehreren Kommissionen an, die parallel einzelne Bezirke der Diözese visitierten, sodass der einheitliche Reiseverlauf der vorigen Kampagnen verworfen wurde. Ländliche Pfarreien und Vizepfarreien der Provinz Sicasica wurden von *visitador* Luna zwischen November und Dezember 1786 bereist; die Ortschaften der Provinz Omasuyo wurden zwischen November 1786 und Januar 1787 von Origuela visitiert; von Dezember 1786 bis Februar 1787 bereiste Aparicio die Yungas-Region. Die Ortsvisitation der Pfarrei Ayo Ayo musste Luna im Februar 1787 nachholen, da der dortige Gemeindepfarrer Origuela vorher selbst als *visitador* auf Reisen war.⁶⁸⁷ Auch die Ortsvisitation Coroicos in den Yungas musste nachgeholt werden, weil der Gemeindepfarrer Aparicio gleichzeitig *visitador* dieser Region war – dies geschah allerdings erst im Januar 1788 und wurde von Pedro Ignacio Ordoñez durchgeführt, der speziell hierfür zum Visitator ernannt wurde.⁶⁸⁸ Bischof Campos gibt in seiner Instruktion an, dass er Visitatoren für die gesamte Diözese ernannt hätte, es konnten jedoch keine entsprechenden Visitationsakten für die restlichen Provinzen ermittelt werden – ob dies an einer lückenhaften Überlieferung liegt oder daran, dass dort letztlich keine Ortsvisitationen durchgeführt wurden, bleibt unklar. Insgesamt sind für diese Jahre nur 24 Visitationsakten überliefert (siehe Anhang 4.1, Tabelle III, S. 209).⁶⁸⁹ Zusätzlich deuten Fragmente einer Akte auf die Begehung der Pfarrkirche Chucuitos durch den

⁶⁸⁵ Der Visitationsbericht selbst ist nicht überliefert, aber seine Eingangsbestätigung beim königlichem Hof, vgl. Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo, 28.11.1772 (ebd. 67, fol. 134r).

⁶⁸⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 27.02.1773 (in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 56.) In der Beschreibung der Diözese wird angegeben, dass der Bezirk 75 Pfarreien umfasste – dementsprechend ist die Aktenüberlieferung für keine der Kampagnen vollständig.

⁶⁸⁷ Vgl. Visitationsakte Ayo Ayo vom 09.02.1787 (AECFLM: Archivo Capitular 91, fol. 152r-157r).

⁶⁸⁸ Vgl. Visitationsakte Coroico vom 20.01.1788 (ebd. 95, fol. 138r-146r).

⁶⁸⁹ Vgl. Visitationsakten 1786-87 (ebd. 90-93).

Bischof am 1. April 1787 hin, wobei nicht ersichtlich ist, ob dies im Rahmen einer formellen Ortsvisitation geschah.⁶⁹⁰

Genauere Angaben zur Dauer des Aufenthalts in den Pfarreien und zu den Reiseabschnitten zwischen ihnen, wie sie für die Visitationskampagnen unter Bischof Queipo in den Visitationsberichten zu finden sind, liegen für die Kampagnen unter Campos nicht vor. Auf Grundlage der Aktenbestände lässt sich die jeweilige Aufenthaltsdauer der Kommission in den Ortschaften nicht immer mit Sicherheit ermitteln, da sie zwar den Zeitraum von Kirchenbegehung und Verhörverfahren dokumentieren, nicht jedoch die genauen Zeitpunkte der An- und Abreise. Hierbei kann für alle vier Kampagnen übereinstimmend festgestellt werden, dass die Ortsvisitationen mindestens einen Tag und bis hin zu fünf Tagen andauerten – dies hing davon ab, ob Beschuldigungen gegen Kleriker aufkamen oder zusätzliche Verhörverfahren durchgeführt wurden. Ausnahmen waren Juli und Pomata, wo die Kommissionen der ersten beiden Kampagnen auch länger als eine Woche verweilten, da in diesen Dörfern vier bzw. drei Pfarreien existierten und somit mehr Zeit für zusätzliche Verfahren benötigt wurde. Festzuhalten ist, dass die Mehrheit der Ortsvisitationen in nicht mehr als drei Tagen abgeschlossen wurde, was auch der Anweisung in der Instruktion von 1786 entsprach: „[...] todo lo dicho en orden a la pesquisa y más asuntos de visita, debe fenecerse en cada pueblo, en donde hay una sola parroquia, en tres días cuando más; a no ser que ocurran algunos otros extraordinarios entre partes [...]“⁶⁹¹.

c) Fragelisten und Untersuchungsobjekte

Die Fragelisten, die den Verhören lokaler Akteure zugrunde lagen, waren unter Bischof Campos gleichförmiger als jene zur Amtszeit Queipos. So kam in der Kampagne 1766-1767 bei jeder Ortsvisitation ein standardisiertes Interrogatorium zum Einsatz, welches auch noch bei den Verhörverfahren zu Beginn der darauf folgenden Kampagne 1768-69 genutzt wurde – im Verlauf dieser Visitationsreise wurde es lediglich um einige Fragepunkte erweitert.⁶⁹² In dieser Form wurde die Frageliste dann auch sowohl bei der letzten vom Bischof geleiteteten Kampagne 1770-1771, als auch 1787, also fünfzehn Jahre später vom *visitador* Aparicio eingesetzt.⁶⁹³ Wie im ersten Fallbeispiel war auch dieses Interrogatorium inhaltlich auf die Lebens- und Amtsführung der ländlichen Kleriker als zentrales Untersuchungsobjekt ausgerichtet (siehe Anhang 4.3, S. 211). Thematisiert wurden ebenfalls sowohl reguläre Amtshandlungen als auch problematisierte Verhaltensweisen der Gemeindepfarrer. Die Fragepunkte, die eher Ersteres in den Vordergrund stellten, bezogen sich auf folgende Sachverhalte:

- Die wöchentliche Lehre der christlichen Doktrin und Predigt des Evangeliums an die Pfarrbewohner sowie tägliche Gebetspraxis mit den Kindern;
- die Führung von Verzeichnissen (*padrones*) bezüglich der Teilnahme der Pfarrbewohner an kirchlichen Festtagen;
- die rechtzeitige Verabreichung des Beichtsakraments bei Sterbefällen ohne Widerwillen;
- die materiell angemessene Verabreichung der Sterbekommunion;

⁶⁹⁰ Ebd. 92, fol. 285r-292r.

⁶⁹¹ Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (ebd. 99, fol. 201r).

⁶⁹² Die Fragelisten der ersten beiden Kampagnen wurden zwar nicht eigenständig in den Visitationsakten dokumentiert, sie können jedoch aus den Verhörprotokollen erschlossen werden.

⁶⁹³ Für die dritte und vierte Kampagne sind die Fragelisten in einigen Akten als eigenständiges Dokument überliefert.

- die angemessene Bekleidung der Kleriker;
- die Vergütung kirchlicher Amtshandlungen, insbesondere von Taufe und Beerdigung.

Darüber hinaus wurden in den Fragepunkten speziell folgende Verhaltensweisen der Kleriker problematisiert:

- Die Misshandlung und Missachtung (*aborrecimiento*) von Pfarrbewohnern;
- ohne Taufsakrament verstorbene Kinder;
- die Verzögerung von Bestattungen;
- Konkubinat (*ilícita amistad*);
- die Kosten von Festlichkeiten und damit verbundene Bereicherungspraktiken (*abuso de santos, cera collque, ricuchicos*, Ernennung von *alféreces* bzw. *estandarteros*);
- das Betreiben von Handel und Glücksspiel;
- ihre Abwesenheit von den Pfarreien.

Während dieses Interrogatorium noch bei der letzten Kampagne der Jahre 1786-87 in der Yungas-Region genutzt wurde, kam in den von Luna und Origuela parallel durchgeführten Ortsvisitationen in Omasuyos und Caracato eine abgeänderte Frageliste zum Einsatz. Diese von beiden Visitatoren genutzte, standardisierte Liste von Fragepunkten unterschied sich einerseits durch Auslassungen, da sie einige Sachverhalte nicht speziell thematisierte, wie die Vergütung von Festlichkeiten. Andererseits wurden zusätzliche Fragepunkte zu folgenden Sachverhalten und Problematiken formuliert:

- Im Allgemeinen eine würdevolle und anständige Amtsführung des Gemeindepfarrers („la honestidad, decencia y diligencia que conviene“) und die Erfüllung der Amtspflichten seiner Pfarrgehilfen (*ayudantes*);
- die Verabreichung des Taufsakraments außerhalb des Kirchengebäudes ohne dringende Not;
- die von Klerikern erzwungene Vergütung der Taufe durch die Paten;
- die Teilnahme von exkommunizierten Personen am Gottesdienst oder deren kirchliche Bestattung;
- Eheschließungen ohne entsprechende *amonestaciones* oder außerhalb des Kirchengebäudes;
- die Tolerierung von Konkubinat unter Pfarrbewohnern (*amancebamientos públicos*).⁶⁹⁴

Auch unter Bischof Campos orientierten sich die Verhöre zur klerikalen Lebens- und Amtsführung demgemäß eng an den Inhalten, die von der Instruktion und dem Visitationsedikt von 1583 vorgegebenen wurden. Ähnlich wie unter Queipo wurden dabei bestimmte Sachverhalte konkretisiert, während einzelne spezielle Aspekte nicht ausdrücklich aufgelistet wurden – welche jedoch prinzipiell unter den allgemeiner gehaltenen Fragestellungen thematisiert werden konnten.

Zusätzlich zu den Zeugenverhören, die auf Grundlage dieser Fragestellungen stattfanden, wurden ländliche Kleriker vor Ort auch einer persönlichen Prüfung (*examen*) unterzogen, sowohl hinsichtlich ihrer Sprachkenntnisse in Quechua oder Aimara, als auch ihrer theologischen Kenntnisse (*latinidad y materias morales*). Die Kontrolle der sprachlichen

⁶⁹⁴ Vgl. bspw. Visitationsakte Laja vom 21.11.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 91, fol. 95v-96r); Visitationsakte Palca vom 08.11.1786 (ebd., fol. 105v-106r).

Fähigkeiten wurde hierbei in der ersten Kampagne auch vom mitreisenden jesuitischen Ordenspriester übernommen.⁶⁹⁵

Hinsichtlich der Amtsführung der ländlichen Kleriker als Untersuchungsobjekt wurden in der Instruktion von 1786 die Visitatoren ferner dazu angehalten, vor Ort speziell zu überprüfen, ob bestimmte Geldsummen für das Priesterseminar von den Gemeindepfarrern regelmäßig abgegolten wurden (je drei Prozent der *capellanías colatorias*): Bei bereits erfolgten Zahlungen sollten die entsprechenden schriftlichen Belege vorgelegt werden, ausstehende Zahlungen seien durch Zwang einzutreiben („compelerlos con el mayor rigor“).⁶⁹⁶

Da die Visitationsakten unter Campos im Vergleich zu den Akten des späten 17. Jahrhunderts weniger Details der Ortsvisitationen dokumentierten, bilden sie den Fokus der lokalen Untersuchung zum Teil nur unvollständig ab. So findet die Prüfung der lokal vorliegenden administrativen oder normativen Schriftstücke – wenn überhaupt – oft nur in den abschließenden Urteilen knappe Erwähnung. Vermerke in Kirchenbüchern belegen jedoch, dass die einzelnen Pfarregister vor Ort von der Kommission persönlich durchgesehen und geprüft wurden.⁶⁹⁷ Desgleichen betonte Bischof Campos in seiner Korrespondenz gegenüber der spanischen Krone, im Zuge seiner Visitationskampagnen die angemessene Führung von Heirats-, Tauf- und Sterberegistern in den Pfarreien kontrolliert zu haben: „[...] en las visitas he celado como se debe, que en ellos se asienten las correspondientes partidas [...]“.⁶⁹⁸ Dass die lokale kirchliche Administrationspraxis ein bedeutendes Untersuchungsobjekt der Visitationen unter Campos darstellte, kommt insbesondere in der Instruktion von 1786 zum Ausdruck. Darin wurde erläutert, dass im Zuge der Indigenenaufstände in vielen ländlichen Pfarreien die Kirchenbücher und -rechnungen zerstört worden oder abhanden gekommen seien, sodass die Kommission sich insbesondere um die Kontrolle oder erneute Einrichtung dieser Register zu kümmern habe: „[...] con motivo de la sublevación de los indios [...] se han perdido en varias iglesias los libros parroquiales y el de fábrica: todos procurarán recogerse si existen, averiguando el paradero de ellos; y en el caso de no poderse encontrar por haberlos despedazado los rebeldes, si algunos curas faltando a su obligación no hubieren hecho otros, o papeles sueltos [...] se les compelerá a que hagan libros nuevos.“⁶⁹⁹ Aus den Visitationsakten ist ersichtlich, dass darüber hinaus bei den Ortsvisitationen kontrolliert wurde, ob schriftliche und systematische Verzeichnisse (*padrones, tablas*) vorlagen, die die pflichtmäßige Teilnahme der Pfarrbewohner an den Messen kirchlicher Festtage protokollierten. Dieser Punkt wurde auch von Campos in seinem Bericht von 1768 bezugnehmend auf seine persönlichen Visitationserfahrungen hervorgehoben.⁷⁰⁰

Wie unter Bischof Queipo waren auch in der Amtszeit Campos‘ die ländlichen Kirchengebäude, die im Zuge jeder Ortsvisitation persönlich von der Kommission begutachtet wurden, ein zentrales Untersuchungsobjekt aller Kampagnen. Dabei wurde vor Ort die materielle Einrichtung und Ausstattung der Pfarr- und Nebenkirchen (*viceparroquias*) inspiziert, insbesondere die „Anständigkeit“ (*decencia*) und „Sauberkeit“ (*aseo*) der Sakristei

⁶⁹⁵ Dieser Vorgang findet wiederholt in den abschließenden Urteilen Erwähnung, siehe bspw. die Visitationsakten Yanacachis, Chulumanis, Mohos und Tiquillacas (ebd. 50-51).

⁶⁹⁶ Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (ebd. 99, fol. 203r).

⁶⁹⁷ So bspw. ein Vermerk vom August 1766 im Heiratsregister der Pfarrei Ancoraimas, siehe FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ancoraimas, Santiago, Información matrimonial 1758-1792.

⁶⁹⁸ Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 58.

⁶⁹⁹ Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 99, fol. 201r-202v).

⁷⁰⁰ Relación de Visita, Obrajés, 29.01.1768 (ebd. 58, fol. 30v-31r).

(*sacristía*), des Taufbeckens (*pila bautismal*), des Altars, der Hostienbehälter sowie weiterer liturgischer Artefakte (*pixis, portaviático, crismeras, cáliz*). Auch der vorhandene Kirchenschmuck (*alhajas, ornamentos*) wurde anhand des Kircheninventars kontrolliert.⁷⁰¹

Zu den in den Pfarrbezirken verstreuten Kapellen finden sich in den Akten keine besonderen Angaben, sie standen aber dennoch im Fokus der lokalen Untersuchungen. Hierbei ging es jedoch weniger um die Bewertung ihres materiellen Zustands, als um einen regulatorischen Eingriff im Sinne kirchlich legitimer Sakralräume. So geht aus der Instruktion von 1786 hervor, dass die Visitatoren ihre Aufmerksamkeit besonders darauf richten sollten, dass liturgische Zeremonien ausschließlich in kirchlich genehmigten Räumlichkeiten abzuhalten seien. Dafür bestimmte der Bischof ein Bündel von Maßnahmen, die im Zuge der Visitationsreise in den Pfarreien zu veranlassen seien: Erstens sollte keine der Kapellen, die im Umland der Pfarrdörfer in Siedlungen (*anejos*) oder auf Grundbesitz (*hacienda*) erbaut wurde – sei sie von *indios* oder *españoles* – die Lizenz zum Abhalten von Messen erhalten; davon seien nur solche Kapellen ausgenommen, die mit einem ansässigen Kleriker als Vizepfarreien fungierten. Zweitens sollten lokale Kapellen indigener Gemeinden abgerissen werden („que todas las capillas que tienen los indios en sus estancias o aillus se derriben“), weil sie für nichtkirchliche Zwecke, „unanständig“ genutzt würden („las indecencias que se practican en tales capillas“). Umzusetzen sei dieser Eingriff mit der Unterstützung kolonialer Amtsträger, um möglichen Widerstand der Indigenen vorzubeugen: „[...] y a fin de que no aiga algún movimiento entre los indios, se valdrá del juez real, para que con su autoridad se ejecute [...]“⁷⁰². Drittens sollten keine neuen Genehmigungen für Hauskapellen (*oratorios*) erteilt und bereits erteilte Lizenzen entzogen werden, wenn die Räumlichkeiten nicht den kirchlichen Anforderungen entsprachen. Der Bischof wies ergänzend darauf hin, dass insbesondere der Visitator der Yungas auf letzteren Punkt zu achten habe, da solches vor allem in dieser Region zu erwarten sei.⁷⁰³ Die weitreichende Anordnung einer vollkommenen Zertörung der *capillas de indios*, ist im soziopolitischen Kontext wenige Jahre nach den indigenen Rebellionen auch als herrschaftssichernde Maßnahme zu verstehen. Dass Campos aber bereits bei seinen ersten Visitationskampagnen ein besonderes Augenmerk auf die in den Pfarrbezirken verstreuten Kapellen richtete, geht aus seiner Beschreibung der Diözese hervor. Darin führt er aus, dass insbesondere Kapellen an abgelegenen und unbesiedelten Orten „unanständig“ genutzt würden, sei es um „Aberglauben“ zu praktizieren („supersticiones que se hacían por algunos indios“), als provisorisches Gefängnis oder als Unterkunft für Reisende und Viehherden.⁷⁰⁴

Die Problematisierung von Kapellen und *oratorios* deutet bereits darauf hin, dass sich der Fokus der lokalen Untersuchungen unter Bischof Campos nicht nur auf das Verhalten der Kleriker, die Verwaltung des Pfarreibetriebs und den Zustand der Kirchengebäude beschränkte, sondern ebenso Verhaltensweisen der Pfarrbewohner einbezog. Demgemäß wurden Hauskapellen ebenfalls als denunziationspflichtige „öffentliche Sünde“ im Edikt thematisiert, das zur Eröffnung der Ortsvisitationen verlesen wurde.⁷⁰⁵ Wie unter Bischof Queipo wurden in diesem Dokument gemäß dem Visitationsedikt von 1583 neben der Lebens- und Amtsführung der

⁷⁰¹ Auch unter Bischof Campos wurden die standardisierten Protokolle der Begutachtungen im Eröffnungsbericht des Visitationssekretärs in die jeweilige Akte eingefügt.

⁷⁰² Alle Zitate ebd. 99, fol. 201r-202v.

⁷⁰³ Ebd., fol. 203r-203v.

⁷⁰⁴ Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 109.

⁷⁰⁵ Im Kontrast zur Überlieferung des späten 17. Jahrhunderts, sind Visitationsedikte unter Bischof Campos nur in einzelnen Akten der Kampagne 1786-87 erhalten.

Gemeindepfarrer nämlich zusätzliche Untersuchungsobjekte formuliert, die als deviant gewertete Praktiken der Pfarrbewohner fokussierten (siehe Anhang 4.2, S. 209):

- Uneheliche Beziehungen (*amancebados*) und Eheleute, die kein eheliches Leben (*vida maridable*) führen;
- Wucher (*logreros, contratos usurarios* bzw. *ilícitos*);
- heterodoxe Praktiken von „Hexern“ (*hechiceros*), „Wahrsagern“ (*adivinos*) und „Heilern“ (*ensalmadores*) sowie „Gotteslästerung“ (*blasfemos del nombre de Dios o de sus santos*);
- öffentliche Glücksspiele (*tablajeros públicos*);
- Inbesitznahme kirchlicher Güter und Verletzung kirchlicher Privilegien;
- Nicht-Vollstreckung testamentarischer Bestimmungen und Stiftungen;
- Vernachlässigung der jährlichen Beichte und Kommunion zur Osterzeit;
- das Abhalten von Messen in Hauskapellen ohne kirchliche Lizenz bzw. entgegen der Lizenzbestimmungen;
- „unsittliches“ Benehmen (*palabras* bzw. *tratos deshonestos*) zwischen Männern und Frauen im Kirchengebäude;
- Fleischverzehr während der Fastenzeit.

Das Visitationsedikt unter Bischof Campos griff somit – analog zum Edikt Queipos – zwar die im Edikt von 1583 ausformulierten Untersuchungsbereiche zu den „öffentlichen Sünden“ der Pfarrbewohner auf, jedoch nicht in aller Ausführlichkeit, sodass weniger denunziationswürdige Praktiken konkret benannt wurden. Dabei wurde gegenüber Queipo, neben den weitreichenden inhaltlichen Übereinstimmungen, das Untersuchungsobjekt lokaler Heterodoxie knapper behandelt – „Idolatrie“ findet etwa keine explizite Erwähnung –, dafür aber die Wahrung kirchlicher Rechte betont. Auch unter Bischof Campos wurden diese Aspekte des sittlich-religiösen Verhaltens der Pfarrbewohner keiner direkten Prüfung unterzogen, sodass ein Zugriff hierauf weitgehend von der Meldepraxis lokaler Akteure abhängig blieb. Eine Ausnahme stellte dabei die speziell verordnete, aktive Kontrolle von (Haus)Kapellen ländlicher Einwohner dar. Aus dem Bericht zur ersten Kampagne geht darüber hinaus hervor, dass der Bischof vor Ort persönlich die Kenntnisse der Pfarrbewohner über katholische Glaubenssätze und Inhalte der Sakramente prüfte („personalmente he seguido el método de examinarlos“).⁷⁰⁶

Zusammenfassend kann so auch für die örtlichen Untersuchungen unter Bischof Campos festgehalten werden, dass in der Regel ein breites Spektrum an Aufsichtsmaßnahmen (vor allem Inaugenscheinnahme, Buchprüfung und Verhöre) entfaltet wurde, womit aktiv in erster Linie die Objektbereiche der Lebens- und Amtsführung lokaler Kleriker, Administration und Finanzen des Pfarrbetriebs sowie katholischer Sakralräume, Kirchengebäude und -ausstattung inspiziert wurden.

d) Ablauf vor Ort und Teilnahme lokaler Akteure

Der formale Verlauf der Ortsvisitationen wurde in den Akten mit einem hohen Maß an Standardisierung dokumentiert. So waren bei allen Kampagnen die Berichte zur Visitationseröffnung und Begehung der Pfarrkirche zu großen Teilen gleichlautend, wobei ersichtlich ist, dass sie im Vorfeld erstellt wurden und in der jeweiligen Akte nur durch den Nachtrag spezifischer Informationen, wie dem Namen der Pfarrei und des Gemeindepfarrers

⁷⁰⁶ Relación de Visita, Obrajes, 29.01.1768 (AECFLM: Archivo Capitular 58, fol. 30v).

ergänzt wurden.⁷⁰⁷ Wie erwähnt, zentrierten sich die Akten außerdem vor allem auf das Ermittlungsverfahren gegen Kleriker und ließen damit andere Aspekte des örtlichen Verlaufs in den Hintergrund treten. Wie der Ablauf der Visitationen unter Bischof Campos konkret stattfinden sollte, findet sich darüber hinaus in seiner Instruktion an die Visitatoren näher dargelegt. Die Visitationsquellen bieten so insgesamt ein besonders schematisches Bild der lokalen Visitationsabläufe, welche demnach während der gesamten Amtszeit von Campos in den jeweiligen Pfarreien und von einer Kampagne zur nächsten gleichförmig durchgeführt wurden. Im Folgenden wird auf dieser Grundlage ein typischer Ablauf der Ortsvisitation unter Bischof Campos verallgemeinernd dargestellt, um daraufhin auf die Teilnahme lokaler Akteure im Einzelnen einzugehen.

Die Visitationskommissionen unter Campos verweilten in der Regel ein bis fünf Tage in den Pfarreien, wobei die Mehrheit der Ortsvisitationen innerhalb von drei Tagen abgeschlossen wurde. Zum Verlauf der Ankunft des Bischofs bzw. des Visitators in der Ortschaft finden sich in den überlieferten Quellen keine Details. Anders als bei den Ortsvisitationen unter Queipo fand demnach kein besonderer Empfang der Kommission statt, vielmehr wurde unmittelbar zur Eröffnungszeremonie in der Pfarrkirche übergegangen (*pasó inmediatamente a su iglesia*). Dort wurde – gemäß der Instruktion von 1583 – in Gegenwart indigener und spanischstämmiger Pfarrbewohner (*así a los vecinos españoles como a los indios*) vom Bischof oder Visitor die Messe zum Heiligen Geist (*misa del espíritu santo*) abgehalten, woraufhin vom Notar das Visitationsedikt auf Spanisch und Aimara oder Quechua⁷⁰⁸ verlesen wurde (*leyó el edicto de pecados públicos en el idioma propio de los feligreses* bzw. *en sus respectivas lenguas*). Wie im ersten Fallbeispiel beinhaltete auch dieses Edikt in erster Linie die Ankündigung der Ortsvisitation und die Verhängung einer allgemeinen Denunziationspflicht hinsichtlich klerikaler Amtsführung und „öffentlicher Sünden“ (siehe Anhang 4.2, S. 209).

Daran anschließend schritten Bischof oder Visitor, bekleidet mit Amikt, Albe und weißem Chormantel (*amito, alba y capa blanca*), feierlich zur Begutachtung der Sakristei (*sagrario*) und den dort befindlichen liturgischen Gegenständen sowie des Taufbeckens. Durchgeführt wurde dann – wie unter Bischof Queipo zusätzlich zu den Vorgaben der Instruktion von 1583 – eine den Kirchhof einbeziehende Prozession für die Seelen der Verstorbenen (*procesión de ánimas*), deren Ablauf in der bischöflichen Instruktion von 1786 näher erläutert wurde: „Revestido, después, con capa negra o morada, prosigue [...] rezando del de profundis y cantando al mismo tiempo los músicos los tres responsos, con doble de campanas, cuyas tres oraciones cantará el visitador: la primera, por los sacerdotes, dentro de la iglesia; la segunda en el cementerio, por todos los difuntos; y la tercera también en la iglesia.“⁷⁰⁹ Im Anschluss erfolgte eine Inspektion der kirchlichen Einrichtung anhand des Kircheninventars.

Anders als unter Bischof Queipo erfolgten somit Eröffnungszeremoniell und materielle Inspektion der Kirche meistens bereits am ersten Tag der Ortsvisitation. Dementsprechend wurden die Zeugenverhöre in der Regel gleich zu Beginn des zweiten Aufenthaltstages aufgenommen, wodurch sie auch früher abgeschlossen werden konnten. Außerdem wurde in Fällen, wo die Ankunft der Kommission zu einem frühen Tageszeitpunkt erfolgte, direkt im Anschluss an Eröffnung und Kircheninspektion mit den Zeugenverhören begonnen, sodass

⁷⁰⁷ Deutlich wird dies durch vor allem durch Verfärbungen der Schreibtinte und des Manuskriptpapiers, siehe bspw. Visitationsakte Laja vom 11.01.1769 (ebd. 62, fol. 157r).

⁷⁰⁸ Auch dies wurde nachträglich in jeweiligen Berichten zur Visitationseröffnung eingetragen, besonders deutlich bspw. in: Visitationsakte Coroico vom 17.07.1766 (ebd. 50, fol. 166r).

⁷⁰⁹ Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (ebd. 99, fol.200r-200v).

Ortsvisitationen oft nach bereits zwei Tagen für beendet erklärt wurden – dermaßen war es sogar immer wieder möglich, sie innerhalb nur eines einzigen Tages zu vollenden.⁷¹⁰

Die formellen Ermittlungen gegen lokale Kleriker konnten aber auch mehrere Tage in Anspruch nehmen. Wie unter Queipo wurde dabei ein inquisitionsförmiges Verhörverfahren (*información sumaria* bzw. *secreta información* oder *pesquisa secreta*) durchgeführt, das sich mit der Lebens- und Amtsführung des Gemeindepfarrers – teilweise auch seiner Pfarrgehilfen und Amtsvorgänger – befasste (*inquirir cómo cumplen con su obligación, así en la administración de los santos sacramentos y pasto espiritual, como también su vida y costumbres*). Hierbei wurden lokale Akteure als Zeugen vorgeladen und gemäß der vorgefertigten Fragelisten verhört (siehe Anhang 4.3, S. 211). Geleitet wurden die Vernehmungen vom Bischof bzw. in der Kampagne 1786-87 von den jeweiligen Visitatoren, während der Sekretär oder Notar die Antworten protokollierte und gegebenenfalls der Dolmetscher sprachlich vermittelte.⁷¹¹ Die vorgeladenen Zeugen mussten zu Beginn der Befragung einen Wahrheitseid ablegen (*se le recibió juramento*) – bekräftigt durch ihr Kreuzzeichen (*señal de cruz*) –, zu welchem sie sich am Ende nochmalig bekennen mussten. Anders als unter Bischof Queipo fanden unter Campos keine kollektiven Befragungen statt, sodass pro Verhör immer nur ein Zeuge vorstellig wurde – auf die Teilnahme der Pfarrbewohner an den Verhörverfahren wird noch im Einzelnen eingegangen.

In den Fällen, wo Anschuldigungen gegen lokale Kleriker aus den Verhörverfahren hervorgingen, wurde eine Anklageschrift formuliert, die dem betroffenen Akteur vorgelegt wurde. Der Beschuldigte reichte dann zu seiner Verteidigung eine schriftliche Stellungnahme bezüglich der Anklagepunkte ein, woraufhin Bischof Campos oder der jeweilige Visitor ein abschließendes Urteil zu seiner Lebens- und Amtsführung fällte. Im Urteilsspruch wurde neben den Zeugenaussagen auch der Zustand der Kirchenbücher und -rechnungen berücksichtigt, welche parallel zu den Verhörverfahren von Kommissionsmitgliedern kontrolliert wurden. Daneben hatten lokale Akteure während der Anwesenheit der Visitationskommission die Möglichkeit, eigeninitiativ Meldungen einzureichen, welche in die Ermittlungen einbezogen wurden, wie noch aufgezeigt wird.

Der typische Ablauf der Ortsvisitationen, wie er hier skizziert wurde, hatte in allen visitierten Pfarreien während der gesamten Amtszeit Campos' Bestand. Aufgrund der Beschaffenheit der Quellen lassen sich aber nur begrenzte Aussagen darüber treffen, was sich über den formalen Verfahrensablauf hinaus während der Verweildauer der Kommission vor Ort ereignete. Aus dem Bericht der ersten Visitationskampagne geht hervor, dass Bischof Campos im Verlauf der Ortsvisitationen auch direkten Kontakt zu den Pfarrbewohnern pflegte, zu welchem Zweck er sich eigens Sprachkenntnisse angeeignet hätte: „[...] me he dedicado a aprender algunas palabras para entenderme con ellos [los indios].“⁷¹² Der Bischof nutzte dabei die Visitationsreise sowohl um ländlichen Pfarrbewohnern das Sakrament der Firmung zu verabreichen als auch um sich persönlich ihrer Kenntnisse der christlichen Glaubenslehre zu vergewissern.⁷¹³ Wohl auch in diesem Zusammenhang beteten indigene Jungen (*muchachos*)

⁷¹⁰ So 1767 in San Andrés de Machaca, 1768-1768-69 in Sorata, Ancoraimes, San Antonio de Esquilache und Guaqui, 1770 in Carabuco, Huaycho, Italaque und Mocomoco sowie 1786-87 in Achacachi und Ancoraimes.

⁷¹¹ Wie beim ersten Fallbeispiel ist auch hier auf die formelhafte Gleichförmigkeit der schriftlich protokollierten Zeugenaussagen hinzuweisen, die in erster Linie den Wortlaut der Fragelisten wiedergeben. In den Verhörprotokollen unter Campos wurde aber immer jede Antwort einzeln dokumentiert.

⁷¹² Relación de Visita, Obrajes, 29.01.1768 (AECFLM: Archivo Capitular 58, fol. 30v).

⁷¹³ Ebd.

dem Bischof die *doctrina cristiana* vor.⁷¹⁴ In der Beschreibung der Diözese von 1769 findet zudem Erwähnung, dass Pfarrbewohner an die Visitationskommission herantreten konnten, um das Sakrament der Buße zu empfangen. Campos schildert diesbezüglich eine Episode der ersten Kampagne, wo die Kommission auf dem Weg zum Dorf Vilque von einer indigenen Frau zu diesem Zweck abgepasst wurde: „[...] el haberse hecho sacar al camino una india enferma, ciega, y muy anciana a pedir confesión, la cual, después de haber logrado este beneficio con mi confesor, que era lenguaraz, aseguró a éste que había cinco años que estaba solicitando el confesarse, y no lo había podido lograr por su mucha pobreza, a causa de no haber tenido con qué hacerse conducir al pueblo [...], ni persona que le llamase al cura.“⁷¹⁵

Hinsichtlich der konkreten Beteiligung von Pfarrbewohnern am Visitationsgeschehen lässt sich festhalten, dass – wie unter Bischof Queipo – die Teilnahme lokaler Akteure an den rituellen Abläufen zum Beginn der jeweiligen Ortsvisitation eine zentrale Rolle spielte. Dementsprechend wurde auch unter Bischof Campos die Pfarrgemeinde (*feligresía*) zunächst als Ganzes in die Eröffnung der Visitation einbezogen, indem sich Pfarrbewohner im Kirchengebäude an den liturgischen Praktiken beteiligten und der Verkündung des Visitationsedikts beiwohnten. Nähere Angaben zur Teilnahme lokaler Akteure an diesen Abläufen sind aus den Visitationsquellen aber nicht zu entnehmen. Bischof Campos betonte in seiner Korrespondenz mit dem spanischen Hof, dass die Beteiligung an den Firmungen überaus hoch war, wonach im Zuge der drei ersten Visitationskampagnen über einhunderttausend Pfarrbewohner das Sakrament empfangen hätten, wobei viele von ihnen Erwachsene gewesen seien.⁷¹⁶ Darüber hinaus finden sich jedoch keine ausdrücklichen Hinweise darauf, ob Pfarrbewohnern im Verlauf der Ortsvisitationen ein weiterreichendes religiöses Programm dargeboten wurde. Denkbar ist, dass mitreisende Kleriker – wie etwa der Jesuit oder der *confesor*, welche für die erste Kampagne Erwähnung finden – die Firmwilligen durch katechetische Unterweisung und Beichtabnahme für die Sakramentenspendung vorbereiteten. Zumindest die Firmungen mussten jedoch bei der letzten Kampagne ausbleiben, da die Ortsvisitationen ohne Beteiligung des Bischofs durchgeführt wurden.

Zur Teilnahme lokaler Akteure an den Verhörverfahren führte Bischof Campos in der Instruktion von 1786 aus, dass unter den indigenen und spanischstämmigen Pfarrbewohnern solche als Zeugen vorgeladen werden sollten, die für ihre „Besonnenheit“ und „gute“ Lebensführung bekannt seien, wobei die Auswahl letztlich der Einschätzung des Visitators oblag: „Para esto, averiguará de antemano, qué feligreses, así españoles como indios, hay en el lugar, reputados por más juiciosos y dignos y de buena vida, y de estos eligirá [a] los que le pareciere [...]“⁷¹⁷. Die Vorladung hatte hierbei im Geheimen zu erfolgen, ohne dass der Zeuge wusste, zu welchem Zweck seine Anwesenheit erfordert wurde („haciéndolos llamar secretamente y sin que entiendan el fin para que son solicitados“).⁷¹⁸ Gemäß der überlieferten Visitationsakten beteiligten sich pro Ortsvisitation in der Regel drei bis vier lokale Akteure an den Zeugenverhören. Nicht selten wurden aber auch fünf bis neun Pfarrbewohner vorgeladen, in einigen Fällen sogar mehr als zehn. Eine höhere Teilnehmerzahl ergab sich einerseits bei Ortsvisitationen, wo Anschuldigungen aufkamen, die Nachforschungen durch weitere

⁷¹⁴ Hierzu finden sich beiläufige Anmerkungen in einzelnen Visitationsakten. Siehe bspw. Visitationsakte Mecapaca vom 25.09.1767 (ebd. 54, fol. 137r).

⁷¹⁵ Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 99.

⁷¹⁶ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 27.02.1773 (in: Ebd., S. 57).

⁷¹⁷ Instrucciones para los visitadores, La Paz, 4.-5.10.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 99, fol. 200v).

⁷¹⁸ Ebd.

Befragungen nötig machten. Andererseits war die Zeugenbeteiligung höher sowohl in Ortschaften mit mehreren Pfarrbezirken, wo gegen die jeweiligen Gemeindepfarrer eigenständige Ermittlungen aufgenommen wurden, als auch bei Ortsvisitationen, wo nicht nur gegen Gemeindepfarrer, sondern auch gegen Pfarrgehilfen (*coadjutores, tenientes, ayudantes*), Vorgänger- oder Interimpfarrer ermittelt wurde. Dies alles traf beispielsweise auf die Ortsvisitation Pomatas im Jahr 1768 zu, wo über mehrere Tage hinweg insgesamt achtzehn Zeugen verhört wurden.⁷¹⁹

Die deutliche Mehrheit der zum Verhör vorgeladenen Akteure waren indigene Pfarrbewohner (*indio*), von denen die meisten die sprachliche Vermittlung des Dolmetschers in Anspruch nehmen mussten. Im Zuge der Ortsvisitationen der ersten drei Kampagnen sagten besonders häufig sogar nur Indigene als Zeugen aus. So wurden beispielsweise 1766-1767 in 47 der 64 visitierten Pfarreien, deren Akten erhalten sind, ausschließlich Indigene von der Kommission vernommen, während keines der Verhörverfahren dieser Kampagne ohne indigene Zeugen stattfand. Dies änderte sich jedoch tendenziell in der letzten Visitationskampagne: Nur bei wenigen Ortsvisitationen wurden ausschließlich Indigene verhört, weil daneben meistens auch nicht-indigene Akteure (*español, mestizo*) vorgeladen wurden. Einige Verhörverfahren wurden hier gänzlich ohne Beteiligung indigener Pfarrbewohner durchgeführt.⁷²⁰ Bei allen Visitationskampagnen waren die verhörten Indigenen oft gemeinschaftliche Vorsteher eines *aillu* oder einer *parcialidad* oder hatten andere politisch-administrative Funktionen auf lokaler Ebene inne (*caciques y gobernadores, principales, hilacatas, segundas personas, alcaldes*). Nicht selten wurden aber auch ‚einfache‘ *indios* ohne Ämter zur Vernehmung vorgeladen. Die Zeugenaussagen nicht-indigener Akteure stammten in fast allen Fällen von Dorfbewohnern (*vecino* bzw. *residente español* bzw. *mestizo*), aber auch von ansässigen Grundbesitzern (*hacendados* oder *administrador de hacienda*) und Klerikern. In den Verhörprotokollen wurden kaum zusätzliche Informationen zu den vorgeladenen Akteuren angegeben, so erfolgte beispielsweise im Unterschied zum ersten Fallbeispiel keine Altersangabe – wiederholt wurde sogar nur der Name des Zeugen ohne weitere Spezifizierungen notiert. Lediglich in den Akten der letzten Kampagne finden sich teilweise weitere Angaben zum rechtlichen Status der vernommenen indigenen Pfarrbewohner (*indio originario* oder *indio tributario*). In keiner der vier Kampagnen unter Bischof Campos wurden Frauen zum Verhör geladen.

Mit Blick darauf, ob lokale Akteure in den Verhören – entsprechend der Ausrichtung der Fragelisten – Anschuldigungen gegen Kleriker äußerten, unterscheidet sich wieder die letzte Visitationskampagne unter Bischof Campos von den vorangegangenen. Bei den ersten drei Kampagnen wurden in der deutlichen Mehrheit der lokalen Ermittlungen auch Aspekte priesterlicher Amts- und Lebensführung von Zeugen problematisiert, nur in knapp einem Drittel der Verhörverfahren wurden keine Anschuldigungen seitens der Zeugen angeführt.⁷²¹ Dagegen wurden bei der vierten Kampagne Anschuldigungen gegen Kleriker in etwas weniger als der Hälfte der Verhörverfahren zur Sprache gebracht – wobei einschränkend betont werden muss, dass vergleichsweise wenige Akten überliefert sind.⁷²² Diese scheinbar verringerte Bereitschaft lokaler Akteure, Beschwerden über die priesterliche Amtsführung vor der Visitationskommission kundzutun, könnte damit zusammenhängen, dass vermehrt

⁷¹⁹ Visitationsakten Pomata 1766 (ebd. 49, fol. 221r-224v; ebd. 51, fol. 161r-193v; ebd. 52, fol. 163r-171r).

⁷²⁰ So 1786 in Caracato und 1787 in Ayo Ayo und Mururata (ebd. 91, fol. 142r-145v; ebd., fol. 152r-157r; ebd. 93, fol. 261r-270r).

⁷²¹ Gemäß der – teilweise unvollständigen – Aktenüberlieferung wurden 1766-1767 in 22 der 68 Verhörverfahren keine Anschuldigungen vorgebracht, 1768-1769 in 13 von 55 und 1770 in 4 von 15.

⁷²² 1786-1788 wurden in 15 der 25 Verhörverfahren keine Anschuldigungen vorgebracht.

spanischstämmige Zeugen vorgeladen wurden, die von den aufgeworfenen Problematiken tendenziell weniger betroffen waren. Ebenso mögen die Erfahrungen im Zuge der gescheiterten Aufstände und der folgenden Repression gegen Indigene hierbei eine Rolle gespielt haben. Weniger wahrscheinlich erscheint, dass die Amtsführung ländlicher Kleriker gegenüber dem ersten Jahrzehnt der Amtszeit Campos' tatsächlich geringeren Anlass für Beschwerden gab. Die Aufstände der indigenen Bevölkerung wenige Jahre zuvor hatten sich schließlich auch am verbreiteten priesterlichen Fehlverhalten und dem Missbrauch ihrer privilegierten Position vor Ort entzündet.⁷²³ Dagegen spricht außerdem die längere Zeitspanne, die Bischof Campos zwischen der dritten und vierten Visitationskampagne verstreichen ließ, sodass sich die Kleriker in den ländlichen Pfarreien vierzehn Jahre lang keinerlei Untersuchung ausgesetzt sahen und damit größere Handlungsspielräume entfalten konnten.

Insgesamt deckten die Anschuldigungen, die von lokalen Akteuren im Zuge der Verhörverfahren unter Bischof Campos gegen Kleriker vorgebracht wurden, alle von den Fragelisten vorgegebenen Sachverhalte inhaltlich ab, dies aber in unterschiedlichem Umfang. Nicht selten erfolgten bei den Ermittlungsverfahren, in denen lokale Akteure priesterliches Verhalten problematisierten, gleich eine Reihe verschieden gearteter Anschuldigungen. Im Vordergrund der Zeugenbeschwerden stand die Erhebung übermäßiger Stolgebühren oder Abgaben für liturgische Praktiken (*obvenciones*), insbesondere für die Verabreichung des Taufsakraments, im Zusammenhang mit Bestattungen und Eheschließungen sowie zu kirchlichen Festlichkeiten – letzteres oft mit Bezug auf die Ernennung von *alféreces* oder *estandareros*. Damit verbunden wurde oft problematisiert, dass die bischöfliche Gebührenverordnung – diese *aranceles* wurden 1766 von Bischof Campos selbst erlassen⁷²⁴ – vor Ort nicht bekannt gemacht worden sei bzw. nicht an einem öffentlich zugänglichem Ort ausgehängt wurde. Im Zuge der Kampagne der Jahre 1766-1767 wurden beispielsweise in 25 der 64 visitierten (Vize-)Pfarreien die Bestattungs- oder Heiratsgebühren beanstandet,⁷²⁵ in 17 die Taufgebühren,⁷²⁶ in 19 die zu Festlichkeiten geforderten Zahlungen⁷²⁷ und in vieren, dass die *aranceles* unveröffentlicht blieben.⁷²⁸ In einem ähnlichen Verhältnis erfolgten solche Anschuldigungen auch in den drei folgenden Kampagnen.⁷²⁹ Wie unter Bischof Queipo bezogen sich somit auch die Zeugenbeschwerden unter Campos besonders oft auf ökonomisch-materielle Aspekte der priesterlichen Amtsführung. Dagegen fanden sowohl die Ausbeutung indigener Arbeitskraft, als auch unerlaubte ökonomische Tätigkeiten der Kleriker nur selten Erwähnung. Wiederholt wurden jedoch Fälle von Gewaltausübung (*maltrato*) gegenüber indigenen Pfarrbewohnern im Verlauf aller Kampagnen, insbesondere aber der ersten

⁷²³ Vgl. Robins: Comunidad, clero y conflicto.

⁷²⁴ Vgl. Meiklejohn: La iglesia y los Lupaqas, S. 88.

⁷²⁵ So in Palca, Yanacachi, Laza, Chulumani, Suri, Sorata, Combaya, Huaycho, Pelechuco, Vilque, Huancané, Capachica, S. Miguel de Ilabe, S. Bárbara de Ilabe, S. Juan de Juli, Santiago de Pomata, Asunción de Yunguyo, Viacha, Mecapaca, Calacoto, Ayo Ayo, Calamarca, Santiago de Machaca, S. Andrés de Machaca und Jesús de Machaca.

⁷²⁶ In Yanacachi, Suri, Combaya, Ayata, Camata, Charazani, Vilque, Capachica, Tiquillaca, Copacabana, Asunción de Yunguyo, Magdalena de Yunguyo, Laja, Calacoto, Sapahaqui, Caquingora und Santiago de Machaca.

⁷²⁷ In Yanacachi, Laza, Chulumani, Suri, Sorata, Italaque, Mocomoco, Pelechuco, Vilque, Huancané, Tiquillaca, S. Antonio de Esquilache, S. Miguel de Ilabe, S. Bárbara de Ilabe, Asunción de Yunguyo, Guaqui, Zongo, Mecapaca und Sapahaqui.

⁷²⁸ In Mecapaca, Calacoto, Sapahaqui und Santiago de Machaca.

⁷²⁹ Gebühren und Abgaben für liturgische Praktiken und kirchliche Festlichkeiten bzw. die Nichtbeachtung der *aranceles* wurden 1768-69 in 23 der 60 überlieferten Ortsvisitationen beanstandet. 1770 in 7 der 15 und 1786-87 in 9 der 25 dokumentierten Ortsvisitationen.

beklagt.⁷³⁰ Sexuelles Fehlverhalten ländlicher Kleriker war ebenso in der ersten Kampagne eine häufige Anschuldigung lokaler Akteure: In 14 (Vize-)Pfarreien wurde dem jeweiligen Gemeindepfarrer vorgeworfen, im Konkubinat (*ilícita amistad*) zu leben oder gelebt zu haben⁷³¹ sowie in zwei zusätzlichen Fällen, die eigene Tochter zu beherbergen.⁷³² Die Anzahl solcher Anschuldigungen ging zwar in den darauf folgenden Kampagnen zurück, vollkommen blieben sie jedoch nie aus.⁷³³

Häufig bezogen sich die Zeugenbeschwerden unter Bischof Campos aber auch auf eher religiöse Aspekte der Amtsführung ländlicher Kleriker. Oft betrafen die Anschuldigungen den Ausfall der sonntäglichen Predigt⁷³⁴ und Katechese⁷³⁵ oder des täglichen Gebets mit jüngeren Pfarrbewohnern.⁷³⁶ Vor allem hinsichtlich der wöchentlichen Messliturgie wurden auch längere Abwesenheiten der Gemeindepfarrer wiederholt problematisiert.⁷³⁷ Häufig fand Erwähnung, dass die Beteiligung der Pfarrbewohner an den kirchlich vorgeschriebenen liturgischen Praktiken – wie die wöchentliche Messe und die jährliche Beichtabnahme zu Ostern – seitens der Kleriker unzureichend kontrolliert wurde, da keine Teilnahmeverzeichnisse (*tablas, padrones*) erstellt worden seien.⁷³⁸ Dass in umliegenden Ortschaften keine regelmäßigen Messen abgehalten wurden, wurde von Zeugen nur selten problematisiert.⁷³⁹ Vielfach wurde aber eine nachlässige Amtsführung konstatiert, sei es, weil bestimmte liturgische Artefakte mangelhaft bzw. nicht vorhanden waren oder weil der Gemeindepfarrer eine für sein Amt unangemessene Bekleidung zu tragen pflegte.⁷⁴⁰ Daneben wurden wiederholt religiöse Amtshandlungen der Kleriker problematisiert, die im Kontext von Sterbefällen erforderlich waren, wonach sie beschuldigt wurden, sich – in Verbindung mit Zahlungsforderungen –

⁷³⁰ Beschwerden über „Mißbrauch“ erfolgten 1766-67 in Vilque S. Bárbara de Ilabe, Magdalena de Yunguyo, Guaqui, Zongo, Sapahaqui, Ayo Ayo, Calamarca und S. Andrés de Machaca, 1768-69 in Ayo Ayo und S. Andrés de Machaca, 1770 in Ayata sowie 1786-87 in Laja und Carabuco.

⁷³¹ In Italaque, Huancané, S. Antonio de Esquilache, S. Bárbara de Ilabe, Santiago de Pomata, Magdalena de Yunguyo, Laja, Viacha, Zongo, Calacoto, Ayo Ayo, Calamarca, S. Andrés de Machaca und Caquiaviri.

⁷³² In Vilque und Asunción de Yunguyo.

⁷³³ Konkubinatsvorwürfe erfolgten 1768-69 in Combaya, Huaycho, Camata und Laja, 1770 in Italaque sowie 1786-87 in Laja, Achacachi und Mururata.

⁷³⁴ 1766-67 in Sorata, Combaya, Italaque, Huaycho, Ayata, Moho, Vilque, Puno, S. Antonio de Esquilache, S. Pedro de Chucuito, Santiago de Pomata, Copacabana, Asunción de Yunguyo, Magdalena de Yunguyo, Laja, Viacha, Mecapaca, Calacoto und Jesús de Machaca. 1768-69 in Chulumani, Huarina, Italaque, Ayata, Puno, Esquilache, Copacabana und Berenguela. 1786-87 in Lambate, Carabuco, Pucarani und Ocobaya.

⁷³⁵ 1766-67 in Chulumani und Suri. 1768-69 in Huarina, Italaque, Ambaná, Mocomoco, Ayata, Camata, Vilque, Huancané, Paucarcolla, Puno, Acora, S. Miguel de Ilabe, Asunción de Yunguyo, Copacabana und Zepita. 1786-87 in Laja, Achacachi, Escoma, Carabuco, Pucarani und Mururata.

⁷³⁶ 1766-67 in Mecapaca, Calacoto und Jesús de Machaca, 1768-69 in Huarina, 1770 in Sorata sowie 1786-87 in Chirca und Yanacachi.

⁷³⁷ 1766-67 in Vilque, S. Antonio de Esquilache, Laja, Mecapaca und Calacoto, 1770 in Italaque sowie 1786-87 in Escoma, Chirca und Mururata.

⁷³⁸ 1766-67 in Suri, Sapahaqui und Jesús de Machaca. 1768-69 in Chulumani, Huarina, Sorata, Achacachi, Quiabaya, Combaya, Italaque, Ambaná, Mocomoco, Chuma, Ayata, Camata, Vilque, Huancané, Paucarcolla, Puno, S. Pedro de Chucuito, S. Domingo de Chucuito, S. Antonio de Esquilache, Acora, Santiago de Pomata, S. Martín de Pomata, Asunción de Yunguyo, Magdalena de Yunguyo, Laja, Sapahaqui, Caquingora, Calacoto und S. Andrés de Machaca. 1786-87 in Ocobaya und Mururata.

⁷³⁹ Nur im Rahmen der Kampagne 1768-69 in Huancané, Paucarcolla und Sapahaqui.

⁷⁴⁰ 1766-67 in Suri und Sapahaqui. 1768-69 in Suri Pucarani, Sorata, Achacachi, Quiabaya, Combaya, Italaque, Ambaná, Mocomoco, Ayata, Camata, Vilque, Huancané, Coata, Puno, S. Pedro de Chucuito, S. Domingo de Chucuito, S. Antonio de Esquilache, S. Miguel de Ilabe, Santiago de Pomata, S. Martín de Pomata, Magdalena de Yunguyo, Copacabana, Laja, Calacoto und Berenguela. 1770 in Pucarani, Huarina, Ilabaya, Sorata, Combaya, Italaque, Ambaná, Chuma und Ayata. 1786-87 in Ocobaya, Chirca und Yanacachi.

geweigert zu haben, verstorbene Pfarrbewohner zu bestatten (*cuerpos insepultos*)⁷⁴¹ oder es versäumt hätten, den Verstorbenen rechtzeitig das Beichtsakrament zu spenden⁷⁴². Dass generell die Verabreichung der Beichte vernachlässigt wurde, führten Zeugen nur im Rahmen der zweiten Kampagne wiederholt an.⁷⁴³

Die Teilnahme lokaler Akteure an den Ortsvisitationen durch das Herantreten an die Kommission und das Vorlegen eigenständiger Bitt- oder Beschwerdeschriften findet sich nur in einem begrenzten Maß in den Akten dokumentiert. In der Gesamtheit der erhaltenen Visitationsakten der Amtszeit Campos' sind Beschwerdeschriften von Pfarrbewohnern nur für vier Ortsvisitationen überliefert, die im Verlauf der beiden ersten Kampagnen eingereicht wurden. Darüber hinaus findet die Beteiligung durch eigenständige Beschwerdeführung jedoch auch in einigen abschließenden Urteilen knappe Erwähnung – ohne dass entsprechende Eingaben in der Akte zu finden wären.⁷⁴⁴ Es kann also davon ausgegangen werden, dass diese Art der Teilnahme verbreiteter war, als von den Quellen abgebildet wird.

Die meisten Eingaben sind für die Jahre 1766-1767 überliefert, wobei Pfarrbewohner der Pfarreien Yanacachi, Huarina und Combaya schriftliche Beschwerden einreichten. In Yanacachi wurde am 23. Juni 1766 von indigenen Obrigkeiten ein mehrseitiges Dokument bei der Visitationskommission eingereicht.⁷⁴⁵ Hierin wurde im Namen von *cacique* Isidro Maroma, *alcalde* Nicolás Flores sowie weiteren indigenen Pfarrbewohnern – bezeichnet als „indios originarios de este pueblo de Yanacachi, principales y hombres de edad“⁷⁴⁶ – Anklage gegen den Gemeindepfarrer Joseph Vicente Salazar erhoben: „querellamos en lo que nos conviene de derecho civil y criminalmente contra nuestro cura, que nos muestra mucha crueldad.“⁷⁴⁷ Mehrere Anschuldigungen wurden dazu angeführt: Der Gemeindepfarrer hätte es versäumt, zur Osterwoche (*semana santa*) zu predigen und verlange erhöhte Geldbeträge von den für die Festlichkeiten ernannten *estandarteros*. Außerdem hätte er die Pfarrbewohner am Abend des Gründonnerstags (*jueves santo*) daran gehindert, die gewohnten religiösen Praktiken auszuführen: „la noche de jueves santo se lo cerró la iglesia cuando esa noche teníamos nuestras estaciones nos quitó esa devoción.“⁷⁴⁸ Daneben wurde problematisiert, dass der Gemeindepfarrer die Fronleichnamliturgie nicht angemessen abgehalten („la fiesta de corpus hizo con una indecencia, no había diácono, él solo lo hizo, como fiestas ordinaria“⁷⁴⁹) und dafür auch noch erhöhte Gebühren gefordert hätte, nämlich 40 statt 24 *pesos*. Dies wurde auch hinsichtlich der Begehung weiterer kirchlicher Festtage (*fiesta de la purificación de la Virgen, de las ánimas, de Santa Bárbara, de Santiago*) und der Messliturgien für die Verstorbenen beklagt. Betont wurde, dass indigene Pfarrbewohner demnach für religiöse Amtshandlungen des Pfarrers zwar immer mehr zahlen mussten, das durch indigene Arbeitskraft aufgebrachte Geld („cantidad de plata que comen de nuestro sudor y trabajo“⁷⁵⁰) jedoch nicht zum Wohl der

⁷⁴¹ 1766-67 in Vilque, S. Bárbara de Ilabe, Guaqui, Ayo Ayo und S. Andrés de Machaca. 1768-69 in Huarina und Sorata. 1770 in Huarina sowie 1786-87 in Achacachi, Chirca und Mururata.

⁷⁴² 1766-67 in Palca, Copacabana, Asunción de Yunguyo, Guaqui und Mecapaca, 1768-69 in Italaque, Calacoto und Berenguela, 1770 in Huarina sowie 1786-87 in Ocobaya und Chirca.

⁷⁴³ 1768-69 in Combaya, Italaque, Camata und Paucarcolla.

⁷⁴⁴ Eigenständige Beschwerden lokaler Akteure finden bspw. 1766-67 in den Akten Mohos, Huancané, S. Salvador de Capachicas, Lajas und Santiago de Machacas Erwähnung (AECFLM: Archivo Capitular 50-51).

⁷⁴⁵ Visitationsakte Yanacachi vom 23.06.1766 (ebd. 50, fol. 113r-115v).

⁷⁴⁶ Ebd., fol. 113r.

⁷⁴⁷ Ebd., fol. 113v.

⁷⁴⁸ Ebd.

⁷⁴⁹ Ebd., fol. 114r.

⁷⁵⁰ Ebd., fol. 114v.

Pfarrei eingesetzt würde. Daran schlossen allgemeine Reflexionen zur Selbstbereicherung von Gemeindepfarrern an, die demnach vor allem darauf basiere, keine schriftliche Rechenschaft über die Ein- und Ausgaben der Pfarrkirche abzulegen: „[...] como estos curas pasados, ni se sabían si fueron curas bien reciben el curato y después dejan cura inter, se van cargados de toda la plata que juntan sin obrar ninguna cosa a la iglesia [...]“.⁷⁵¹ Die Indigenen Yanacachis hoben dabei wiederholt ihre Schutzbedürftigkeit (*pobres, indefensos*) hervor, die speziell daraus resultiere, dass sie gerade von derjenigen Person feindselig behandelt würden, die eigentlich eine pastorale Verantwortung („siendo nuestro pastor [...] que nos ponga en camino y en pasto espiritual“⁷⁵²) für die Pfarrbewohner trage: „estamos desamparados, no hay quien nos defienda porque nuestro pastor está contra de nosotros, nos trata como si fuéramos sus enemigos“.⁷⁵³ Demzufolge bitten die Beschwerdeführer den Bischof letztlich darum, einen neuen Gemeindepfarrer einzusetzen: „pedimos otro cura a nuestro favor, y que nos críe como pastor a sus ovejas [...]“.⁷⁵⁴

Die Beschwerdeschriften, die im weiteren Verlauf dieser Visitationskampagne eingereicht wurden, waren ebenfalls gegen die jeweiligen Gemeindepfarrer hinsichtlich ähnlicher Problematiken ausgerichtet. In der Pfarrei Huarina wurde am 8. August 1766 ein Dokument von indigenen Pfarrbewohnern eingereicht.⁷⁵⁵ Hierin erhob eine Gruppe von *indios originarios* der *parcialidad* Ananyasa im Namen ihrer Gemeinschaft („en nombre de nuestro común“⁷⁵⁶) zahlreiche Anschuldigungen gegen Gemeindepfarrer und Pfarrgehilfen, die sich gleichfalls auf überzogene Gebühren für religiöse Amtshandlungen und im Zusammenhang mit Festlichkeiten sowie auf Verstorbene ohne Sakramentenspende bezogen. Dazu wurde auch die Gewalttätigkeit der Kleriker beklagt und dass sie die Messliturgien vernachlässigen würden. Im Zuge der Ortsvisitation der Pfarrei Combaya wurden gleich fünf Beschwerdeschriften verschiedener Gruppen indigener Pfarrbewohner eingereicht, welche sich sämtlich gegen den Gemeindepfarrer Juan de Dios Espinoza richteten.⁷⁵⁷ Zwei Eingaben stammten von einer Gruppe von *indios principales* der *parcialidad* Anansaya, vom *ayllu* Charca y Collana. Eine weitere Schrift wurde von einer Gruppe indigener Obrigkeiten unterschiedlicher *ayllus* der *parcialidad* Hurinsaya erstellt. Francisco Titili, ein *principal* Combayas, reichte im Namen aller indigenen Pfarrbewohner Beschwerde ein. Eine weitere Gruppe männlicher Indigener bezog die Beschwerden auf das *ayllu* Yampara. Schließlich äußerte sich eine letzte Schrift ohne Angabe der Verfasser im Namen aller indigenen Pfarrbewohner der *parcialidad* Anansaya. Die Eingaben führten zwar teilweise unterschiedliche Einzelheiten an, bezogen sich jedoch insgesamt ebenfalls auf übermäßige Gebühren und Abgaben, insbesondere hinsichtlich der priesterlichen Amtshandlungen (*obvenciones*) und der *alferazgos* zu Festtagen. Damit verbunden wurden auch Fälle von Zwangsarbeit, unbezahlten Diensten und Gütern sowie Gewalttätigkeit thematisiert. Als Bitten an den Bischof wurden die Bestrafung des Gemeindepfarrers, eine Neubesetzung des Pfarramtes und die Bekanntmachung der bischöflichen Gebührenverordnung (*aranceles*) formuliert. Wiederholt wurde hervorgehoben, dass ärmere Pfarrbewohner von liturgischen Praktiken wie der Beichtabnahme aufgrund zu hoher Kosten fern blieben. In einer der Schriften findet zudem Erwähnung, dass infolge dieser

⁷⁵¹ Ebd., fol. 115r.

⁷⁵² Ebd., fol. 113v.

⁷⁵³ Ebd., fol. 115r.

⁷⁵⁴ Ebd.

⁷⁵⁵ Visitationsakte Huarina vom 06.08.1766 (ebd., fol. 194r-195r).

⁷⁵⁶ Ebd., fol. 194r.

⁷⁵⁷ Visitationsakte Combaya vom 26.08.1766 (ebd., fol. 246r-251v, 254r).

Beschwerdeführung mit körperlichen Repressalien seitens des Gemeindepfarrers zu rechnen sei, sobald die Visitationskommission abreise: „[...] que luego que vuestra ilustrísima se vaya de este pueblo, nos ha de quitar la vida a puros azotes [...]“.⁷⁵⁸

Die einzige Beschwerdeschrift lokaler Akteure, die darüber hinaus für die Visitationen unter Bischof Campos ermittelt werden konnte, erfolgte 1768 in der Pfarrei Camata im Rahmen der zweiten Kampagne.⁷⁵⁹ Diesem Dokument gebührt besondere Aufmerksamkeit aufgrund seiner Ausführlichkeit, insbesondere hinsichtlich des lokalen Kontexts, in welchem die Beschwerde vorgelegt wurde. Erstellt wurde die Schrift nach eigener Angabe von indigenen Obrigkeiten im Namen aller Indigenen („los principales mandones de naturales [...] en voz y nombre de los demás indios común“⁷⁶⁰) bzw. aller – auch spanischstämmiger – Pfarrbewohner, wie es in der kollektiv belassenen Unterschrift heißt: „el común de indios del pueblo de Camata y Carijana y demás vecinos de el.“⁷⁶¹ Auch diese Eingabe richtete sich gegen den Gemeindepfarrer, Miguel Irusta, welchem ein siebzehn Punkte umfassender Anschuldigungskatalog zur Last gelegt wurde. Die im Einzelnen dargelegten Beschwerden bezogen sich auf unrechtmäßige Abgaben zu kirchlichen Festtagen (*cera collque*, *santos collque*, *estandarteros*) sowie dem bischöflichem *arancel* zuwiderlaufende Gebühren und Abgaben für Eheschließungen und Bestattungen, die auch mit Gewalt erhoben wurden – wovon nicht nur indigene, sondern auch spanischstämmige Pfarrbewohner betroffen gewesen seien. Wegen der hohen Kosten und weil sich der Gemeindepfarrer auch geweigert habe, Verstorbene zu bestatten, hätten vermehrt Beerdigungen ohne die entsprechende liturgische Praxis stattgefunden. Seine Amtspflichten habe er außerdem vernachlässigt, da die Predigten nur auf spanischer Sprache erfolgten – und somit für die Mehrheit unverständlich blieben –, Pfarrbewohner ohne Beichtsakrament verstorben seien und er unangemessene Bekleidung sowohl bei liturgischen Handlungen als auch in der Öffentlichkeit trage. Darüber hinaus wurde dem Gemeindepfarrer vorgeworfen, für den Pfarrbetrieb und die Kirchengestaltung eingetriebene Geldbeträge zu unterschlagen, sodass der Gemeinde nichts zugutekäme – die Pfarrbewohner hätten sogar auf eigene Kosten für die Kerzenbeleuchtung der Pfarrkirche zu sorgen. Die Anschuldigungen bezogen sich auch darauf, dass der Gemeindepfarrer seit seinem Amtsantritt im Konkubinat lebe. Außerdem hätte er Dienste und Bauarbeiten von Indigenen in Anspruch genommen, ohne sie dafür zu entlohnen – auf diese Weise sei auch das neue Pfarrhaus errichtet worden. Ferner wurde Beschwerde darüber erhoben, dass zwei Bedienstete des Gemeindepfarrers weibliche Pfarrbewohner bedrängten bzw. mit den Sakralgegenständen der Pfarrkirche unangemessen umgehen würden.⁷⁶²

So wurde dem Gemeindepfarrer Irusta insgesamt vorgeworfen, die Pfarrbewohner Camatas mittels Beleidigungen (*injurias*), Grausamkeiten (*atrocidades*) und Schädigungen (*agravios*, *daños*) zu misshandeln sowie zu seinem materiellen Vorteil sklavenähnlich zu behandeln: „nos ha tenido en una rara esclavitud infiriéndonos una diversidad de extorciones por su ambición y codicia.“⁷⁶³ Diese Verhältnisse seien – so die Beschwerdeschrift – auch darauf zurückzuführen, dass die Praktiken des Gemeindepfarrers vom örtlichen *cacique* und dem Pfarrgehilfen (*teniente*) nicht nur gedeckt, sondern sogar aktiv unterstützt würden: „y por lo caviloso que es dicho cura entre las personas principales del lugar que componen la república, como es, que el

⁷⁵⁸ Ebd., fol. 248v.

⁷⁵⁹ Visitationsakte Camata vom 06.10.1768 (ebd. 60, fol. 318r-321v).

⁷⁶⁰ Ebd., fol. 318r.

⁷⁶¹ Ebd., fol. 321r.

⁷⁶² Ebd., fol. 319r-320v.

⁷⁶³ Ebd., fol. 318r.

cacique don Bacilio Camargo, su hechura y compadre, y éste por esta recomendación tan apreciable entre ellos, le ha cedido su empleo en permitirle todo lo que ha intentado dicho cura, y no sólo eso, sino, que el actual teniente don Francisco Juarez es su pariente [...], quienes concurren a todas las usuras y mal obrar de dicho cura.“⁷⁶⁴ Demnach war es dem Gemeindepfarrer gelungen, die materielle Ausnutzung seiner privilegierten Position durch Klientelbeziehungen zu lokalen Amtsträgern auch gegenüber Anfechtungen durchzusetzen. Bemerkenswert ist insbesondere der Hinweis, dass der *cacique* dem Gemeindepfarrer sein Amt schulde. Für das in andiner Tradition erbliche Amt des *caciques* als Vorstand der indigenen Gemeinde, wurden seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend *mestizos* von der lokalen Kolonialverwaltung eingesetzt⁷⁶⁵ – im Falle Camatas hatte der Gemeindepfarrer möglicherweise hierauf Einfluss nehmen können.

Die Beschwerdeführer betonten, dass die Pfarrbewohner das Gebaren des Pfarrers zunächst wie „wahre Christen“ („como cristianos verdaderos“⁷⁶⁶) geduldig ertragen hätten und daher verarmt seien. Bereits zur letzten Ortsvisitation im Jahr 1766 sei aber der Versuch unternommen worden, eine Beschwerdeschrift einzureichen. Dies war jedoch nicht möglich gewesen, da sie von den genannten Amtsträgern daran gehindert worden seien, beim Bischof vorstellig zu werden: „ahora dos años, en la visita pasada quisimos querellarnos todos los agraviados a la justificación de vuestra ilustrísima, y no pudimos conseguir su tan amable y deseada vista, motivo de que dicho teniente y el cacique empeñosamente se dedicaron a embarazarnos, ya a buenas, ya a malas, y con bastantes amenazas [...] de manera que no nos dejaron entrar a la casa parroquial.“⁷⁶⁷ Dementsprechend wurde nicht nur die Bitte formuliert, den Anschuldigungen gegen den Gemeindepfarrer nachzugehen und ihn entsprechend zu bestrafen, sondern auch, eine ungehinderte Beschwerdeführung zu gewährleisten („y que el teniente y cacique dejen libres a los querellantes pedir justicia“⁷⁶⁸). Außerdem wurde die örtliche Bekanntmachung der bischöflichen *aranceles* auf Quechua erbeten. Appelliert wurde hierbei an eine umfassende pastorale Verantwortung des Bischofs: „[...] conociendo la piadosa justicia que vuestra ilustrísima administra a sus ovejas, como verdadero pastor, así en lo temporal como en lo espiritual.“⁷⁶⁹ In einem Zusatz zur vorgebrachten Eingabe wurde abschließend noch die Schutzbedürftigkeit der in der Beschwerde namentlich genannten Pfarrbewohner hervorgehoben, da ihnen körperliche Gewalt seitens des Gemeindepfarrers drohe: „[...] de otra suerte experimentaremos mayores extorsiones de su venganza, como lo ha practicado con el alcalde actual [...], que le dio una fuerza de palos [...] y tiene amedrentado a toda esta familia y demás indios que el año pasado se quejaron.“⁷⁷⁰ Das Einreichen der Beschwerdeschrift zog vor Ort die direkte Konsequenz nach sich, dass die Visitationskommission zusätzliche lokale Akteure speziell auf der Grundlage der Anschuldigungspunkte verhörte, bevor die Anklage erhoben wurde.

Zur Teilnahme an den Ortsvisitationen unter Bischof Campos durch das Vorlegen von Beschwerdeschriften lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die Eingaben ausnahmslos von indigenen Pfarrbewohnern – meistens Obrigkeiten – stammten und sich gegen den jeweiligen Gemeindepfarrer richteten. Indigene Frauen kamen im Gegensatz zur Amtszeit

⁷⁶⁴ Ebd., fol. 318v.

⁷⁶⁵ Vgl. Robins: Comunidad, clero y conflicto, S. 21.

⁷⁶⁶ Visitationsakte Camata vom 06.10.1768 (AECFLM: Archivo Capitular 60, fol. 318r).

⁷⁶⁷ Ebd., fol. 318v.

⁷⁶⁸ Ebd., fol. 320v.

⁷⁶⁹ Ebd., fol. 319r.

⁷⁷⁰ Ebd., fol. 321r.

Queipos nicht direkt zu Wort. Die Anschuldigungen gegen Kleriker bezogen sich inhaltlich weitgehend auf die im Interrogatorium bzw. im Visitationsedikt entfalteten Sachverhalte und Problematiken. Hierbei wurde durchgehend die materiell-ökonomische Ausbeutung der Pfarrbewohner thematisiert, wobei dies oft auch im Zusammenhang mit der Bemängelung religiöser Amtshandlungen stand. Hinweise auf Denunziationen „öffentlicher Sünden“ von Pfarrbewohnern, wie sie im Eröffnungsedikt eingefordert wurden, konnten in den Visitationsquellen nicht gefunden werden.

e) Ergebnisse

Zu den unmittelbaren Ergebnissen der Ortsvisitationen zählten die abschließenden Urteilssprüche gegen ländliche Kleriker: Unter Bischof Campos wurden ausnahmslos in allen visitierten Ortschaften solche Urteile zur Lebens- und Amtsführung des Gemeindepfarrers und gegebenenfalls weiterer lokaler Kleriker gefällt, wobei diese Dokumente nicht in jeder überlieferten Visitationsakte erhalten sind. Wie unter Bischof Queipo reichten sie von einer Bescheinigung normkonformen Verhaltens über Ermahnungen und Korrektivmaßnahmen bis hin zu verschiedenen gearteten Strafen. Dabei lassen sich jedoch Unterschiede zwischen der Urteilspraxis der ersten drei Visitationskampagnen und der letzten feststellen. Bei den Kampagnen, die vom Bischof persönlich durchgeführt wurden, fiel mehr oder weniger die Hälfte der getroffenen Urteile letztlich positiv für den jeweiligen Kleriker aus, während daneben in vielen Fällen einzelnen Anschuldigungen stattgegeben und entsprechende Sanktionen – am häufigsten Geldstrafen – verhängt wurden.⁷⁷¹ Bei der Kampagne der Jahre 1786 überwogen hingegen eindeutig die positiven Urteilssprüche – gemäß der erhaltenen Akten wurde nur ein Gemeindepfarrer zu einer Geldstrafe verurteilt.⁷⁷²

Die positive Beurteilung klerikaler Amtsführung erfolgte einerseits in der Form, dass Klerikern eine gute Amtsführung (*buen cura* bzw. *sacerdote*) attestiert wurde, wenn die örtlichen Untersuchungen kein abweichendes Verhalten aufzeigen konnten. Die Formulierungen dieser Urteile waren – abgesehen von geringfügigen Variationen – gleichförmig von einer Ortsvisitation zur Nächsten und kampagnenübergreifend, dabei aber in der Regel allgemeiner gehalten als unter Bischof Queipo. Beispielhaft sei hier das im Jahr 1768 in Carabuco ausgefertigte Urteil zitiert:

„Habiendo visto esta causa, que de oficio de la justicia eclesiástica se ha seguido sobre los procedimientos, vida y costumbres de los licenciados don Juan Joseph Trujillo, que interinamente sirvió este beneficio, y su propietario don Bernardo Joseph de Peralta; atento a que de ella, de la exhibición de padrones, libros y otras cosas conducentes, no resulta culpa, ni cargo contra los dichos [...]. Dijo: que los declaraba y declaró por buenos curas, sacerdotes honestos, recogidos de virtud, buena vida y ejemplo, y que han acudido al dicho oficio de cura con la vigilancia y cuidado que corresponde, esperando que en lo sucesivo continúen con el mismo celo.“⁷⁷³

⁷⁷¹ Im Zuge der Visitationskampagne 1766-67 wurde in 22 Urteilen kein klerikales Fehlverhalten festgestellt, in 16 Urteilen wurden beschuldigte Kleriker von allen Anklagepunkten freigesprochen und in 32 Urteilen in mindestens einem Anklagepunkt für schuldig befunden. Ähnliche Verhältnisse zeichnen sich für die beiden folgenden Kampagnen ab, wobei die unvollständige Aktenüberlieferung berücksichtigt werden muss.

⁷⁷² In 15 Fällen wurde kein klerikales Fehlverhalten festgestellt und in 11 Fällen wurden beschuldigte Kleriker von allen Anklagepunkten freigesprochen. Die einzige Strafe wurde 1787 bei der Ortsvisitation der Pfarrei Ocobaya verhängt.

⁷⁷³ Visitationsakte Carabuco vom 11.09.1768 (AECFLM: Archivo Capitular 57, fol. 331r).

In einigen dieser positiven Urteile fand außerdem speziell anerkennende Erwähnung, wenn der Gemeindepfarrer – auch mit persönlichem finanziellem Einsatz – Reparaturen oder Besserungen des Kirchengebäudes oder -inventars erfolgreich durchgeführt hatte.⁷⁷⁴

Andererseits konnten positive Urteilssprüche aber ebenso in den Pfarreien erfolgen, wo lokale Akteure Anschuldigungen vorgebracht hatten. So wurde zahlreichen Klerikern eine gute Amtsführung attestiert, nachdem sie von den erhobenen Anklagepunkten freigesprochen wurden (*declaro por libre de los cargos, absolvemos del cargo*). Auf die Anschuldigungen wurde hierbei im Einzelnen – mehr oder weniger ausführlich – eingegangen. Besonders die von Bischof Campos getroffenen Urteile gingen dabei näher auf konkrete Details ein: Die Beschlüsse zu jeweiligen Anklagepunkten wurden in der Regel mit Abwägungen zwischen den Zeugenaussagen, der klerikalen Stellungnahme und eigenen Beobachtungen vor Ort begründet. In der Pfarrei Ayata im Jahr 1766 wurde beispielsweise der dortige Gemeindepfarrer Luis Cabrera als „guter Pfarrer“ (*buen cura*) bewertet, nachdem er einerseits vom Anklagepunkt freigesprochen wurde, er hätte unrechtmäßige Gebühren für die Verabreichung des Taufsakraments verlangt – der Bischof folgte der klerikalen Argumentation, dass solche Geldbeträge freiwillig als Kirchenspenden erfolgt seien, mahnte jedoch die lokale Veröffentlichung der bischöflichen Gebührenverordnung an, damit nicht der Anschein erweckt werde, dass diese Zahlungen verpflichtend seien. Ebenso wurde der Gemeindepfarrer von der Zeugenanschuldigung freigesprochen, die sonntäglichen Predigten nicht regelmäßig vollzogen zu haben, wonach seiner Gegenaussage stattgegeben wurde, dass er diese Amtspflicht gewissenhaft erfüllt hätte.⁷⁷⁵ Auch in der darauf folgenden Ortsvisitation Ayatas im Jahr 1768 wurde Gemeindepfarrer Cabrera von ähnlich gelagerten Anschuldigungen freigesprochen und eine positive Amtsführung bescheinigt.⁷⁷⁶ Im Jahr 1767 – um nur ein weiteres Beispiel zu nennen – wurde der Gemeindepfarrer Caquingoras gleichfalls von der Anschuldigung unrechtmäßiger Taufgebühren letztlich freigesprochen, nachdem sich das Urteil über mehrere Seiten hinweg mit den belastenden Zeugenaussagen im Einzelnen befasst hatte.⁷⁷⁷ Im Vergleich zu den Urteilsschriften des Bischofs fielen die, die von den Visitatoren 1786-1787 verfasst wurden, kürzer und formelhafter aus. In Verbindung mit der festgestellten Seltenheit von Anschuldigungen und negativen Urteilen entsteht so für diese Kampagne der Eindruck einer gewissen Oberflächlichkeit der lokalen Ermittlungsverfahren gegen Kleriker.

Bemerkenswert erscheint, dass die von lokalen Akteuren häufig erhobene Anschuldigung, dass keine regelmäßigen Predigten in der Pfarrkirche abgehalten worden seien, fast durchgängig sanktionsfrei blieb, wobei neben den Freisprüchen auch immer die Relevanz dieser Praxis betont wurde. Selbiges fällt hinsichtlich der Anschuldigungen körperlicher Misshandlung (*maltratos*) auf, zu denen ausnahmslos Freisprüche erfolgten. Begründet wurde dies mit dem Verweis auf negative Charaktereigenschaften, die den indigenen Pfarrbewohnern allgemein zugeschrieben wurden (*condición de los indios, natural pusilanimidad y cortos alcances*). Dabei wurde allenfalls betont, dass der beschuldigte Kleriker zukünftig mit Fürsorge und Umsicht vorzugehen habe und körperliche Strafen vorzugsweise nicht selbst durchführen, sondern damit lokale weltliche Amtsträger (*caciques, alcaldes*) beauftragen solle.⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ Vgl. bspw. die Visitationsakte Carabucos vom 15.09.1770 (ebd. 65, fol. 34v).

⁷⁷⁵ Visitationsakte Ayata vom 24.09.1766 (ebd. 50, fol. 332v-333r).

⁷⁷⁶ Visitationsakte Ayata vom 29.09.1768 (ebd. 60, fol. 305r-306v).

⁷⁷⁷ Visitationsakte Caquingora vom 30.10.1767 (ebd. 54, fol. 216v-218r).

⁷⁷⁸ So 1766-77 in den Pfarreien Vilque, S. Barbara de Ilabe, Guaqui und Ayo Ayo, 1768-69 in Ayo Ayo und S. Andrés de Machaca, 1770 in Ayata sowie 1786-87 in Laja und Carabuco.

Wie zu Beginn dieses Abschnittes erwähnt, wurden in den Ortsvisitationen mit bischöflicher Beteiligung aber auch häufig Sanktionen in Form von Geldstrafen (*multa*) gegen ländliche Kleriker verhängt. Zum Beispiel wurde 1766 der Gemeindepfarrer Camatas zur Zahlung von insgesamt 100 pesos verurteilt, weil er sowohl für Taufen, als auch für Bestattungen Abgaben gefordert hätte, die laut bischöflichen Verordnungen unzulässig waren. Die Geldstrafe war zweckgebunden, wonach – wie unter Campos üblich – die eine Hälfte für die *Santa Cruzada* bestimmt wurde, die Andere für die Bauarbeiten der Kirche von San Pedro in La Paz. Dabei wurde in der Urteilsbegründung die Beziehung des Gemeindepfarrers zum indigenen *alcalde mayor* problematisiert, welcher ihn als einziger Zeuge in Schutz genommen hätte: „[...] el cual se ha declarado contrario de sus mismos compañeros por complacerlo y agradarlo, haciendo de fiscal para la averiguación de los bienes que tienen los desdichados indios, le mandamos que aparte a dicho indio por perjudicial [...]“. ⁷⁷⁹ In solchen Urteilen, wo Anklagen hinsichtlich überzogener Stolgebühren stattgegeben wurde, erfolgten oft neben einer Geldstrafe auch Verordnungen, dass Wiedergutmachungen (*restitución*) an die betroffenen Pfarrbewohner zu leisten seien, so beispielsweise im Zuge der gleichen Visitationskampagne in den Pfarreien Asunción de Yunguyo, San Miguel de Ilabe, Huancané, und Ayo Ayo. Geldstrafen bezogen sich zwar in erster Linie auf unrechtmäßige Abgabenforderungen, wurden jedoch auch wiederholt ausgesprochen, um die Vernachlässigung religiöser Amtspflichten zu sanktionieren. So wurde etwa in Suri 1766 der Interimpfarrer (*cura inter*) zu einer Strafe von 25 pesos verurteilt, weil im Taufbecken kein Weihwasser zur Verfügung stand. ⁷⁸⁰ In Sorata wurde 1770 der Pfarrgehilfe zur Zahlung von 12 pesos verurteilt, weil er für sein Amt unangemessene Kleidung getragen hätte, nämlich weißen Mantel und Hut („traje propio de los seglares de capingot y gorro blanco“). ⁷⁸¹

Neben der verbreiteten Verhängung von Geldstrafen im Zuge der ersten drei Visitationskampagnen, wurden von Bischof Campos auch vereinzelt temporäre Amtsenthebungen und Arreststrafen gegen Kleriker ausgesprochen. So wurde im Jahr 1766 der Pfarrgehilfe (*coadjutor*) Huancanés Pedro Joseph de Loza für schuldig befunden, über einen längeren Zeitraum im Konkubinat (*ilícita amistad, público concubinato*) mit Francisca Cañizares gelebt zu haben. Aufgrund dessen wurde er zu einem Monat Arrest (*reclusión*) im Franziskanerkloster in La Paz verurteilt, wo er sich am Klosterleben beteiligen, eine Generalbeichte (*confesión general*) ablegen sowie die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola praktizieren sollte. Im Urteil wurde bestimmt, dass der Kleriker unverzüglich abzureisen habe, um sich beim bischöflichen Provisor in der Residenzstadt zu melden und seine Haft anzutreten. ⁷⁸² In der Pfarrei Calacoto wurde im darauf folgenden Jahr der Gemeindepfarrer Juan Joseph de la Dehesa zu zwei Monaten Arrest im Franziskanerkloster verurteilt, außerdem durfte er vorerst nicht mehr als Gemeindepfarrer, sondern nur noch als Pfarrgehilfe Calacotos amtieren. Im ausführlichen Urteilspruch wurde seine Amtsführung durchweg negativ bewertet: Neben der unrechtmäßigen Forderung von Abgaben, die zusätzlich mit Geldstrafen sanktioniert wurden, wurde er beschuldigt, im Konkubinat zu leben und eine Tochter gezeugt sowie zahlreiche weitere Vergehen und Nachlässigkeiten begangen zu haben, unter anderem „[...] la falta grave en que ha incurrido, no cumpliendo con las obligaciones de párroco de predicar el evangelio en los días festivos, escandalizando a sus feligreses con asistir a las procesiones públicas en días de la mayor concurrencia revestido con capa pluvial, tomando mate y chupando

⁷⁷⁹ Visitationsakte Charazani vom 02.10.1766 (ebd. 50, fol. 352r-352v).

⁷⁸⁰ Visitationsakte Suri vom 04.07.1766 (ebd., fol. 135r).

⁷⁸¹ Visitationsakte Sorata vom 01.09.1770 (ebd. 64, fol. 388r).

⁷⁸² Visitationsakte Huancané vom 23.10.1766 (ebd. 51, fol. 12r-13r).

cigarro.⁷⁸³ Im Jahr 1768 wurde der Gemeindepfarrer Miguel Irusta bei der Ortsvisitation der Pfarrei Camata – wo, wie aufgezeigt, indigene Pfarrbewohner eine umfangreiche Beschwerdeschrift vorgelegt hatten – ebenso aufgrund seines Konkubinats für ein Jahr des Pfarramtes enthoben (*suspensión de este beneficio*), wobei er die ersten vier Monate dieses Zeitraums im Franziskanerkloster inhaftiert verbringen sollte, um Exerzitien und Beichten zu praktizieren. In den verbleibenden Monaten sollte er als *coadjutor* der Pfarrei amtieren, wobei angedroht wurde, dass – falls keine Besserung seiner Amtsführung sichtbar sei – er für immer Pfarrgehilfe bleiben werde. Dabei wurde hervorgehoben, dass Irusta nahezu sämtliche Amtspflichten vernachlässigt hätte und insbesondere die bischöflichen Verordnungen ignoriere. Betont wurde zudem, dass er keiner der Ermahnungen, die bei der Ortsvisitation 1766 formuliert wurden, Folge geleistet habe – in der vorhergehenden Visitationskampagne war er nämlich von allen Zeugenanschuldigungen freigesprochen worden.⁷⁸⁴

Die Bestrafung des Gemeindepfarrers Camatas zeigt auf, dass die von indigenen Pfarrbewohnern eingereichten Beschwerdeschriften in den Urteilssprüchen vor Ort Berücksichtigung finden konnten, wenn auch teilweise nur selektiv und abgeschwächt. So wurden 1766 desgleichen in Huarina und Combaya Geldstrafen gegen Kleriker verhängt, während in Yanacachi entsprechende Ermahnungen formuliert wurden. Ebenso weist der Fall Camatas darauf hin, dass bei der Bewertung der lokalen Untersuchungsergebnisse auch die jeweils vorhergehenden Urteile mit einbezogen wurden. Dabei wurden jedoch nicht immer Strafen verhängt, wenn derselbe Sachverhalt bereits in der vorigen Visitationskampagne problematisiert wurde, aber ein Freispruch erfolgt war. So wurde beispielsweise 1770 in Sorata der Pfarrgehilfe vom Anklagepunkt freigesprochen, keine angemessene Ausstattung zur Verabreichung der Sterbekommunion vorweisen zu können („cajoncito o altar portátil, muceta y quitasol para administrar con decencia debida el sagrado viático“), obwohl ihre Anschaffung bereits 1768 angemahnt worden war: „aunque es cargo hecho en la pasada visita y su repetición aumenta culpa, sin embargo atendiendo a las razones que expone y usando de piedad le absolvemos de el.“ Demnach wurde in diesem Punkt der Rechtfertigung des Klerikers stattgegeben, dass ihm hierfür keine finanziellen Mittel zur Verfügung stünden.⁷⁸⁵

Wenn bei Ortsvisitationen Anschuldigungen gegen Kleriker aufkamen, beinhalteten die abschließenden Urteile – wie bereits angeklungen ist – in der Regel auch formelhafte Zurechtweisungen und Ermahnungen zur besseren Befolgung der Amtspflichten, die nicht mit direkten Konsequenzen verknüpft wurden (*apercibiendo que en lo sucesivo cumpla...*). Zusätzlich konnten aber auch spezifische Korrekturmaßnahmen verordnet werden. Beispielsweise wurde Gregorio Oblitas, Gemeindepfarrer in Huarina, im Jahr 1766 zwar von mehreren Anklagepunkten frei gesprochen. Zugleich wurde ihm aber aufgetragen, einen neuen Pfarrgehilfen (*ayudante*) einzusetzen, da viele der Zeugenanschuldigungen auf das missliche Verhalten des derzeitig amtierenden zurückzuführen seien. Er sollte sich außerdem in Zukunft genau an die bischöfliche Gebührenordnung halten, insbesondere Taufgebühren seien wegen ihrer abschreckenden Wirkung zu vermeiden: „[...] que en lo sucesivo, ni aún esta corta cantidad se les exija [...] respecto de que, atendida la pusilanimidad de estos naturales, cualquier insinuación en esta materia será bastante, para retraerlos de que lleven a sus hijos a la

⁷⁸³ Visitationsakte Calacoto vom 03.11.1767 (ebd. 54, fol. 241r-243r).

⁷⁸⁴ Visitationsakte Camata vom 06.10.1768 (ebd. 60, fol. 294v-297v). Neben Amtsenthebung und Arreststrafe, wurde der Gemeindepfarrer auch zu mehreren Geldstrafen verurteilt. Vgl. auch Visitationsakte Camata vom 28.09.1766 (ebd. 50, fol. 34v-341r).

⁷⁸⁵ Visitationsakte Sorata vom 01.09.1770 (ebd. 64, fol. 384r-388v).

iglesia a ponerles los santos olios [...]“.⁷⁸⁶ Neben der Einsetzung von Pfarrgehilfen⁷⁸⁷, wurde in den Visitationsurteilen auch wiederholt verfügt, dass Abschriften (*copias*) bischöflicher Edikte und Verordnungen – wie die oftmals genannten *aranceles* – in der Pfarrei vorhanden sein, beziehungsweise auf indigener Sprache veröffentlicht werden sollten.⁷⁸⁸ Ferner verordnete Bischof Campos in Fällen, in denen Kleriker des Konkubinats beschuldigt wurden, dass Töchter und Frauen nicht länger in der Pfarrei verweilen dürften, sondern (vorerst) in einem Kloster unterkommen sollten.⁷⁸⁹ Eine weitere Korrektivmaßnahme wurde Klerikern auferlegt, bei denen unzureichende Sprach- oder Theologiekenntnisse konstatiert wurden: Innerhalb einer gesetzten Frist sollten diese sich die für ihr Amt erforderlichen Kenntnisse in Aimara oder Quechua beziehungsweise in Latein und Moraltheologie (*latinidad y materias morales*) aneignen und in La Paz vorstellig werden, um einer erneuten Prüfung (*examen*) unterzogen zu werden.⁷⁹⁰

Korrektivmaßnahmen im Zuge der Ortsvisitationen betrafen außerdem die Buchführung der Pfarrfinanzen, wie Bischof Campos in seiner Korrespondenz mit der Krone erwähnt: „[...] desde la primera visita que hice del obispado, puse el mayor cuidado en el reconocimiento de las cuentas que me daban de los gastos hechos: comencé a reprobarlas estableciendo cuota fija en los renglones principales necesarios para mantener el culto [...]“.⁷⁹¹ Laut Bischof konnte durch diese Vorkehrung die finanzielle Lage der Pfarreien deutlich verbessert werden: „[...] por este medio he conseguido que hoy tengan lo suficiente para el gasto diario y para hacer obras convenientes a su adorno; de manera que en este punto hay notable diferencia del presente tiempo a los pasados, según publican los mismos del país.“⁷⁹² Aus dem Brief geht des Weiteren hervor, dass Bischof Campos im Zuge der Ortsvisitationen auch die Instandsetzung und den Neubau von Pfarrkirchen veranlasste. Hinsichtlich einer nur begrenzten Umsetzung dieser Baumaßnahmen nach drei Visitationskampagnen beklagte Campos aber die unzureichende finanzielle Unterstützung der Kolonialverwaltung bei diesem Unterfangen: Von zehn Kirchengebäuden, die vom Bischof in einem mangelhaftem Zustand („arruinados“) vorgefunden wurden, seien bis 1773 nur zwei fertig gestellt worden.⁷⁹³ Hierbei betonte er, dass jedoch durchaus eine „Verbesserung“ („adelantamiento“) des materiellen Zustands der Pfarreien erwirkt werden konnte. So sei neben den Neubauten und Renovierungen von Kirchengebäuden auch die Ausstattung der Pfarrkirchen Ziel der bischöflichen Maßnahmen gewesen: „he logrado también igual adelantamiento en lo formal de sus adornos, porque muchos retablos se han dorado y actualmente se están dorando, se han hecho en ellas varias alhajas de plata y ornamentos decentes de que carecían antes [...]“.⁷⁹⁴ Aus der Beschreibung der Diözese geht hervor, dass von Bischof Campos bei Bedarf auch weitere bauliche Infrastrukturmaßnahmen veranlasst wurden. So wurde beispielsweise in der Pfarrei Combaya

⁷⁸⁶ Visitationsakte Huarina vom 06.08.1766 (ebd. 50, fol. 197r-198v).

⁷⁸⁷ So z. B. auch 1766 in Copacabana und 1786 in Ocobaya.

⁷⁸⁸ Bspw. 1766 in Copacabana und 1767 in Sapahaquí.

⁷⁸⁹ So z. B. 1766 in Asunción de Yunguyo und Ayo Ayo.

⁷⁹⁰ So bspw. 1766 in Yanacachi, Chulumani, S. Pedro de Chucuito, S. Miguel de Ilabe, Moho, Huaycho und Quiabaya.

⁷⁹¹ Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 56.

⁷⁹² Ebd.

⁷⁹³ Wobei zwei der im Bau befindlichen Kirchengebäude nicht im ländlichen Raum sondern in La Paz gelegen waren, siehe: Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 27.02.1773, in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 55.

⁷⁹⁴ Ebd.

der Bau einer Brücke angeordnet, um die Zugänglichkeit zur Vizepfarrei und *santuario* Chuchulaya in den Regenmonaten zu gewährleisten.⁷⁹⁵

Im Rahmen der Visitationskampagnen verordnete Bischof Campos auch allgemeine Maßnahmen, die auf diözesenweite Problematiken abzielten. So wurden im Zuge der ersten Kampagne nicht-kirchliche Bestattungspraktiken verboten, die im Umland der Pfarrdörfer üblich gewesen seien: „[...] cercionado de los muchos inconvenientes que tenía el permitir que los indios, por si solos, sin asistencia de sacerdote sepultasen a sus difuntos, que era el método regular en que lo ejecutaban en todos los anejos distantes de los pueblos.“⁷⁹⁶ Campos führt an, dass dieser Verordnung – zumindest in einzelnen Pfarreien – auch Folge geleistet wurde – so seien umliegende Kapellen der Pfarrei Achacachi seither nicht mehr zu diesem Zweck genutzt worden: „[...] y en lo antiguo se daba en ellas sepultura a los cadáveres, lo que hoy no acontece [...]“.⁷⁹⁷ Im Zuge der zweiten Kampagne veranlasste der Bischof, dass spanischer Sprachunterricht in den Pfarreien stattzufinden habe. Der Krone teilte Campos diesbezüglich mit, dass er die Erfolge dieser Maßnahme in der darauf folgenden Visitationsreise selbst beobachten konnte: „habiendo establecido escuelas del idioma castellano para que lo aprendan los indios, como lo avisasteis cuando disteis cuenta de la segunda visita, observasteis en esta tercera la mucha afición y gusto con que procuraban instruirse en nuestra lengua [...]“.⁷⁹⁸

Bischof Campos traf im Rahmen der Visitationen auch weitere allgemeine Maßnahmen zur Umsetzung in den Pfarreien. Dem Visitationsbericht von 1768 zufolge zielten solche *providencias* im Zuge der ersten Visitationskampagne auf die Förderung der christlichen Doktrinlehre, die Implementierung bestimmter Verwaltungspraktiken und die Anpassung von Pfarrbezirken. Zu Erstgenanntem zählte die Verordnung, dass Kleriker jeden Tag um sechs Uhr morgens durch Glockenläuten die unverheirateten Pfarrbewohner („feligreses de ambos sexos, desde edad de cuatro años hasta que tomen estado“) versammeln sollten, um im Kirchengebäude oder im Kirchhof (*cementerio*) die christliche Doktrin zu unterrichten. Die Teilnahme sei verpflichtend, wobei Pfarrbewohner, die weiter entfernt von der Pfarrkirche wohnten, zumindest drei Mal wöchentlich von lokalen Akteuren unterrichtet werden sollten: „[...] que a ella concurren todos los del pueblo y los de la cercanía hasta la distancia de tres cuartos de legua, y que los más distantes respecto de no poder asistir, sean enseñados por un indio de la estancia o aillus donde viviesen, al que el cura, después de instruirle bien, nombrará por ministro de doctrina con la obligación de enseñarla tres veces en la semana.“⁷⁹⁹ Bezüglich der lokalen Verwaltungspraxis bekräftigte Campos die Notwendigkeit einer stärkeren schriftliche Kontrolle anhand von Einwohnerverzeichnissen (*padrón anual*) sowie die Erstellung und Nutzung von Teilnahmelisten (*tablas*), „en que asienten a todos los indios e indias [...] por sus nombres, para llamarlos por ellos en los días de precepto, a fin de saber los que oyen misa, señalando a los que falten con un cordoncito [...] para averiguar el motivo, y no dándolo justo, procedan su castigo.“⁸⁰⁰

Die Anpassung der Pfarrbezirke stellte ein umfangreiches bischöfliches Vorhaben dar, welches durch verschiedene Maßnahmen bezweckte, die Zugänglichkeit von Kirchengebäuden und

⁷⁹⁵ Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 79.

⁷⁹⁶ Ebd., S. 70.

⁷⁹⁷ Ebd., S. 69-70.

⁷⁹⁸ Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo, 28.11.1772 (AECFLM: Archivo Capitular 67, fol. 135r).

⁷⁹⁹ Relación de Visita, Obrajés, 29.01.1768 (ebd. 58, fol. 30v).

⁸⁰⁰ Ebd., fol. 31r.

Klerikern für die Pfarrbewohner zu erhöhen, die verstreut die Pfarrbezirke besiedelten. Die Zuständigkeiten der Pfarreien sollten neu justiert werden, sodass alle Pfarrbewohner, die mehr als vier *leguas* von der Pfarrkirche entfernt wohnten, einer näher gelegenen Pfarrei zugeordnet werden konnten. Für weiter abgelegene Ortschaften wurde die Einsetzung zusätzlicher Kleriker auf Kosten der Gemeindepfarrer verordnet, wobei auch – falls nicht vorhanden – neue Kirchengebäude zu erbauen seien, wofür der Bischof finanzielle Unterstützung der Krone erbat, „[...] por los costos que han de impenderse, porque los indios pondrán su trabajo personal, pero no el importe de mantenimiento y principalmente el de las maderas [...]“.⁸⁰¹ Aus der Beschreibung der Diözese von 1769 geht hervor, dass Bischof Campos im Zuge der Ortsvisitationen – unter Berücksichtigung der lokalen Siedlungsverhältnisse und Geographie – systematisch prüfte, welche der umliegenden Kapellen dazu geeignet war, zur Vizepfarre ernannt zu werden bzw. mit einem ständigen Pfarramt besetzt zu werden. Ebenso wurde bewertet, wo ein neues Kirchengebäude zu diesem Zweck errichtet, oder welche Siedlungen einem anderen Pfarrbezirk zugeordnet werden sollten. So wurde beispielsweise in der Pfarrei Achacachi die Santiago-Kapelle zur Vizepfarre bestimmt, da sie von den Kapellen des Pfarrbezirks die am zentral gelegenste war. Verordnet wurde hierfür die bauliche Erweiterung der Kapelle und die Anwesenheit eines zusätzlichen Klerikers: „Ésta, que se halla en el centro, la mandé ensanchar, y que se le hicieran sacristía, bautisterio y más piezas necesarias, para que sirviese de vice-parroquia, y en ella ordené, que se pusiera sacerdote para que diese pasto espiritual a grande número de feligreses que hay por esta parte, por ser donde está el mayor golpe de gente [...]“.⁸⁰² Bezüglich dieser Maßnahmen erfolgten seitens des Bischofs auch Nachbesserungen von einer Visitationskampagne zur Nächsten, beispielsweise in der Pfarrei Huancané, wo die zunächst getroffene Ortswahl zur neuen Besetzung einer Vizepfarre bei der darauf folgenden Ortsvisitation revidiert wurde: „[...] y habiendo en la primera visita entendido que era sitio más ventajoso para el efecto, el de el quinto [anejo] nombrado Andamarca, mandé que se pasase allí el dicho sacerdote; pero en la última visita me hicieron ver los prácticos, que el tercero [anejo] nombrado Yuchupalla está más en el centro y con proporcionadas distancias a los demás, y en virtud de esto dispuse que se trasladase a él la vice-parroquia [...]“.⁸⁰³

Die Verordnung von Neubauten und baulichen Maßnahmen hinsichtlich der Kapellen, die als Vizepfarre fungieren sollten, ging oft mit der Verfügung einher, die „überflüssigen“ Kapellen (*no necesarias*) zu zerstören. So wurde zum Beispiel bei der Ortsvisitation in Huarina im Jahr 1766 von den drei im Pfarrbezirk vorhandenen Kapellen eine zur Vizepfarre ernannt, während die restlichen zerstört werden sollten („las demás se demoliesen, por no necesarias“).⁸⁰⁴ Ebenso sollten im Pfarrbezirk Pucarani eine Reihe von Kapellen zerstört werden („mandé a demoler“), die den dortigen indigenen Gemeinden gehörten („perteneían al común de los indios“) und als nicht notwendig bzw. als Raum für „unanständige“ Praktiken erachtet wurden („por no necesarias y evitar las indecencias que en ellas se ejecutaban.“)⁸⁰⁵. Mit ähnlicher Begründung wurden im Zuge der ersten Visitationskampagnen Kapellenzerstörungen auch in den Bezirken Charazani und Juli angeordnet.⁸⁰⁶ Die übermäßige Anzahl von Kapellen („multitud de capillas“) in letzterer Pfarrei hat Bischof Campos – nach eigener Aussage – dazu veranlasst, allgemeine

⁸⁰¹ Ebd., fol. 32r.

⁸⁰² Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 70.

⁸⁰³ Ebd., S. 97.

⁸⁰⁴ Ebd., S. 71.

⁸⁰⁵ Ebd., S. 72.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 84, 109.

Verordnungen gegen diesen Umstand zu treffen, da es sich um eine diözesenweite Problematik handele.⁸⁰⁷ Wie bereits ausgeführt, war dem Bischof die Zerstörung von Kapellen, die sich der kirchlichen Regulierung entzogen, noch gegen Ende seiner Amtszeit ein besonderes Anliegen, das er seinen Visitatoren im Zuge der letzten Kampagne zur Umsetzung auftrag.

Die Anpassung von Pfarrbezirken und Errichtung von Vizepfarreien konnte allerdings nur teilweise umgesetzt werden, wie Bischof Campos nach der Durchführung der ersten beiden Visitationskampagnen in seiner Beschreibung der Diözese 1769 selbst feststellte. So wurde bei mehreren Pfarreien – wie beispielsweise Camata und Pelechuco – konstatiert, dass zwar Bedarf an einem entsprechenden Kirchenbau bzw. einer zusätzlichen Pfarrbesetzung bestanden hätte, aber aufgrund der begrenzten finanziellen Möglichkeiten keine entsprechenden Maßnahmen verordnet wurden.⁸⁰⁸ Neben häufig angegebenen finanziellen Problematiken wurde die Umsetzung von diesbezüglich getroffenen Verordnungen auch dadurch behindert, dass lokale Akteure diese verschleppten oder mit offenem Widerstand reagierten. So sei beispielsweise in Moho die Erbauung einer neuen Vizepfarreie nicht fertig gestellt worden, da diesbezüglich Unstimmigkeiten („diferencias y desuniones“) zwischen dem *cacique* und dem Gemeindepfarrer aufgekommen seien.⁸⁰⁹ Ebenfalls erwartete der Bischof die Fertigstellung von sich verzögernden Kirchenbauten in Challana und Puno.⁸¹⁰ In der Pfarrei Pelechuco sah sich der Bischof dazu genötigt, die bei seiner ersten Ortsvisitation getroffene Entscheidung zu revidieren, Bewohner bestimmter Siedlungen dem Pfarrbezirk Vilques zuzuordnen: „[...] agregué varios indios feligreses de su anejo de Suches [...] pero habiéndose resistido con tenacidad y dureza que acostumbran los indios, me fue preciso dejarlos como estaban antes, cuando hice la segunda visita.“⁸¹¹ In gleicher Weise stieß er in der Pfarrei San Antonio de Esquilache auf lokalen Widerstand gegen eine neue Bezirkszuordnung indigener Pfarrbewohner, die hierfür die Unterstützung des *caciques* und des *corregidor*s gewinnen konnten. Als Grund für die Unfolgsamkeit der Pfarrbewohner führte der Bischof negative Eigenschaften an, die er allgemein den *indios* zuschrieb: „[...] como los indios son por su condición poco aplicados a lo bueno, mayormente los acostumbrados como éstos a vivir en libertad, llevaron mal esta sujeción y comenzaron a contradecirla y oponerse a ella [...]“⁸¹² Im Zuge der zweiten Kampagne widerrief Campos dementsprechend die Neuordnung und folgte dem Vorschlag des *corregidor*, ein neues Kirchengebäude als Vizepfarreie errichten zu lassen.⁸¹³ Bischof Campos bezweifelte jedoch ausdrücklich, dass die Baumaßnahmen in der Folgezeit auch umgesetzt worden seien und beklagte, dass sich als Ergebnis seiner Bemühungen die Zustände vor Ort sogar verschlechtert hätten:

„[...] siéndome lo más doloroso del caso, que los medios que mi celo ha puesto desde el año pasado de 66, en que hize la primera visita, para remediar los daños espirituales que experimentaban aquellos miserables, por la oposición y contradicción que de ellos se ha hecho, han sido para ponerlos en peor estado, pues antes de la agregación iban muchos voluntariamente a oír misa y cumplir

⁸⁰⁷ Ebd., S. 109.

⁸⁰⁸ Ebd., S. 83, 86.

⁸⁰⁹ Ebd., S. 99.

⁸¹⁰ Ebd., 92, 94.

⁸¹¹ Ebd., S. 99.

⁸¹² Ebd., S.103.

⁸¹³ Ebd., S. 104.

con los demás preceptos; y después de ella, son muy pocos los que se ven en la iglesia [...] según se me ha asegurado.“⁸¹⁴

Hinsichtlich der Errichtung neuer Vizepfarreien vermeldete Bischof Campos im Jahr 1773 – also nach der Durchführung der dritten Visitationskampagne – gegenüber dem spanischen König, dass in den vergangenen vier Jahren weder Fortschritte bei den zusätzlichen Pfarrbesetzungen („tenientes de curas que faltan“), noch bei den erforderlichen Baumaßnahmen („construcción de las nuevas iglesias vice-parroquiales“) erzielt worden seien. Ebenso wenig sei die Umsetzung der Neuaufteilung von Pfarrbezirken seither erfolgt („tampoco ha tenido efecto la división de beneficios“). Der Bischof betonte, dass er die Umsetzung seines Vorhabens aufgrund mangelnder finanzieller Ressourcen einstellen musste, da die Kosten nicht allein von den Klerikern und Pfarrbewohnern vor Ort getragen werden könnten – wonach er erneut die finanzielle Unterstützung der spanischen Kolonialverwaltung erbat.⁸¹⁵

Die allgemeine Bewertung des Zustands der Diözese, wie sie von Bischof Campos im Bericht zur ersten Visitationskampagne entfaltet wurde, bezog sich – entgegen der auf die Ermittlungsverfahren zentrierten Aktenüberlieferung – nicht in erster Linie auf die Amtsführung des ländlichen Klerus, sondern auf Verhaltensweisen und Kenntnisse der Pfarrbewohner. So habe der Bischof im Verlauf der Visitationsreise ein „allgemeines Unwissen“ („ignorancia tan general“) hinsichtlich der katholischen Glaubenslehre feststellen müssen: „[...] que la mayor parte de los indios de que se compone esta jurisdicción, se hallan sin saber los misterios principales de nuestra religión católica, necesario para salvarse, y muchos de ellos ni aún hacen la señal de la cruz [...]“.⁸¹⁶ Insbesondere Unkenntnis über das Sakrament der Buße wurde konstatiert, welche nicht nur unter den indigenen Pfarrbewohner verbreitet gewesen sei: „[...] he experimentado y averiguado también personalmente, y es general, de hallarse muchos mozos y mozas, no sólo de indios, sino de los mestizos y los que llaman españoles, de doce, catorce, dieciocho y hasta de veinte y más años, sin saber que hay sacramento de penitencia, porque jamás se han confesado, y no por otra razón, sino, porque no han contraído matrimonio, que es cuándo creen que les obliga la iglesia [...]“.⁸¹⁷ Bischof Campos geht in seiner negativen Bewertung so weit, zu behaupten, dass die indigenen Pfarrbewohner in einem Zustand verharrten, der sich seit Errichtung der Pfarreien kaum verändert hätte: „sabiendo que los indios que en pos de cosas de religión católica, están poco menos que en los principios de su reducción [...]“.⁸¹⁸ Er betonte dementsprechend, dass seine Maßnahmen bezweckten, die Katechese der *indios* zu fördern, um die ihnen zugeschriebene „Dummheit auszurotten“ („extirpar el idiotismo que propiamente hay entre ellos“), damit sie „wie Christen leben“, kirchliche Vorgaben erfüllen und pastorale Fürsorge erhalten könnten („para que vivan como cristianos y cumplan preceptos de la iglesia y para que tengan como tales el pasto espiritual que debe dárselos“).⁸¹⁹ Der Bischof ersuchte demgemäß darum, dass weltliche Amtsträger vor Ort die Gemeindepfarrer bei der Implementierung seiner Verordnungen unterstützen sollten: „[...] mande a los corregidores y jueces seculares del distrito, que por si mismos y por medio de sus tenientes, caciques y más mandones de los pueblos, cooperen y coadyuven a que se cumplan inviolablemente auxiliando a los curas en

⁸¹⁴ Ebd., S. 105.

⁸¹⁵ Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 27.02.1773, in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 52–53.

⁸¹⁶ Relación de Visita, Obrajes, 29.01.1768 (AECFLM: Archivo Capitular 58, fol. 30v).

⁸¹⁷ Ebd., fol. 30v-31r.

⁸¹⁸ Ebd., fol. 31v.

⁸¹⁹ Ebd.

todas las cosas en que valiesen de su autoridad para hacerlas observar o para castigar a los transgresores.“⁸²⁰

Im Verlauf der folgenden Kampagnen wurde dem spanischen Hof von beachtlichen Besserungen bezüglich des allgemeinen Zustands der Diözese berichtet. Wie aus den königlichen Antwortschreiben von 1770 hervorgeht, stellte Bischof Campos im Zuge der zweiten Visitationskampagne fest, dass die verordneten Maßnahmen zu großen Teilen umgesetzt worden seien: „el especial consuelo de haber visto puestas en ejecución las varias providencias que en la antecedente dejasteis decretadas para corregir los abusos que se habían introducido, y enmendados en la mayor parte de los desórdenes que observasteis así en la falta del pasto espiritual y enseñanza de los primeros rudimentos de la doctrina cristiana, como en otros gravísimos asuntos.“⁸²¹ Die vorgeblich positive Wirkung der wiederholten Visitationsreisen wurde mit überschwänglichen Formulierungen umschrieben („cuán grande es el beneficio que trae consigo la frecuente repetición de estas visitas generales para que sean menores los daños espirituales“), wonach sich der Zustand der Diözese nach der Durchführung der Kampagnen von 1766-1767 und 1768-1769 vollkommen geändert hätte („se halla esta diócesis en otro estado muy distinto del que tenía anteriormente“).⁸²² Im gleichen Tenor wurden vom Bischof die Besserungen im Zuge der dritten Visitationskampagne hervorgehoben, so dem Antwortschreiben von 1772 zufolge:

„que en la tercera visita, que acabáis de hacer personalmente de toda vuestra diócesis, habéis tenido la satisfacción de hallar ya toda vuestra grey instruída de los principales misterios de nuestra santa religión, reformados en la mayor parte los escándalos públicos, corruptelas y abusos que encontrasteis en la primera visita, considerar contenidos a los curas en la exacción de los derechos parroquiales sin exceder del arancel que formasteis y tengo aprobado, hallar a los más de los feligreses socorridos con el pasto espiritual por medio de los muchos sacerdotes que dejasteis puestos [...]“⁸²³

Hinsichtlich dieser insgesamt ausgesprochen positiven Bewertung der Ergebnisse der ersten drei Kampagnen durch Bischof Campos muss freilich bedacht werden, dass die Visitationsberichte auch als Möglichkeit genutzt wurden, gegenüber der spanischen Krone eine erfolgreiche bischöfliche Amtsführung zu präsentieren – womit die von ruinös vorgefundenen Zuständen zur allgemeinen Besserung inszenierte Berichterstattung im Zusammenhang stehen dürfte.

Die Aktenbefunde zeigen entgegen der Selbstdarstellung des Bischofs ein differenzierteres Bild der Wirksamkeit der Visitationen unter Campos. Festzuhalten ist zu den ersten drei Visitationskampagnen, dass – nicht anders als im ersten Fallbeispiel – Umfang und Häufigkeit in Verbindung mit der bischöflichen Präsenz vor Ort eine besondere Rolle gespielt haben dürften: Campos hat als einziger kolonialzeitlicher Bischof die gesamte Diözese über einen längeren Zeitraum in einem kontinuierlichen zweijährigen Rhythmus visitiert. Dazu im Kontrast stand die letzte Kampagne in Campos' Amtszeit, die in einem beträchtlichen zeitlichen Abstand ohne Teilnahme des Bischofs erfolgte und – den erhaltenen Quellen zufolge – nicht die gesamte Diözese umfasste. Wie unter Queipo bestand durch die regelmäßigen

⁸²⁰ Ebd.

⁸²¹ Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo, 28.09.1770 (ebd. 65, fol. 115r-115v).

⁸²² Ebd., fol. 115v.

⁸²³ Real cédula al obispo de La Paz, San Lorenzo, 28.11.1772 (ebd. 67, fol. 134r-134v).

Ortsvisitationen in erster Linie die Chance einer punktuellen Optimierung des jeweiligen Pfarrbetriebs: Einerseits durch die wiederholte Prüfung und Korrektur von Rechnungs- und Kirchenbüchern sowie lokaler Verwaltungspraktiken (insbesondere hinsichtlich einer schriftlichen Kontrolle der Teilnahme an Messen und jährlicher Beichte) und normativer Dokumente (vor allem hinsichtlich der von Campos selbst erlassenen Gebührenverordnungen), andererseits durch die Anpassung der Pfarrbezirke und Einsetzung zusätzlicher Kleriker – wobei letzteres wohl nur teilweise umgesetzt werden konnte. Ähnliches gilt in Bezug auf die materielle Infrastruktur der Pfarreien: Obwohl von konkreten Besserungen von Kirchengebäuden und -ausstattungen durch die Visitationskampagnen ausgegangen werden kann, scheiterten solche Maßnahmen vielerorts an der praktischen Umsetzung.

Mögliche Disziplinierungseffekte beim ländlichen Klerus können aufgrund der regelmäßigen bischöflichen Besuche samt gezielten Ermittlungsverfahren angenommen werden. Bischof Campos scheint dabei neben den regulären Amtshandlungen ein besonderes Augenmerk auf die theologischen und sprachlichen Kenntnisse der Kleriker, sowie auf deren angemessene Bekleidung gerichtet zu haben.⁸²⁴ Obwohl häufig auch Sanktionen in Form von Geldstrafen erfolgten, kann dabei – wie im ersten Fallbeispiel – eine gewisse Flexibilität im Umgang mit klerikaler Devianz festgestellt werden, die sich nicht selten in folgenlosen Ermahnungen erschöpfte. Die Kleriker konnten mithin in der Anfangsphase der Amtszeit Campos' einerseits nicht davon ausgehen, komplett ohne Aufsicht der bischöflichen Zentrale in den ländlichen Pfarreien agieren zu können. Die Auswertung der Urteile weist jedoch andererseits darauf hin, dass sie in ihren lokalen Handlungsräumen dadurch nur teilweise begrenzt wurden – wobei diesbezüglich eine genauere Untersuchung erfolgen müsste. Dies gilt umso mehr für die letzte Visitationskampagne, wo eine geringere Anzahl indigener Zeugen vorgeladen wurde und sowohl weniger Zeugenanschuldigungen als auch Bestrafungen von Klerikern erfolgten.

Ein nicht zu vernachlässigendes Ergebnis der Visitationskampagnen, an denen sich Bischof Campos beteiligte, war der Empfang des Sakraments der Firmung durch die Pfarrbewohner, zu welchem die ländlichen Einwohner der Diözese sonst kaum Zugang hatten. Verbunden mit der direkten Interaktion mit lokalen Akteuren konnte so dem Anspruch bischöflicher Seelsorge vor Ort Genüge getan werden – zumindest in einem ersten Abschnitt der Amtszeit. Seine besondere Sorge um die verbreitete Unkenntnis der christlichen Glaubenslehre wird mit eben den Gesprächen begründet, die er mit Pfarrbewohnern bei den Ortsvisitationen geführt habe. Ob die Maßnahmen zur Förderung der Doktrin- und Spanischlehre Wirkung zeigten, kann hier nicht abschließend beantwortet werden. Die Zeugenaussagen der letzten Kampagne von 1786 scheinen dies jedoch zunächst in Frage zu stellen: Noch in einem Drittel der Pfarreien, für welche Verhörprotokolle erhalten sind, schilderten lokale Akteure Problematiken im Zusammenhang mit mangelnder Doktrinlehre.⁸²⁵ Darüber hinaus finden sich in den Visitationsquellen kaum Hinweise darauf, dass sich die Visitationskommissionen unter Campos in direkter Form mit sittlich-religiösem Verhalten von Pfarrbewohnern befasst hätten. Auf die jeweils vor Ort im Eröffnungsedikt eingeforderte Denunziationspflicht erfolgten demnach keine Reaktionen seitens lokaler Akteure – wobei auch die Möglichkeit besteht, dass solches schlicht nicht dokumentiert wurde. Anders als unter Bischof Queipo wurden jedenfalls in den überlieferten Visitationsquellen diesbezüglich weder Fälle religiöser noch ehelich-

⁸²⁴ Vgl. hierzu auch: Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz, 27.02.1773, in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 58–59.

⁸²⁵ In 8 von 24 Ortsvisitationen. So in Laja, Achacachi, Escoma, Carabuco, Pucarani, Mururata, Chirca und Yanacachi (AECFLM: Archivo Capitular 90-91, 93).

sexueller Devianz von Pfarrbewohnern thematisiert. Die bischöfliche Maßnahme, im Zuge der Visitationskampagnen Kapellen indigener Gemeinden im Umland der Pfarrdörfer zu zerstören, stellt diesbezüglich eine bedeutende Ausnahme hinsichtlich der Regulierung kirchlich legitimer lokaler Sakralräume dar, obwohl ihre konkrete Umsetzung meistens unklar bleibt.

Die Aktenbestände, die im Verlauf der Ortsvisitationen produziert wurden, können als ein zentrales materielles Ergebnis der Visitationskampagnen unter Bischof Campos gelten. Die vorgenommene Verschriftlichung zentrierte sich hierbei – wie schon öfter angemerkt wurde – in hohem Maße auf die Ermittlungsverfahren gegen Kleriker, sodass das Visitationsgeschehen vor Ort weniger detailreich dokumentiert wurde, als in den Akten, die unter Bischof Queipo angelegt wurden. Bei den Dokumententypen, welche die Akten zusammensetzten, lässt sich ebenso ein höherer Grad an Standardisierung feststellen (insbesondere hinsichtlich der Zeugenverhöre), wonach den Akten insgesamt ein im Vergleich zum ersten Fallbeispiel verstärkter Schematismus zugeschrieben werden kann. In den Kampagnen mit bischöflicher Beteiligung oblag die Zusammenstellung der Akten in erster Linie dem jeweiligen Sekretär und Notar der Kommission, während hierfür in der letzten Kampagne die jeweiligen Notare verantwortlich zeichneten. Die erhöhte Standardisierung der Texte implizierte auch – wie bereits angemerkt –, dass Teile der Akte, wie Begehungsprotokolle und Fragelisten, nicht vor Ort erstellt, sondern vorgefertigt worden waren. Der Umfang der Akten der drei ersten Visitationskampagnen betrug in der Regel zwischen fünf und fünfzehn Folia, vereinzelt aber auch bis zu sechsundzwanzig – im deutlichen Unterschied zu den Visitationsakten unter Bischof Queipo, die aus erheblich mehr Seiten bestanden. Die Akten der letzten Kampagne fielen tendenziell noch schmaler aus, mehrheitlich umfassten sie nur drei bis fünf Folia. Die Aktenproduktion erfüllte den unmittelbaren Zweck, im Zuge der aufeinander folgenden Visitationskampagnen genutzt zu werden, wonach bei der Urteilspraxis der zweiten und dritten Kampagne – wie aufgezeigt – auch auf die Akten vorhergehender Ortsvisitationen zurückgegriffen wurde. Ein solcher Rückgriff auf die Akten der früheren Visitationen findet in den Urteilssprüchen der letzten Kampagne keine Erwähnung. Die unter Bischof Campos erstellten Visitationsakten wurden demzufolge selbst innerhalb seiner Amtszeit nur begrenzt einer Wiedereinsicht und späteren Nutzung zugänglich gemacht.

Die überlieferten Visitationsakten dürften aber nicht die einzige schriftliche Dokumentation gewesen sein, die im Rahmen der Visitationen unter Bischof Campos produziert wurde – worauf die umfassende Beschreibung der Diözese von 1769 hindeutet. Wie der Bischof selbst angab, beruhten die in diesem Schriftstück präsentierten Informationen über die Pfarreien auf seinen persönlichen Untersuchungen im Zuge der Ortsvisitationen der ersten beiden Kampagnen („de resultar de la inspección y prolija averiguación que practicó personalmente en las dos ocasiones que ha visitado la diócesis“).⁸²⁶ Hierbei bietet die *descripción* aber andere Informationen als die Akten: Während die amtierenden Kleriker keine Erwähnung finden, werden die Pfarreien, ihre Pfarrdörfer und *anejos* im Einzelnen präsentiert. Im Vordergrund stehen dabei Angaben zur Ausdehnung der Pfarrbezirke, zu den Entfernungen zwischen Dörfern und Siedlungen sowie zu den verschiedenen Geographie- und Besiedlungsverhältnissen. Auch die vorhandenen Kirchengebäude und Kapellen finden im Einzelnen Erwähnung. Daneben legte der Bischof jeweils seine Bewertung der lokalen Verhältnisse im Hinblick auf eine ausreichende kirchliche Infrastruktur dar, insbesondere – wie oben aufgezeigt – hinsichtlich der Pfarrbesetzungen und der Zuordnung von Pfarrbewohnern.

⁸²⁶ Descripción de la diócesis hecha por su obispo, 1769, in: Maúrtua: Juicio de límites: Contestación al alegato, T. 7, S. 67.

Die Visitationsreisen, an denen sich Bischof Campos beteiligte, wurden also offenbar dazu genutzt, auch über das örtliche Ermittlungsverfahren hinaus systematisch Daten zu erheben und schriftlich zu speichern – wobei auch hier die Möglichkeit besteht, dass für die Erstellung der Diözesenbeschreibung zusätzliche Informationsquellen herangezogen wurden.

3.3. Zwischenfazit

Die Akten, die im Zuge der bischöflichen Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz im Untersuchungszeitraum angelegt wurden, erfassten in erster Linie die Vorgänge lokaler Inspektion, wobei bis ins späte 18. Jahrhundert die Verhörverfahren und später die Prüfung der Kirchenbücher im Mittelpunkt der schriftlichen Dokumentation standen. Die Verschriftlichung erfolgte hierbei in ausgeprägt schematischer und zunehmend knapper und summarischer Form. Zumindest innerhalb einzelner bischöflicher Amtszeiten wurden die Visitationsakten von der bischöflichen Zentrale nicht ‚bloß‘ archiviert, sondern auch einer systematischen Wiedereinsicht zugänglich gemacht, um in folgenden Visitationsreisen erneut genutzt zu werden. Darüber hinaus dienten die Visitationsakten – gegebenenfalls verknüpft mit weiteren Formen der Dokumentation während der Visitationsreisen oder in Verbindung mit zusätzlichen Informationsquellen – auch als Grundlage für die bis in das späte 18. Jahrhundert überlieferten Berichte an den spanischen Hof sowie einzelnen Diözesenbeschreibungen im 17. und 18. Jahrhundert. Die Überlieferung der kolonialzeitlichen Aktenbestände ist dabei – obwohl vergleichsweise breit – insgesamt lückenhaft, sodass oft nicht mit Sicherheit geklärt werden kann, ob in Zeiträumen fehlender Akten keine Ortsvisitationen stattgefunden haben oder ob die erfolgte Aktendokumentation nicht längerfristig archiviert wurde bzw. abhanden gekommen ist.⁸²⁷ Wie durch die Einbeziehung weiterer Quellen – insbesondere lokaler Kirchenbücher – deutlich wird, ist es somit durchaus möglich, dass zukünftig noch weitere bischöfliche Ortsvisitationen, zusätzlich zu den hier aufgezeigten, ermittelt werden können.⁸²⁸

Aus der Auswertung der überlieferten Visitationsquellen wird ersichtlich, dass, obwohl bischöfliche Visitationen ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz während des gesamten Untersuchungszeitraums durchgeführt wurden, sie bestenfalls während einzelner bischöflicher Amtszeiten in regelmäßigen Zeitabständen erfolgten. Eine wiederholte regelmäßige Bereisung aller Pfarreien des Diözesanbezirks innerhalb von maximal zwei Jahren, wie es die normativen Vorgaben verlangten, wurde lediglich von Bischof Campos und nur zu Beginn seiner Amtszeit vollzogen. Hierbei lässt sich für den Untersuchungszeitraum kein allgemeiner Trend hinsichtlich Frequenz und Umfang von Visitationsaktivitäten konstatieren, sondern vielmehr unregelmäßige Hoch- und Tiefphasen – wobei Erstere durchgängig mit den Amtszeiten einzelner Bischöfe in Verbindung gebracht werden können.

Als allgemeiner Grund für die häufigen Zeiträume ohne Visitationen kann vor allem die klimatische und topographische Beschaffenheit der Untersuchungsregion gelten. So

⁸²⁷ So kann mit Meiklejohn insbesondere hinsichtlich der mageren Aktenüberlieferung für Zeitabschnitte der Sedisvakanz postuliert werden, dass hier zwar Visitationsreisen erfolgten und Akten erstellt wurden, deren Archivierung jedoch von der bischöflichen Zentrale nicht für nötig befunden wurde; vgl. Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 91, Anm. 43. Hinsichtlich des Verlusts von Beständen des bischöflichen Archivs weist López Menéndez knapp darauf hin, dass kolonialzeitliche Dokumente verloren gegangen seien, als unter Bischof Santa in Folge des Aufstands von 1809 der Bischofssitz kurzzeitig nach Puno verlegt wurde: „[...] el archivo episcopal fué llevado a dicha ciudad [Puno], extraviándose los documentos [...]“ (López Menéndez: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, S. 21.) Eine einschlägige historiographische Untersuchung des (erz-)bischöflichen Archivs zu La Paz steht noch aus.

⁸²⁸ Etwa auch im weitgehend unerschlossenen Quellenbestand „Documentos rezagados“ im AECFLM.

erschwerten bereits Ausdehnung und Geographie des Diözesanbezirks in erheblichem Maße dessen vollständige Bereisung aufgrund der hohen logistischen und körperlichen Anforderungen an die Visitationskommissionen. Daneben muss die unbeständige Besetzung des Bischofsamts betont werden – eine gängige Problematik der Diözesen in spanischen Kolonialterritorien⁸²⁹ –, wonach häufiger wechselnde Bischöfe mit kurzen Amtszeiten sowie z. T. ausgedehnte Sedisvakanzen einer regelmäßigen Visitationsaktivität generell entgegenwirkten. Den normativen Vorgaben entsprechend, wurden Ortsvisitationen in Zeiten der Sedisvakanz zwar teilweise auch vom Domkapitel veranlasst, insgesamt zeichnen sich diese Zeiträume jedoch durch eine geringere Visitationsaktivität aus. Dabei kann nicht im Umkehrschluss gesagt werden, dass in den Zeiträumen amtierender Bischöfe die Pfarreien regelmäßiger visitiert worden seien, da sich auch für einige bischöfliche Amtszeiten verringerte oder komplett ausbleibende Visitationsaktivitäten feststellen lassen. Die Gründe für Zeiträume ohne Visitationen konnten so auch, wie gesehen, etwa den schlechten gesundheitlichen Zustand, die Wahrnehmung anderer Aufgaben der Diözesanverwaltung oder generell fehlenden ‚Amtseifer‘ betreffen.⁸³⁰ Aber auch darüber hinaus konnte der Vollzug von Ortsvisitationen von vielfältigen Faktoren eingeschränkt werden, mit denen sich die bischöfliche Zentrale im ländlichen Andenraum gegebenenfalls konfrontiert sah, wie beispielsweise die Epidemiewelle im frühen 18. Jahrhundert oder die sozialen Unruhen und Aufstände im späten 18. Jahrhundert. Insgesamt erscheint angesichts der Quellenbefunde plausibel, dass Frequenz und Umfang der Ortsvisitationen in bestimmender Weise vom jeweilig amtierenden Bischof bzw. Mitgliedern des Domkapitels abhängig waren, mithin letztlich von der persönlichen Initiative kirchlicher Akteure, die angesichts der vorgefundenen Rahmenbedingungen sowie spezifischer situativer Kontexte Visitationsaktivitäten veranlassten, oder eben nicht.

Trotz unregelmäßig stattfindender Visitationskampagnen und der teilweise beträchtlichen Zeiträume, die zwischen einzelnen Ortsvisitationen vergehen konnten – was wohl desgleichen in andinen Nachbardiözesen, aber auch in europäischen Diözesen nicht selten der Fall war⁸³¹ – ist hervorzuheben, dass die Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz insgesamt häufiger stattgefunden hat, als in der Forschung bislang angenommen. Insbesondere hinsichtlich der gut zweihundertjährigen Zeitspanne wird somit eine bemerkenswerte Kontinuität bischöflicher Visitationspraxis deutlich, welche – trotz Tiefphasen – durch einen formalisierten Ablauf vor Ort gewährleistet wurde, der sich über die Jahrhunderte eng an den normativen Vorgaben orientierte und somit kaum veränderte. Die bischöfliche Visitation stellte somit eine in der andinen Kirchenorganisation der Untersuchungsregion verankerte formalisierte Kontrolltechnik dar, die nicht nur prinzipiell jederzeit für die bischöfliche Zentrale zum Einsatz verfügbar war, sondern auch während des gesamten Untersuchungszeitraums immer wieder entsprechend genutzt wurde.

Finegans These eines „Verfalls“ der bischöflichen Visitation im frühen 18. Jahrhundert muss demnach hinsichtlich der von ihm postulierten nachlassenden Visitationsfrequenz

⁸²⁹ Vgl. etwa Barnadas, Josep M.: „La organización de la iglesia en Bolivia“, in: Dussel, Enrique u. a. (Hrsg.): *Historia General de la Iglesia en America Latina*. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca 1987, S. 84–97, hier S. 86.

⁸³⁰ So auch zusammenfassend Meiklejohn: Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 91.

⁸³¹ Vgl. zur Visitationsfrequenz in der Diözese Cuzco Guibovich Pérez/Wuffarden: *Sociedad y gobierno episcopal*, S. 18. Mit Blick auf die iberische Halbinsel vgl. etwa zur Visitationsfrequenz in der Diözese Granada Cortés Peña/López Muñoz: „Las visitas ad limina y las visitas pastorales“, S. 300. Auch Nubola konstatiert in gesamt-europäischer Perspektive, dass entgegen den tridentinischen Vorgaben eine aktive und persönliche Visitationspraxis der Bischöfe eher selten war, vgl. Nubola: „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten“, S. 300.

widersprochen werden:⁸³² Im 18. Jahrhundert erlebte die Diözese sogar mehr Hochphasen bischöflicher Ortsvisitationen in ländlichen Pfarreien als im 17. Jahrhundert. Seine mit der Verfallsthese verbundene Überlegung, dass zudem die Ermittlungsverfahren gegen Kleriker, die im Zuge der Visitationen erfolgten, nicht länger zur Aushandlung sozialer Konflikte genutzt bzw. seitens der indigenen Bevölkerung nicht mehr als Forum der Beschwerdeführung gegen Kleriker in Anspruch genommen wurden, müsste in einer gesonderten Studie auf Grundlage der Akten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Detail geprüft werden. Die Ergebnisse der Fallstudien weisen allerdings darauf hin, dass eine überwiegende Teilnahme von Indigenen als Zeugen in den Ermittlungsverfahren, in Verbindung mit einer breiten Problematisierung klerikaler Verhaltensweisen, auch die ersten drei Visitationskampagnen von Bischof Campos kennzeichnete – wogegen Finegan ein solches Beteiligungsmuster für das späte 17. Jahrhundert in Gegenüberstellung zum frühen 18. Jahrhundert betont. Insgesamt ähneln demnach die Befunde der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Teilnahme von Pfarrbewohnern an Zeugenverhören unter Campos denen der ersten Fallstudie zu den Visitationsaktivitäten von Bischof Queipo im späten 17. Jahrhundert, sodass keine allgemeine Entwicklungstendenz deutlich wird. Dementsprechend wird etwa auch mit Blick auf die letzte Visitationskampagne unter Campos, bei welcher er nicht mitreiste, ein Beteiligungsmuster ersichtlich, das eher dem der Ermittlungsverfahren unter Bischof Rojas im frühen 18. Jahrhundert entsprach, wonach vor allem spanischstämmige Akteure als Zeugen vorgeladen und weniger Beschwerden über klerikale Verhaltensweisen thematisiert wurden.⁸³³

Die an zentraler Stelle dokumentierten Verhörverfahren waren wesentlicher Bestandteil der formalen Ermittlungen gegen lokale Kleriker, die im Zuge jeder Ortsvisitation durchgeführt wurden. Neben einer solchen systematischen Aufnahme von Aussagen lokaler Akteure, erfolgten die lokalen Inspektionen – deren Ablauf während des Untersuchungszeitraums weitgehend unverändert blieb – mittels eines Sets aktiver Aufsichtsmaßnahmen, welches die Inaugenscheinnahme des materiellen Zustands der Pfarreien, die Begutachtung lokaler Pfarrverzeichnisse, Urkunden und Schriften sowie die persönliche Prüfung von Klerikern und Pfarrbewohnern umfassen konnte. Nicht immer wurde jedoch in jeder visitierten Pfarrei das gesamte Set von Aufsichtsmaßnahmen vollzogen. So musste etwa die Begutachtung der ländlichen Kirchengebäude und -ausstattungen in solchen Fällen ausbleiben, wo die Visitationskommissionen nicht persönlich im Pfarrdorf vorstellig waren, sondern stattdessen die Verhörverfahren und Buchprüfungen in zentrale Örtlichkeiten oder gar in die Residenzstadt verlegt wurden. Insgesamt lässt sich jedoch eine Dominanz der Modalität der ‚Visitationsreise‘ – mit in den Pfarreien anwesenden Visitationskommissionen – gegenüber den eher ergänzend durchgeführten ‚Mittelpunktvisitationen‘ feststellen.

Wie der Ablauf blieb auch der inhaltliche Fokus der lokalen Inspektionen während des gesamten Untersuchungszeitraums nahezu unverändert und zentrierte sich – eng orientiert an den normativen Vorgaben des späten 16. Jahrhunderts – auf die Leitung des Pfarrbetriebs durch den Gemeindepfarrer als lokaler kirchlicher Amtsträger.⁸³⁴ So befassten sich die Fragen der Verhörverfahren ausschließlich mit der klerikalen Lebens- und Amtsführung und allenfalls mittelbar mit dem sittlich-religiösen Verhalten der Pfarrbewohner. Bei den in den Fallstudien

⁸³² Vgl. Finegan: *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita*, S. 240–261.

⁸³³ Vgl. zur Zeugenbeteiligung unter Bischof Rojas auch Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 94f.

⁸³⁴ Ein solcher Untersuchungsfokus auf die lokalen Kleriker gilt mit Blick auf die frühneuzeitlichen Reichsterritorien als kennzeichnend für die nachtridentinischen Visitationen im Unterschied zu Kirchenvisitationen in protestantischen Gebieten, vgl. etwa Schnabel-Schüle: ‚Kirchenleitung und Kirchenvisitation in Territorien des deutschen Südwestens‘, S. 31.

konstatierten, punktuellen Veränderungen der Untersuchungsgegenstände der Verhöre, wie sie in den mehr oder weniger standardisierten Fragelisten dokumentiert wurden, handelt es sich nicht so sehr um inhaltliche Erweiterungen des Untersuchungsfokus, sondern eher um Spezifizierungen der normativ angelegten Fragestellungen – insbesondere hinsichtlich klerikaler Normabweichung, welche konkreter und differenzierter benannt wurde. Zur Beteiligung lokaler Akteure an den Verhören ist generell festzustellen, dass – wie hinsichtlich Finegans Verfallsthese bereits angeklungen – gemäß den Erfordernissen des Verfahrens auch häufiger flächendeckend auf nicht-spanischsprachige indigene Akteure als beeidigte Zeugen zurückgegriffen wurde, wogegen jedoch auch immer wieder Visitationskampagnen ohne nennenswerte indigene Zeugenbeteiligung erfolgten. Der Umstand, dass beschuldigte Kleriker regelmäßig von Zeugenanschuldigungen frei gesprochen, mit vernachlässigbaren Geldstrafen sanktioniert oder lediglich ermahnt wurden, deutet darauf hin, dass die bischöfliche Zentrale mittels der Visitationstechnik hinsichtlich der ländlichen Kleriker keine rigide Normimplementation im Detail verfolgte, sondern eher die grundlegende Gewährleistung des Pfarrbetriebs bei gleichzeitiger Eindämmung von ‚übermäßiger‘ Devianz.

Der zusätzliche Fokus der Inspektionen auf das sittlich-religiöse Verhalten der Pfarrbewohner bzw. ihr Leben als „gute Christen“ – welcher auf normativer Ebene umfassend thematisiert und den Pfarrbewohnern zu Beginn jeder Ortsvisitation verkündet wurde – hatte demgegenüber im praktischen Zugriff vor Ort lediglich mittelbar und in eingeschränkter Weise Bestand. Mit Schwerpunkt auf die klerikale Amtsführung betrafen die aktiven Aufsichtsmaßnahmen indirekt die Pfarrbewohner mit Blick auf die um die Pfarrkirchen bzw. um die priesterlichen Amtshandlungen gelagerten Religionspraktiken, vor allem bezüglich ihrer Teilnahme an vorgegebenen Messfeiern, an der Sakramentalpraxis und der regelmäßigen Katechese. In diesem Zusammenhang fand des Weiteren der Zustand der doktrinären Unterweisung der indigenen Pfarrbewohner Berücksichtigung, was gegebenenfalls mittels einer persönlichen Prüfung ihrer Kenntnisse katholischen Glaubenswissens erfolgte. Im formalen Inspektionsablauf waren jedoch keine weiteren aktiven Aufsichtsmaßnahmen bezüglich der *pecados públicos* vorgesehen, welche in den Eröffnungsedikten verbunden mit der Verhängung einer Denunziationspflicht als wichtige Untersuchungsobjekte der Ortsvisitationen konzipiert wurden. So war die Berücksichtigung der verschiedenen Abstufungen und Aspekte sittlich-religiöser Devianz, die dort ausdrücklich benannt wurden, lediglich reaktiv angelegt, da sie weitgehend von der Initiative lokaler Akteure abhängig blieb, die bei den Visitationskommissionen entsprechende Meldungen erstatteten. Die in den Fallstudien aufgezeigte Meldepraxis deutet aber darauf hin, dass inhaltlich auch diesbezüglich eher die Problematisierung klerikaler Verhaltensweisen im Vordergrund stand. Zwar wurden daneben unter Bischof Queipo etwa häufiger uneheliche Beziehungen denunziert (gegen die auch konkrete Maßnahmen ergriffen wurden), jedoch kaum religiöse Praktiken der Pfarrbewohner zur Sprache gebracht. Zudem wurde der Denunziationspflicht insgesamt wohl eher selten Folge geleistet – zumindest konnten hierzu nur wenige Angaben in den Quellen ermittelt werden –, wobei auch Hinweise darauf existieren, dass Denunziationen unter lokalen Akteuren und hiermit einhergehende Maßnahmen zwar erfolgten, jedoch nicht schriftlich dokumentiert wurden. Dabei konnte gegebenenfalls die Bekämpfung religiöser Devianz vor Ort – wenn sie durch punktuelle Denunziationen in den Fokus einer Visitation geriet – mit körperlichen Strafmaßnahmen einhergehen, wie insbesondere für die Amtszeit Queipos aufgezeigt wurde. Offenbar vermochte es aber die bischöfliche Zentrale im gesamten Untersuchungszeitraum nicht, die Pfarrbewohner diesbezüglich zu einer breiteren und konstanten Meldepraxis zu mobilisieren.

Demnach ist festzuhalten, dass der verfahrensmäßige Untersuchungsfokus der Visitationen in der Praxis lediglich am Rande solche Aspekte der lokalen Religion der Einwohner der Pfarreien erfasste, die nicht in direkter Weise mit dem Pfarrbetrieb bzw. mit den priesterlichen Amtshandlungen in Verbindung gebracht wurden. So finden sich in den Visitationsquellen etwa bestenfalls knappe Hinweise zu den religiösen Praktiken der indigenen Gemeinden, die von den zahlreich existierenden Laienbruderschaften im Zusammenhang mit lokalen Heiligen- und Marienkulten vollzogen wurden.⁸³⁵ Desgleichen fanden Tätigkeiten des lokalen kirchlichen Hilfspersonals (etwa *fiscales* oder *cantores*) in der Dokumentation kaum nähere Berücksichtigung. Eine in der ersten Fallstudie unter Bischof Queipo aufgezeigte Ausnahme stellte dabei die Kontrolle von (indigenen) Amtsträgern dar, die als *mayordomos* von Pfarrkirchen und Bruderschaften fungierten – wobei solches lediglich mittels Rechnungsprüfungen hinsichtlich finanzieller Verwaltungsfunktionen erfolgte. Darüber hinaus unterlagen auch lokale Formen der Vermittlung christlichen Glaubenswissens keiner systematischen Inspektion: So wurde bei Zeugenverhören unter Queipo die regelmäßige sonntägliche Katechese auf Aimara durch *yatichiris* zwar erwähnt, es erfolgten jedoch keine weiteren Ermittlungen zu den durch diese indigenen Katecheten vermittelten Inhalten oder von ihnen genutzten Medien.⁸³⁶ In besonderem Maße entzogen sich darüber hinaus solche religiösen Praktiken der Pfarrbewohner der im Verfahren formal angelegten systematischen Inspektion, die – markiert als religiöse Devianz – in Folge kolonial-kirchlicher Repression nur teilöffentlich oder klandestin vollzogen werden konnten. Dennoch kann keineswegs von einer diesbezüglichen Indifferenz der bischöflichen Visitationspraxis gesprochen werden. So weist Bischof Campos' Verordnung, wonach im Zuge der Visitationen auch *capillas de indios* im Umland der Pfarreien lokalisiert und zerstört werden sollten, darauf hin, dass die bischöfliche Zentrale ad hoc zusätzliche aktive Aufsichtsmaßnahmen mit spezifisch erweitertem Untersuchungsfokus veranlassen konnte. Die visitierenden Bischöfe, die sich in ihren Berichten an den spanischen König mit der religiösen Devianz der indigenen Pfarrbewohner auseinandersetzten, brachten dabei unterschiedliche Bewertungen über Schwere und Ausmaß der vorgefundenen „Idolatrie“ bzw. des „Aberglaubens“ zum Ausdruck, welche sich mal mehr und mal weniger an der Konzeption einer *extirpación de idolatrías* orientierten.

Insgesamt zeichnet sich so eine gewisse Komplementarität zwischen Inhalten und Vorgehensweisen der hier untersuchten bischöflichen ‚Pfarrvisitation‘ und der ‚Idolatrievisitation‘ als von der kolonial-andinen Kirchenorganisation in ländlichen Gebieten eingesetzte Kontrolltechniken ab, da letztere – als institutionalisierte *extirpación de idolatrías* – verfahrensgemäß auf die gezielte Inspektion des sittlich-religiösen Verhaltens der indigenen Pfarrbewohner vor Ort ausgerichtet war und insbesondere aktive Aufsichts- und Strafmaßnahmen bezüglich andenspezifischer religiöser Devianz seitens der *visitadores de idolatrías* vorsah. Dementsprechend ist auch die Kombination dieser auf Rundreisen und lokalen Nachforschungen basierenden Kontrolltechniken naheliegend, wie sie von Bischof Valencia im frühen 17. Jahrhundert möglicherweise vorgenommen wurde – diesbezüglich konnten freilich für den restlichen Untersuchungszeitraum keine weiteren Angaben ermittelt werden. Vorherrschend war in der Diözese La Paz demnach eine Kombination von

⁸³⁵ Vgl. grundlegend zu den Prozessen der ‚Selbst-Christianisierung‘ kolonial-andiner Gemeinden im Zusammenhang mit der Verbreitung von Laienbruderschaften Mills: „The Naturalisation of Andean Christianities“.

⁸³⁶ Die Visitationsakte der Pfarrei Ancoraimes im Jahr 1683 stellt also dahingehend eine besondere Ausnahme dar, da in ihr sowohl ein lokaler Heiligenkult thematisiert wurde als auch die Aktivität indigener Katecheten Erwähnung fand.

bischöflicher Visitation und Extirpation im weiteren Sinne, wonach keine systematisch auf religiöse Devianz ausgerichteten Inspektionen erfolgten, jedoch gegebenenfalls entsprechende Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung. Dass eine solche Vorgehensweise bischöflicher Visitation im kolonialzeitlichen Andenraum keine Ausnahme darstellte, deutet sich mit Blick auf die Visitationspraxis in der Nachbardiözese Cuzco an.⁸³⁷ Im Zusammenhang mit den in den Fallstudien aufgezeigten repressiven Maßnahmen gegen religiöse Devianz kamen oft nicht die Kategorien „Idolatrie“ (*idolatría*) oder „Zauberei“ (*hechicería*) zum Einsatz, sondern (auch) „Missbrauch“ (*abusos*) und „Betrug“ (*embustes*) unter Queipo bzw. „Unanständigkeiten“ (*indecencias*) und „Aberglauben“ (*supersticiones*) unter Campos. Dabei richteten sie sich gegen religiöse Formen, die durch lokal ausgehandelte Aneignungen christlich-katholischer Praktiken und Repräsentationsweisen gekennzeichnet waren, wie hinsichtlich des Kultes um die Heilige Lucia in Ancoraimos oder die im gesamten Diözesenbezirk existierenden „Indiokappellen“ – worauf im folgenden Kapitel näher eingegangen wird.

Ländliche Andenbewohner beteiligten sich nicht nur im Rahmen der Aufsichtsmaßnahmen am jeweiligen Visitationsgeschehen, sondern wurden mittels eines an der Instruktion von 1583 orientierten Eröffnungszeremoniells auch in den gemeinsamen Vollzug religiöser Ritualität einbezogen. Ortsvisitationen, die von den Bischöfen selbst durchgeführt wurden, beinhalteten darüber hinaus ein religiöses Programm, bei welchem die Verabreichung des Firmaments im Mittelpunkt stand, wobei in den Visitationsberichten angegeben wurde, dass sich die Pfarrbewohner daran massenhaft beteiligten. Neben der durch sprachliche Verständigungsproblematiken gekennzeichneten bischöflichen Seelsorge erfolgten dabei – bis in das frühe 18. Jahrhundert belegt – Predigt, katechetische Unterweisung und Beichtabnahme durch jesuitische Ordensmitglieder, die mit ihren Aktivitäten ‚interner‘ Mission die Visitationsreisen begleiteten.⁸³⁸ Anzumerken ist diesbezüglich, dass die Verknüpfung von jesuitischer ‚Wandermission‘ und Extirpationsaktivitäten, die somit im Kontext der Visitationstechnik erfolgte, im kolonialen Andenraum wohl keine Besonderheit darstellte und ebenfalls unabhängig von diesem institutionellen Rahmen – wenngleich widersprüchlich und spannungsgeladen – stattfand.⁸³⁹

Zusammenfassend sei festgehalten, dass die Visitation von der bischöflichen Zentrale als multifunktionales Instrument genutzt wurde, welches auf verschiedenen Einsatzfeldern Anwendung fand. Der Verfahrensstruktur entsprechend, wurde der Kontrollschwerpunkt auf die Verwaltung und Organisation der Pfarreien als grundlegende lokale Administrationseinheiten gesetzt. Als zentrale Einsatzfelder können demzufolge die Gewährleistung lokaler Verwaltungspraktiken (insbesondere eine standardisierte Buchführung sowohl der Pfarrfinanzen, als auch liturgischer Handlungen) und materieller Infrastruktur vor Ort gelten, sowie besonders Stabsdisziplinierung mit Blick auf die ländlichen Kleriker als lokale Amtsträger. Wie in den Fallstudien – soweit quellenbedingt möglich – deutlich wurde, fielen die konkreten Resultate der Ortsvisitationen, die auf diesen Einsatzfeldern erzielt wurden, uneinheitlich aus. Demnach konnten selbst bei regelmäßiger Visitationsaktivität bestenfalls Teilergebnisse erzielt werden, bedingt etwa durch Finanzierungsprobleme oder unterschiedlich gearteter Renitenz lokaler (auch klerikaler) Akteure. Darüber hinaus war die Erlangung

⁸³⁷ Guibovich Pérez/Wuffarden: *Sociedad y gobierno episcopal*, S. 31f.

⁸³⁸ Dies stellt offenbar kein Spezifikum der Diözese La Paz dar: Die Kombination von bischöflicher Visitation und jesuitischer Wandermission lässt sich etwa auch für die iberische Halbinsel konstatieren, vgl. Broggio: *Evangelizzare il mondo*, S. 96.

⁸³⁹ Vgl. Cordero Fernández, Macarena: „Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII“, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 21 (2012), S. 361–386; Barnadas: „Idolatría en Charcas“, S. 56.

positiver Resultate auf diesen Einsatzfeldern daran gebunden, dass die lokalen Inspektionen in kurzen Zeitabständen, wiederholt und umfassend vollzogen wurden – was aber nur innerhalb einzelner Hochphasen der Fall war. Die bischöflichen Bewertungen des Zustands der Diözese infolge ihrer Visitationsreisen betonten zwar den positiven Effekt der Ortsvisitationen, lassen insgesamt jedoch eher nicht darauf schließen, dass im Untersuchungszeitraum diesbezüglich dauerhafte oder gar strukturelle ‚Verbesserungen‘ in den ländlichen Pfarreien erreicht werden konnten – dies muss hier jedoch spekulativ bleiben, da die Frage über die untersuchte Problemstellung hinausweist und einer gesonderten Behandlung bedürfte.

Als weitere bedeutende Einsatzfelder bischöflicher Visitationspraxis – in erster Linie die Ortsvisitationen mit Beteiligung des Bischofs betreffend – konnten kirchliche Seelsorge und Heilsvermittlung (insbesondere Sakramentenspende und Katechese) sowie ferner die Bekämpfung sittlich-religiöser Devianz aufgezeigt werden. Inwiefern außerdem die gezielte Gewinnung und Speicherung lokaler Informationen als relevantes Einsatzfeld gelten kann, bleibt ungeklärt, wobei dies zumindest innerhalb einzelner bischöflicher Amtszeiten der Fall gewesen sein dürfte.⁸⁴⁰ Mit Blick auf die vor Ort durchgeführten formal-rechtlichen Ermittlungsverfahren sowie der lokalen Urteils- und Strafpraxis ist darüber hinaus auffallend, dass – zumindest dem Schwerpunkt der schriftlichen Dokumentation bis in das späte 18. Jahrhundert zufolge – dem justiziellen Aspekt des Visitationsgeschehens ein zentraler Stellenwert beigemessen wurde. Hierbei waren die lokalen Kleriker verfahrensgemäß systematisch von Urteilen und Sanktionen betroffen, während ein solches Vorgehen gegen Pfarrbewohner allenfalls vereinzelt erfolgte.⁸⁴¹ Zu betonen ist nicht zuletzt die Bedeutung der Diözesenbereisungen generell als Akt lokaler Präsenz der bischöflichen Zentrale – was als übergreifendes Einsatzfeld der Visitationspraxis verstanden werden kann. Hierauf verweist etwa die besondere Bedeutung, die auf normativer Ebene dem vorbildhaften Auftreten der Bischöfe und Visitatoren in den Pfarrdörfern als zentraler Bestandteil der Ortsvisitationen zugeschrieben wurde. Desgleichen kennzeichnete Bischof Queipo den positiven Effekt seiner ersten Visitationen eher allgemein mit Blick auf seine Anwesenheit in den Dörfern, als hinsichtlich konkret erlangter Ergebnisse.

Schließlich ist festzuhalten, dass die Visitationstechnik – trotz formalisierter Gleichförmigkeit – für die ausführenden Akteure auch eine gewisse Flexibilität aufwies, da sich im Zuge der Rundreisen und vor Ort in den Pfarreien die Gelegenheit bot, situativ oder gemäß spezieller

⁸⁴⁰ Die weitere Nutzung der Informationen der Visitationsakten durch die bischöfliche Zentrale wäre in einer gesonderten Studie mit Fokus auf die diözesane Informationsverwaltung und -politik näher zu untersuchen.

⁸⁴¹ Dieser justizielle Verfahrenscharakter war bei den bischöflichen Visitationen im frühneuzeitlichen Europa dagegen offenbar nicht ausgeprägt. So wird etwa zur bischöflichen Visitationspraxis in der Diözese Granada im 18. Jh. konstatiert, dass die Kontrolle der Lebens- und Amtsführung der Gemeindepfarrer lediglich durch schriftliche Berichte lokaler Akteure erfolgte – und nicht etwa mittels inquisitionsförmigen Verhörens. Dabei seien zwar vereinzelte Ermittlungsverfahren gegen Kleriker vollzogen worden, jedoch nicht in flächendeckender Form. Vgl. hierzu Cortés Peña/López Muñoz: „Las visitas ad limina y las visitas pastorales“, S. 306–310. Rodríguez González führt den gerichtlichen Charakter der Visitation in der Diözese La Paz – insbesondere mit Blick auf die Strafpraxis gegen Pfarrbewohner – auf mangelnde justizielle Instanzen der bischöflichen Zentrale im Andenraum im Vergleich zur iberischen Halbinsel zurück, vgl. „La diócesis de La Paz a finales del siglo XVII“, S. 607. Interessant ist diesbezüglich, dass das gerichtliche Element der Visitation im europäischen Mittelalter mit Blick auf die Pfarrbewohner zunächst im Vordergrund stand, im nachtridentinischen Kontext jedoch (im deutschsprachigen Raum) als Sendgerichtsbarkeit der Bischöfe eine eigenständige institutionelle Form annahm. Zum Send als kirchliche Niedergerichtsbarkeit der Diözesen und seiner historischen Verbindung zur bischöflichen Visitation vgl. Menne: Herrschaftsstil und Glaubenspraxis, S. 68; Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800, Paderborn 2000, S. 55–56; Ziemann: Sozialgeschichte der Religion, S. 67f.

Agenden weitergehende Maßnahmen zu ergreifen – wie beispielsweise Bischof Campos' Pläne einer grundlegenden Reorganisation der Pfarrbezirke oder seine Anweisungen zur Erstellung neuer Kirchenbücher in Reaktion auf die aufständischen Ereignisse. Dabei kann nicht ausgeschlossen werden, dass das Visitatorenamt seitens der ausführenden Akteure weiterhin verschiedentlich als Einkommensquelle genutzt wurde.⁸⁴² Neben dem grundlegenden Dilemma delegierter Kontrollverfahren lag dies nicht zuletzt in der Finanzierungsmodalität begründet, da – obwohl eine persönliche Bereicherung auf normativer Ebene an zentraler Stelle problematisiert wurde – die Kosten der Ortsvisitationen von der bischöflichen Zentrale indirekt erhoben werden konnten und somit zumindest teilweise von den visitierten Pfarreien bzw. den Gemeindepfarrern und den Pfarrbewohnern selbst zu tragen waren. Unabhängig von solchen Bereicherungspraktiken war die Durchführung von Visitationen sowohl den Bischöfen, als auch den Visitationskommissaren hinsichtlich ihrer persönlichen Profilierung innerhalb der Kirchenorganisation dienlich und konnte so auch auf die Förderung der eigenen Karriere abzielen. Dass die Visitation der Pfarreien als wichtige bischöfliche Amtspflicht von den allermeisten Bischöfen im Untersuchungszeitraum durchgeführt wurde, verweist ebenso auf den Umstand, dass die Visitationsreisen eine Gelegenheit darstellten, um zumindest einmal innerhalb ihrer Amtszeit den Diözesanbezirk auch als persönlichen Einflussraum erfassen zu können.

4. Visitation als intermediale Kommunikationstechnik

In diesem Kapitel wird auf Grundlage der gewonnenen Quellenbefunde, entsprechend der einleitenden kommunikationstheoretischen Ausführungen, die bischöfliche Visitation in abstrahierender Form als institutionalisiertes Ensemble kommunikativer Formen beschrieben und analysiert, wobei der Fokus auf die intermediale Konfiguration der Kontrolltechnik gerichtet wird. Demnach wird das konzeptionelle Miteinander der Materialitäten der eingesetzten Bedeutungsträger sowie deren Kopplung und Wechselwirkung näher ausgearbeitet. Nicht zu vernachlässigen sind dabei die Repräsentations- und Klassifikationssysteme, welche auf diskursiv-symbolischer Ebene den Deutungshorizonten der im Zuge der Visitationen interagierenden Akteure zugrunde lagen. Somit wird beabsichtigt, die wechselseitige Konstitution von Sinnproduktion und medialer Aktualisierung zu fokussieren, welche im Zuge der kommunikativen Handlungen erfolgte.

Die Intermedialität der Ortsvisitationen ist dabei einer Beobachtung und Analyse insofern nicht direkt zugänglich, als – von all den lokal eingesetzten Medien – einzig die handschriftlichen Akten materiell präsent sind. Als für das Verfahren zentrale Medientechnik können die Visitationsakten jedoch als empirische Grundlage und Ansatzpunkt herangezogen werden, um sich auf intermediale Spurensuche zu begeben.⁸⁴³ So weisen die Akten als mediales Produkt mannigfache intermediale Bezüge auf, die sich einerseits auf lokale Medienkonstellationen richten (vor allem bezogen auf die Untersuchungsobjekte der Inspektionen), andererseits – auch selbstreferenziell – auf die im Zuge der Visitationen zum Einsatz kommenden Medien. Ausgehend von diesen verschriftlichten Spuren, die auf die Visitation als Produkt einer spezifischen Medienkombination verweisen, kann nachvollzogen werden, auf welche Weise unterschiedliche Medientechniken und Dimensionen der Medialisierung kombiniert wurden, mit welchen Funktionen dies geschah, sowie welche Bedeutungszusammenhänge hiermit

⁸⁴² So auch Meiklejohn: *La iglesia y los Lupaqas*, S. 92.

⁸⁴³ Vgl. Müller: „Intermedialität und Medienhistoriographie“, S. 34–36.

verknüpft wurden.⁸⁴⁴ Dabei wird im Folgenden aufgezeigt, dass sich ‚leibliche Ko-Präsenz‘ und ‚Verschriftlichung/Vermündlichung‘ als zentrale Strategien der Medialisierung bestimmen lassen, welche im Zusammenspiel die „mediale Gegenwärtigkeit“⁸⁴⁵ bischöflicher Visitation konstituierten. Angesichts der Verwobenheit dieser Strategien, die nur analytisch zu unterscheiden sind, beginnt die Darstellung und Analyse der intermedialen Konstellationen der Visitationstechnik mit der Erläuterung ihrer ko-präsentischen Dimension, um sich dann ihren medialen Bestandteilen und kommunikativen Funktionen im Einzelnen zu widmen. Abschließend wird die Perspektive auf die schriftliche Dimension der Visitationstechnik erneut aufgegriffen, indem auf die postulierten Strategien der Verschriftlichung/Vermündlichung eingegangen wird. Dementsprechend stellt die Medientechnik der Aktenführung nicht nur den Ausgangspunkt, sondern auch das Ende dieses Kapitels dar.

Leibliche Ko-Präsenz

Die leibliche Ko-Präsenz von Visitatoren bzw. visitierenden Bischöfen, ländlichen Klerikern und Pfarrbewohnern, also deren zum Zeitpunkt der Ortsvisitationen gegenwärtige physische Anwesenheit, bestimmte als grundlegende Strategie der Medialisierung der Visitationstechnik in besonderer Weise ihre kommunikativen Bedingungen. Ausschlaggebend waren hierfür sowohl die physische Überwindung der geographischen Distanzen zwischen der bischöflichen Residenzstadt und den einzelnen Pfarreien als auch die Konzentration lokaler Akteure in den visitierten Pfarrdörfern, sodass nicht nur ein erheblicher logistisch-organisatorischer und körperlicher Einsatz, sondern auch eine – zumindest eingeschränkte – vorherige Ankündigung auf lokaler Ebene erforderlich war. Die so durch die Visitationstechnik gezielt hervorgebrachten und strukturierten Räume leiblicher Anwesenheit bezogen alle Kommunikationspartner – sei es als Akteur oder Zuschauer – mit ein und implizierten unmittelbare Rückkopplungs- und Kontrollmöglichkeiten. Zu betonen ist dabei die auf Blickkontakt bzw. Interaktion von Angesicht zu Angesicht basierende, grundlegende Konfiguration menschlicher Körper in Konstellationen von Anwesenheitskommunikation, die sich aus den Möglichkeiten und Beschränkungen der Körpersinne ergibt.⁸⁴⁶ In den Räumen leiblicher Ko-Präsenz der Visitation konnten so die jeweils beteiligten Akteure in ihrer Körperlichkeit gleichzeitig als Sender und Empfänger von Informationen sowie als Beobachter der kommunikativen Handlungen auftreten. Dabei können ko-präsentische Räume als „immersive Räume“⁸⁴⁷ mit einer jeweils besonderen Atmosphäre gelten, die von den Kommunikationspartnern sensorisch als Produkt einer Kombination von Materialitäten bzw. medialen Techniken auf verschiedenen Ebenen (etwa visuell, auditiv, sprachlich) wahrgenommen wurde.

Der jeweilige Visitationsablauf als ko-präsentischer Prozess leiblicher Interaktionen kann demnach als zeitlich und räumlich gegliedertes Gefüge von ‚Aufführungen‘ verstanden werden, die in der Begegnung aller Beteiligten bzw. in ihrem Verlauf selbst entstehen und als einmalige Ereignisse unwiederholbar bleiben. Aus dieser Perspektive kann den Visitationsabläufen insofern ein gewisses Maß an Kontingenz zugesprochen werden, als sich Aufführungen einer vollständigen Plan- und Vorhersagbarkeit entziehen, weil sie an die jeweiligen

⁸⁴⁴ Vgl. zur analytischen Differenzierung der intermedialen Phänomene „Medienkombination“ und „intermediale Bezüge“ Rajewsky: *Intermedialität*, S. 15–18.

⁸⁴⁵ Vgl. Kiening, Christian: „Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen - Semantiken - Effekte“, in: Kiening, Christian (Hrsg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, S. 9–70.

⁸⁴⁶ Vgl. Linke, Angelika: „Das Schielen auf den Dritten. Zur konfigurativen Bestimmtheit von Kommunikation“, in: Kiening, Christian (Hrsg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, S. 111–126, hier S. 111–119.

⁸⁴⁷ Fischer-Lichte: *Performativität*, S. 59.

Wechselwirkungen der körperlichen Handlungen der anwesenden Kommunikationspartner gebunden bleiben.⁸⁴⁸ Dieser prinzipiellen Kontingenz der Visitationsaufführungen wirkten jedoch einerseits der formalisierte Verfahrensablauf und die einheitlichen Textvorlagen entgegen, die diesen strukturierten. Andererseits wurde die kontingente Einmaligkeit der jeweiligen körperlichen Interaktionen und wahrnehmbaren Reaktionen aller Anwesenden durch den Schematismus der aktenförmigen Schriftdokumentation systematisch unsichtbar gemacht – Aspekte, welche abschließend mit Blick auf die schriftliche Dimension der Visitationstechnik erläutert werden. In der Quellenüberlieferung tritt somit die Inszenierung seitens der bischöflichen Zentrale gegenüber den Aufführungen vor Ort in den Vordergrund, welche demnach als solche nicht direkt nachvollzogen werden können, sondern nur annäherungsweise.⁸⁴⁹ Folgende diesbezügliche Ausführungen orientieren sich zunächst an der Chronologie des Visitationsverlaufs vor Ort, um auch mit Blick auf die zeitliche Dimension sich bewegender Körper relevante Abfolgen der ko-präsentischen Interaktionen abbilden zu können.

Empfang und Festlichkeiten

Im Einklang mit amtskirchlichen Vorgaben wurde die Anwesenheit der Kommissionsmitglieder durch Glockenläuten im gesamten Pfarrdorf und darüber hinaus auditiv vermittelt. Dies hatte auch die Funktion, die Pfarrbewohner in der zentralen Ortschaft zu versammeln, um die für das Visitationsgeschehen erforderlichen Ko-Präsenzen herzustellen. Dabei ist die feierlich-andachtsvolle Bedeutung hervorzuheben, die dem Glockenläuten kirchlicherseits zugeschrieben wurde, wonach auf normativer Ebene die Nutzung der Glocken der Pfarrkirchen zum Empfang von anreisenden Klerikern speziell für Bischöfe und Visitatoren vorgesehen war und nicht allenthalben eingesetzt werden durfte.⁸⁵⁰

Die Begegnung der Visitatoren und visitierenden Bischöfe mit lokalen Klerikern und Pfarrbewohnern bei ihrer Ankunft in den Pfarrdörfern konnte mittels einer Reihe von Aufführungen ausgestaltet werden, die erfolgten, bevor die verfahrensgemäße Eröffnung der Ortsvisitation vollzogen wurde. Obwohl die Ankunft der Kommissionsmitglieder in den Quellen nicht näher beschrieben wird, deuten die Befunde zu Queipos Visitationen darauf hin, dass ein Empfang seitens versammelter Pfarrbewohner und Kleriker auf dem Platz vor der Kirche oder im anliegenden Kirchhof stattfand, als in der Untersuchungsregion lokal hervorgehobene – mit der Pfarrkirche und untereinander verknüpfte – Aufführungsräume, die für öffentliche und feierliche Handlungen auch mit größeren Teilnehmerzahlen genutzt wurden.⁸⁵¹ Diese körperlich-räumliche Konstellation konnte von visitierenden Bischöfen bzw. Visitatoren genutzt werden, um sich mit dem religiösen Ritus der Segensspendung an die gesamte Pfarrgemeinde im Modus einer ‚one to some‘ Kommunikation zu richten, also mittels einer mit der Geste des Kreuzzeichens verbundenen zeichenhaften Handlung. Denkbar ist, dass eine Kombination mit der mündlichen Form einer Ansprache erfolgte, was die sprachliche Vermittlung seitens eines Dolmetschers implizierte, falls sie nicht direkt auf Aimara oder Quechua artikuliert wurde.

⁸⁴⁸ Vgl. ebd., S. 54–56.

⁸⁴⁹ Gemäß Fischer-Lichtes Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚Aufführung‘ und ‚Inszenierung‘: „Während unter den Begriff der Inszenierung alle Strategien gefasst werden, die vorab Zeitpunkt, Dauer, Art und Weise des Erscheinens von Menschen, Dingen und Lauten im Raum festlegen, fällt unter den Begriff der Aufführung alles, was in ihrem Verlauf in Erscheinung tritt – also das Gesamt der Wechselwirkungen von Handlungen und Verhalten zwischen allen Beteiligten.“ (ebd. S. 55f.).

⁸⁵⁰ Vgl. Rodríguez Delgado: „Constituciones sinodales del obispado de La Paz (1738)“, S. 147.

⁸⁵¹ Gisbert/Mesa: *Arquitectura andina*, S. 124–126.

Erwähnung finden in Visitationsquellen des 17. Jahrhunderts zusätzliche festliche Aufführungen, die seitens lokaler Akteure zum Anlass der Anwesenheit der Visitationskommissionen erfolgten, jedoch unter Bischof Queipo nach seiner ersten Visitationskampagne verboten wurden. Die Kommissionsmitglieder konnten vor Ort demnach als Zuschauer/Zuhörer und Bezugspunkt von Musik- bzw. Gesang- und Tanzaufführungen – „danzas y taquies“, wie von Guamán Poma formuliert wurde⁸⁵² – eingebunden werden, die in der kirchennormativ geforderten Inszenierung nicht vorgesehen waren und ihr tendenziell entgegenstanden. Obwohl Abläufe und Inhalte der musikalischen Performanzen sowie eingesetzte Musikinstrumente, Kleidung, Maskeraden oder Artfekte in der Schriftdokumentation keine nähere Beachtung fanden, kann davon ausgegangen werden, dass dabei traditionelle andine Medienformen genutzt wurden und Aimara bzw. Quechua als Gesangssprache zum Einsatz kam – wobei auch angeeignete Formen populärer spanischer Kultur mit einbezogen werden konnten.⁸⁵³ Mit Blick auf die bei den Tänzen genutzten Kleidungsstücke findet in den Quellen ausdrücklich Erwähnung, dass zum Empfang visitierender Bischöfe – zumindest in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – auch materiell hochwertige, traditionell-andine Festkleidung zum Einsatz kommen konnte. Hierbei ist die besondere kulturelle Relevanz der Ikonographie und Materialität von Textilien im Andenraum hervorzuheben, die in lokalen und regionalen Kontexten als Bedeutungsträger und Informationsvermittler mit Bezug auf religiöse und ethnische Zusammenhänge fungierten und auch rituelle Funktionen erfüllten.⁸⁵⁴ Gemäß der Angaben unter Bischof Queipo, wonach bei seinem festlichen Empfang in den Pfarreien christlich-doktrinaire Inhalte vorgetragen bzw. vorgesungen wurden, ist denkbar, dass dabei auch katholische Lieder auf Aimara oder Quechua aufgeführt wurden, da kirchliche Vorlagen hierfür im Andenraum bereits seit dem späten 16. Jahrhundert zirkulierten.⁸⁵⁵

Die Quellenbefunde deuten darüber hinaus darauf hin, dass zum Anlass der Anwesenheit der Visitatoren und Bischöfe weitere festliche Aufführungen vollzogen werden konnten, wobei auch hierzu keine genaueren Beschreibungen existieren. Die in Verbindung mit ihrem Verbot erwähnten Stierkämpfe (*corridos de toros*) wurden von den Spaniern im 16. Jahrhundert im Andenraum eingeführt und waren ein sich zunehmend in der Region popularisierendes, zu besonderen Anlässen vollzogenes öffentliches Spektakel, das rituelle Elemente beinhalten konnte und auch im Zusammenhang mit religiösen Festtagen – etwa der jährlichen Feier des Pfarrpatrons – durchgeführt wurde.⁸⁵⁶ Die wiederholt verbotenen Festessen zum Empfang der Kommissionsmitglieder dürften – falls sie als gemeinsame Mahlzeiten mit lokalen Akteuren, insbesondere Klerikern und/oder indigenen Obrigkeiten stattfanden – in besonderem Maße den weiteren Verlauf der Ortsvisitation bestimmt haben: Als teilöffentliche Konstellation leiblicher Ko-Präsenz, die persönliche ‚face to face‘ Kommunikation ermöglichte und Akteure der

⁸⁵² Siehe Kap. 3.1.3, Abschn. e).

⁸⁵³ Vgl. Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 304–307; Gisbert: *El paraíso de los pájaros parlantes*, S. 237–254.

⁸⁵⁴ Vgl. Gisbert, Teresa, Silvia Arze und Martha Cajías: *Arte textil y mundo andino*, La Paz 1987, S. 10–13, 17–20, 153–163; Desrosiers, Sophie: „Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes“, in: Bouysse-Cassagne, Thérèse (Hrsg.): *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, Paris 1997, S. 325–349.

⁸⁵⁵ Vgl. bspw. Oré, Luis Jerónimo de: *Símbolo católico indiano* [...], Lima 1598; Pérez Bocanegra, Juan: *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía y viático, penitencia, extremaunción y matrimonio* [...], Lima 1631. Siehe hierzu: Estenssoro Fuchs: *Del paganismo a la santidad*, S. 298–304.

⁸⁵⁶ Zur Untersuchungsregion liegen diesbezüglich keine einschlägigen Studien vor, vgl. aber Bridikhina: *Theatrum mundi*, S. 173f.; Quispe Escobar, Alber: „La ‚fiesta de toros‘ y la ambigüedad modernizante de las elites de Cochabamba, 1876-1923“, *Estudios sociales del noa* 13 (2014), S. 85–102.

nachfolgenden Inspektionsabläufe versammelte, konnte hier eine gegenseitige Musterung sowie Absprachen und Informationsaustausch noch vor dem formalen Verfahrensbeginn erfolgen – was angesichts möglicher Einflussnahmen freilich der Kontrollfunktion der Visitationstechnik entgegen stehen konnte.

Die feierlichen Empfangshandlungen markierten somit nicht nur symbolisch die Außeralltäglichkeit der leiblichen Ko-Präsenz von Visitatoren/Bischöfen, Klerikern und Pfarrbewohnern im Dorf,⁸⁵⁷ sondern machten diese auch für alle Teilnehmenden sensorisch erfahrbar und eröffneten ihnen eventuell zusätzliche Handlungs- und Kommunikationsräume. Insbesondere die festliche Rahmung der Anwesenheit der Visitationskommission durch Musik und Tanz kann als lokale Adaption der Visitationsvorgänge verstanden werden, bei der lokale Akteure die ko-präsentische Konstellation (mit-)gestalteten und dementsprechend eigene Bedeutungsträger und Inhalte einbrachten. Das ausdrückliche Verbot derartiger Festlichkeiten durch Bischof Queipo sowie die Tatsache, dass für den nachfolgenden Untersuchungszeitraum in den ermittelten Visitationsquellen keine weiteren Hinweise hierauf gefunden werden konnten, legen nahe, dass diese Form der tendenziell eigenmächtigen Beteiligung der indigenen Pfarrbewohner an den Ortsvisitationen Aspekte implizierte, die von der bischöflichen Zentrale nicht gewollt waren und entsprechend ab dem späten 17. Jahrhundert unterbunden wurden. Welche Aspekte dies konkret waren, bleibt in den Quellen unbestimmt. Dabei kann das Verbot festlicher Empfänge einerseits im Zusammenhang mit dem normativ vorgeschriebenen, vorbildhaften Auftreten der Bischöfe als bescheidene Christen gesehen werden, wonach schon der Aufwand und die möglichen Ausschweifungen solcher Aufführungen problematisch waren. Ebenfalls waren die sich hieraus ergebenden Einflussmöglichkeiten angesichts der lokalen Kontrollabsichten problematisch. Darüber hinaus mag desgleichen der allgemeine Verdacht auf religiöse Devianz bzw. die Dämonisierung traditionell-andiner Medientechniken eine Rolle gespielt haben. Dass diesbezüglich insbesondere indigene Formen von Musik und Tanz als problematisch galten, findet in der Untersuchungsregion etwa einen markanten Ausdruck im monumentalen Gemälde der Hölle (*infierno*) der Pfarrkirche Carabucos: Die „Idolatrie“ der indigenen Bevölkerung, als eine teuflische Verführung, die zu den eindrucksvoll dargestellten Höllenqualen führt, wurde hier auch in der Form einer Szene traditionell musizierender und tanzender *indios* visualisiert.⁸⁵⁸

Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bleiben in der schriftlichen Dokumentation jedenfalls Hinweise auf jegliche Empfangsaktivitäten aus. Für die von Bischof Campos geführten Ortsvisitationen wird vielmehr hervorgehoben, dass er bei seiner jeweiligen Ankunft im Pfarrdorf unverzüglich in das Innere des Kirchengebäudes schritt, um die Visitation formell zu eröffnen. Hierbei mag in diesem Zeitraum neben den genannten Verbotsgründen eines feierlichen Empfangs auch die auf Rationalitätsdiskursen basierende Kritik spanischstämmiger Eliten an populären Formen religiöser Feste eine Rolle gespielt haben.⁸⁵⁹ Die Gelegenheit für einen ungewollten Empfang der Visitationskommission konnte so durch die Vermeidung der körperlich-räumlichen Konstellation vor der Pfarrkirche zumindest reduziert werden, indem der Bischof oder Visitator bei seiner Ankunft nicht dort verweilte, sondern sich unmittelbar sowohl in den architektonischen Innenraum der Kirche als auch in den formalisierten Handlungsablauf

⁸⁵⁷ Vgl. hierzu bezogen auf bischöfliche Visitation im frühneuzeitlichen Europa Menne: Herrschaftsstil und Glaubenspraxis, S. 265.

⁸⁵⁸ Vgl. Windus: „The Embodiment of Sin and Virtue“, S. 101f.

⁸⁵⁹ Vgl. Bridikhina: *Theatrum mundi*, S. 174f.

des Eröffnungszeremoniells begab, sodass stärker regulierte mediale Bedingungen für die leiblich anwesenden Kommunikationspartner vorherrschten.

Eröffnungszeremoniell und kirchliches Ritual

Die Inszenierung des Eröffnungszeremoniells unter Beteiligung von Visitatoren/Bischof, lokalen Klerikern und Pfarrbewohnern war ein zentraler Bestandteil aller Ortsvisitationen, welcher im gesamten Untersuchungszeitraum unverändert gültig blieb. Demnach kann die von Windus für die Visitation Carabucos im frühen 17. Jahrhundert getroffene Feststellung verallgemeinert werden, dass sich die Handlungsabläufe dieses Teils der Visitationen eng an den kirchennormativen Vorgaben und somit an post-tridentinische Bestimmungen zur Nutzung katholischer Architekturräume und Artefakte orientierten.⁸⁶⁰ Die körperlich-räumliche Konstellation des Eröffnungszeremoniells im Kirchengebäude durchlief dabei drei normativ vorgegebene Abschnitte, die ineinander übergehen oder miteinander verwoben werden konnten: Messliturgie, Ediktverlesung sowie eine Reihe von Prozessionen.

Die einleitend durchgeführte Messliturgie wurde hinsichtlich ihres Ablaufs und Inhalts weder auf normativer Ebene noch in den Visitationsquellen näher beschrieben, aber in der aktenförmigen Schriftdokumentation kontinuierlich als *misa del espíritu santo* bezeichnet. Somit kann angenommen werden, dass eine Motivmesse zum Heiligen Geist erfolgte, wonach, verknüpft mit den liturgischen Handlungen, speziell diese christliche Gottesfigur im Mittelpunkt der mündlich artikulierten Gebets- und Predigttexte stand.⁸⁶¹ Demzufolge erfüllte die Ausrichtung der Messe in amtskirchlicher Perspektive die religiöse Funktion, die Gnade des Heiligen Geistes mit Bezug auf die bevorstehende Ortsvisitation anzurufen. Zudem besteht die Möglichkeit, dass die abgehaltene Predigt auf Texten zum kirchlichen Pfingstfest basierte, welches inhaltlich mit der biblischen Herabkunft des Heiligen Geistes im Zusammenhang stand.⁸⁶² Wie in Francisco de Ávilas zweisprachiger Predigtvorlage für Pfingstsonntag („Domingo de pascua del espíritu santo“) deutlich wird, konnte im kolonialen Andenraum mit Rekurs auf das biblische Narrativ des „Pfingstwunders“ – demzufolge die Apostel durch Empfang des Heiligen Geistes andere Sprachen sprechen und verstehen konnten – die Globalität des christlichen Geltungsanspruchs hervorgehoben und legitimiert werden.⁸⁶³ Im Kontext der Visitationseröffnung konnte die Aufführung einer dermaßen ausgerichteten Predigt also die lokale Anwesenheit des Bischofs (bzw. seines Vertreters) – als in amtskirchlicher Perspektive apostolischer Nachfolger – mit dem biblisch begründeten Sendungsauftrag der kirchlichen Organisation verknüpfen. Letztlich bleiben die Inhalte der abgehaltenen Predigten jedoch unklar, da Texte zum Pfingstfest im kolonialen Andenraum ebenso andere Aspekte thematisieren und hervorheben konnten.⁸⁶⁴

⁸⁶⁰ Windus: „Putting Things in Order“, S. 248.

⁸⁶¹ Siehe Missale Romanum. Editio Princeps (1570), hg. von Manlio Sodi und Achille M. Triacca, Citta del Vaticano 1998, S. 614f.

⁸⁶² Vgl. López Martín, Julián: La liturgia de la iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral, 2. Aufl., Madrid 1996, S. 232f.

⁸⁶³ Vgl. Ávila, Francisco de: Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento hasta la última misa de difuntos [...], Lima 1648, S. 530–538. Dabei wurden *indios* in die biblische Erzählung eingebunden und ihre Sprachen explizit erwähnt: „Y para que en toda la redondez de la tierra, y con cuales quiera pudiesen hablar, les enseñó también las lenguas de esta tierra, la Quechua, la Aimara, la Ccolla, la Puquina, la de los Andes y las de los Negros.“ (ebd., S. 536).

⁸⁶⁴ Vgl. etwa Carrasco de Saavedra, Diego José: Sermones varios, compuestos y predicados en el reyno del Perú, Madrid 1680, S. 163–183.

Geleitet wurde die Messe vom Bischof oder Visitor, sodass die im Kirchenraum Anwesenden als Zuschauer/Zuhörer und teilnehmendes Publikum (durch gemeinsamen Gesang, Gesten und Körperhaltungen) in die liturgische Ritualität einbezogen wurden. Auf normativer Ebene wurde betont, dass hierbei – wie zu anderen kirchlichen Festtagen – die jeweilige materielle Ausstattung der Pfarrkirche in ihrer vollständigen Entfaltung zum Einsatz kommen sollte, was auf die Bedeutung verweist, die der Inszenierung dieser Messe hinsichtlich ihrer sensorischen Wahrnehmung zugeschrieben wurde. Das gemeinsame Feiern der Messliturgie, verstanden als ritualisierte religiöse Kommunikation unter Anwesenden, die auf die mediale Aktualisierung von ‚Transzendenz‘ zielt,⁸⁶⁵ erfolgte so auch durch die Aktivierung der menschlichen Sinne mittels zum Einsatz kommender Artefakte, Textilien, Musik und Weihrauch im räumlichen Kontext des kirchlichen Innenraums und seines Bildprogramms.

Die daran angeschlossene Ediktverlesung, die mit einer weitergehenden Unterweisung kombiniert werden konnte, erfolgte dann in mündlicher Form auf spanischer Sprache. Als formaler Akt, der die rechtskräftige Verkündung der Pflicht zur (Selbst-)Denunziation beinhaltete, wurde die Verlesung des Visitationsedikts vom hierfür bevollmächtigten Amtsträger (*fiscal* oder *notario*) vollzogen. Für diese Kommunikationssituation war die dazugehörige mündliche Übersetzung des Edikts ins Quechua oder Aimara sowie weitere Erläuterungen zum Visitationsgeschehen auf diesen Sprachen wesentlich, was gegebenenfalls von einem der mitreisenden Jesuiten durchgeführt wurde. Die leibliche Raumkonstellation im Kirchengebäude ermöglichte somit unter Einsatz des Körpermediums eines Dolmetschers die sprachliche Vermittlung der Inhalte und Absichten der Visitation gemäß amtskirchlicher Vorgaben sowie der damit zusammenhängenden bischöflichen Repräsentationsform pastoraler Fürsorge – was weiter unten eingehender behandelt wird. Hervorzuheben ist der appellierende Charakter dieser mündlichen ‚one to some‘ Kommunikation insbesondere angesichts dessen, dass die Umsetzung der nachfolgenden Aufsichtsmaßnahmen in zentralen Aspekten darauf basierte, dass lokale Akteure zur aktiven Teilnahme mobilisiert wurden und die Kommissionsmitglieder an lokalen Öffentlichkeiten teilhaben ließen.

Der letzte Abschnitt des Eröffnungszeremoniells war wieder durch religiöse Ritualität geprägt, stellte aber zugleich eine öffentlich vollzogene Aufsichtsmaßnahme dar: So erfolgten die Prozessionsabfolgen zugleich als Inaugenscheinnahmen derjenigen Teile des architektonischen Komplexes, zu denen jeweils prozessionsförmig geschritten wurde. Der Bischof/Visitor begab sich demnach zunächst, mit weißem Chormantel bekleidet, unter feierlicher Musikbegleitung zur Sakristei, um dort den materiellen Zustand und die liturgischen Ausstattungsgegenstände zu untersuchen. Dabei wurde von ihm auch die Monstranz oder Pyxis mit lateinischem Gesang zum Hauptaltar getragen und darauf platziert, sodass im liturgischen Schaugefäß die konsekrierten Hostien als Eucharistiesakrament – und somit gemäß kirchentheologischer Transsubstantiationslehre als leiblich gegenwärtiger Jesus –, als zentraler räumlicher Bezugspunkt für alle Anwesenden sichtbar war. Ob sich entsprechende religiöse Präsenzeffekte unter den Pfarrbewohnern im Zuge ihrer Einbindung in die eucharistische

⁸⁶⁵ Vgl. hierzu Arens, Edmund: „Liturgisches Handeln als performativer Vollzug und religiöse Praxis“, in: Brademann, Jan und Kristina Brode-Thies (Hrsg.): Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit, Münster 2014, S. 71–88; Krech, Volkhard: „Systematisierende Überlegungen zur Bedeutung von Liturgie in religionssoziologischer Perspektive“, in: Brademann, Jan und Kristina Brode-Thies (Hrsg.): Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit, Münster 2014, S. 61–70.

Anbetung einstellen konnten bleibt ungewiss.⁸⁶⁶ Mit Blick auf die didaktisch-doktrinäre Vermittlung der religiösen Bedeutung des Eucharistiesakraments spielten im ländlichen Andenraum die Bildprogramme der Pfarrkirchen eine besondere Rolle, die auch Szenen eucharistischer Anbetung um die visuelle Darstellung der Monstranz beinhalten konnten.⁸⁶⁷ Die Verherrlichung der Eucharistie stellte ebenso eine wichtige Thematik in Verbindung mit der in der Untersuchungsregion verbreiteten visuellen Darstellung von Triumphwagen dar (so etwa in den Pfarrkirchen von Guaqui, Achocalla und Jesús de Machaca). Von Bedeutung war hierbei die Verknüpfung des Eucharistiesakraments in der bildlichen Form der Monstranz mit der herrschaftslegitimierenden Vorstellung der spanischen Monarchie als wehrhafte Verteidigerin des Katholizismus.⁸⁶⁸ Öffentlicher Eucharistiekult war im Andenraum vor allem in Form der jährlichen Fronleichnamsprozessionen verbreitet. Dabei wurden die religiösen Feierlichkeiten zum kirchlich vorgeschriebenen Festtag *corpus cristi* in den ländlichen Gebieten auch mit Riten verbunden, die an agrarischen Erntevorgängen ausgerichtet waren.⁸⁶⁹

In Form einer zweiten feierlichen Prozession schritt der Bischof/Visitor dann in derselben Bekleidung zum Taufbecken, wo ebenfalls der materielle Zustand und die liturgischen Ausstattungsgegenstände in Augenschein genommen wurden. Gemäß amtskirchlicher Inszenierung transportierte der Bischof/Visitor hierbei die Salböle prozessionsförmig zum Taufbecken und sang dort abermals einen lateinischen Gebetstext. Eine dritte Prozession, die den Kirchhof mit einbezog, war in der Instruktion von 1583 nicht vorgesehen, erfolgte jedoch während des gesamten Untersuchungszeitraums als Abschluss des Eröffnungszeremoniells. Hierbei handelte es sich um eine Prozession für die Seelen der Verstorbenen, wonach der Bischof/Visitor – nun bekleidet mit schwarzem Chormantel – unter Musikbegleitung das Kircheninnere zunächst verließ, um dann wieder zurückzukehren. Im Wechselgesang mit lokalen Kirchenmusikern und unter Glockenläuten, sang der Bischof/Visitor dabei je zu Beginn, im *atrio* und zum Ende dieses Vorgangs lateinische Gebetstexte, die den Verstorbenen gewidmet waren.

Die durch leibliche Ko-Präsenz ermöglichten Abläufe des Eröffnungszeremoniells im architektonischen Kirchenkomplex integrierten mithin religiöse und rechtliche Kommunikationsformen sowie direkte Aufsichtsmaßnahmen, wobei der rechtswirksame sprachlich-mündliche Teil durch religiöse Ritualität gerahmt wurde. Im Zuge dessen wurden alle zentralen baulichen Elemente der Pfarrkirche durch körperliche Bewegungsabläufe einbezogen, wobei sakrale Artefakte (daneben auch Kleidung) als hervorgehobene Bestandteile der religiösen Anwesenheitskommunikation zur sensorischen und symbolischen Unterstützung der Rituale genutzt wurden. Hierdurch konnte die „katholische ‚Ordnung der Dinge‘“ mit Bezug auf die kirchlichen Sakralräume aktualisiert und authentifiziert werden⁸⁷⁰ – worauf unten näher eingegangen wird. Zu betonen ist diesbezüglich die besondere Rolle, die der Materialität von kirchlichen Silberartefakten als Bedeutungsträger im kolonialen Andenraum zugeschrieben werden kann, wonach das Material Silber – sowohl gemäß christlicher, als auch traditionell-

⁸⁶⁶ Vgl. Aris, Marc-Aeilko: „Quid sumit mus? Präsenz (in) der Eucharistie“, in: Kiening, Christian (Hrsg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, S. 179–192. Diesbezüglich ist nicht nur die genutzte Quellenbasis unzureichend, sondern es mangelt zudem für die Untersuchungsregion an entsprechenden Studien.

⁸⁶⁷ Vgl. Guzmán/Corti/Pereira: „Imagen y palabra“, S. 145f.

⁸⁶⁸ Vgl. Gisbert: *El paraíso de los pájaros parlantes*, S. 254; Bridikhina: *Theatrum mundi*, S. 222f.

⁸⁶⁹ Vgl. van den Berg: „Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo“. In den kolonialen Metropolen stellte *corpus cristi* eine zentrale religiöse Feierlichkeit mit ausgeprägter politischer Dimension dar. Vgl. mit Blick auf La Plata Bridikhina: *Theatrum mundi*, S. 164–169.

⁸⁷⁰ Vgl. Windus: „Putting Things in Order“, S. 260.

andiner Vorstellung – auf die Anwesenheit des Göttlichen verweisen konnte.⁸⁷¹ Von Bedeutung für die rituellen Handlungen waren neben den Artefakten auch religiöse Lieder. Diese wurden als Musikaufführungen dargebracht, die speziell im Kirchenraum eingebettet waren und nicht nur auf Spanisch und Latein, sondern auch auf Aimara oder Quechua erfolgen konnten.⁸⁷² Die so zur Eröffnung der Ortsvisitationen im Kirchenraum durchgeführten Rituale – verstanden als „bestimmte Gattung von Aufführungen, die der Selbstdarstellung und Selbstverständigung, Stiftung bzw. Bestätigung oder Transformation von Gemeinschaften dienen und unter Anwendung je spezifischer Inszenierungsstrategien und -regeln geschaffen werden“⁸⁷³ – konnten im gemeinsamen Vollzug der Kommunikationspartner die Konstitution einer an Pfarrei und Diözese gebundenen Gruppenzugehörigkeit der lokalen andinen Gemeinden bestärken. Dies gilt desgleichen für die Beteiligung der Pfarrbewohner an weiteren religiösen Ritualen im kirchlichen Gebäudekomplex, die – insbesondere von visitierenden Bischöfen – zusätzlich zur Ritualität des Eröffnungszeremoniells während der Anwesenheit der Visitationskommission im Pfarrdorf durchgeführt wurden.

So wurden die in der Visitationstechnik erzeugten Ko-Präsenzen weiterhin dazu genutzt, den Pfarrbewohnern die Sakramente der Firmung und der Buße zu verabreichen. Sowohl dem vom Bischof gespendeten Firmsakrament als auch der Spende des Bußsakraments seitens mitreisender Kleriker kann als rituelle Handlung kirchlicher Heilungsvermittlung eine besondere religiöse Funktion für katholische Indigene in ländlichen Gebieten zugeschrieben werden: Insbesondere die für die Firmung erforderliche leibliche Gegenwärtigkeit des Bischofs stellte eine mediale Bedingung dar, die für die Pfarrbewohner wohl gemeinhin nur zum Anlass einer Visitation gegeben war. Aber auch in Bezug auf die Buße kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Sakrament angesichts der verstreuten Besiedlungsverhältnisse und häufiger Abwesenheiten klerikaler Akteure für die ländliche Bevölkerung durchgehend zur Verfügung stand bzw. von breiten Teilen regelmäßig (zumindest jährlich) in Anspruch genommen wurde, was beispielsweise von Bischof Campos besonders betont wurde. Die im Zusammenhang mit der religiösen Ritualität mündlich erfolgten Beichtabnahmen, doktrinäre Unterweisungen in katholisches Glaubenswissen und Predigten erforderten dabei entsprechende Fähigkeiten in Aimara/Quechua. Dass ohne sprachliche Vermittlung die Heilswirksamkeit der kirchlichen Rituale begrenzt bleiben musste, wurde von den ausführenden Akteuren über den gesamten Untersuchungszeitraum selbst problematisiert.

Der Vollzug des Rituals der Firmung durch den Bischof beinhaltete an zentraler Stelle das Aufbringen des bischöflich geweihten Salböls mit der Geste des Kreuzzeichens auf der Stirn des firmwilligen Pfarrbewohners.⁸⁷⁴ Zur praktischen Durchführung der Firmungsrituale und Missionstätigkeiten während der Ortsvisitationen finden sich in den Quellen keine weiter reichenden Angaben. Angesichts der hohen Teilnehmerzahlen scheint plausibel, dass die Spendung des Firmsakraments und die entsprechenden liturgischen Rahmenhandlungen zumindest teilweise im jeweiligen *atrio* der Pfarrkirche unter freiem Himmel stattgefunden

⁸⁷¹ Vgl. Nicklisch: Kulturkontakt am Altar, S. 277f.

⁸⁷² Vgl. Eichmann Oehrli, Andrés: „Canto religioso y sermones en zonas rurales y urbanas. Una mirada desde el sur andino“, *IBEROAMERICANA* 16/61 (2016), S. 103–122; Eichmann Oehrli, Andrés: *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid 2009, S. 44–54.

⁸⁷³ Fischer-Lichte, Erika: „Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe“, in: Martschukat, Jürgen und Steffen Patzold (Hrsg.): *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 1–31, hier S. 47.

⁸⁷⁴ Vgl. etwa Pérez Bocanegra: *Ritual formulario*, S. 78.

haben. Denkbar ist eine gestaffelte Ablaufsform, wonach Pfarrbewohner im Kirchhof beichteten und doktrinär unterwiesen wurden, um daraufhin innerhalb der Kirche die Firmung zu empfangen – was parallel durchgeführt werden konnte und nicht zuletzt angesichts der begrenzten Anwesenheitsdauer der Visitationskommissionen wohl am zeiteffizientesten war.⁸⁷⁵ Mit Blick auf die kirchentheologische Bedeutung des Firmsakraments, wonach der am Ritual beteiligte Akteur die Gnade des Heiligen Geistes erhalten würde, bestand eine direkte Verknüpfung zu der im Rahmen der Visitationseröffnung abgehaltenen *misa del espíritu santo*. Nicht zuletzt die Konzeptionen eines öffentlichen Bekenntnisses zum Christentum und einer apostolischen Nachfolge standen sowohl im amtskirchlichen Verständnis der Firmung, als auch in den Pfingstnarrativen an zentraler Stelle.⁸⁷⁶

Aufsicht und ‚bottom-up‘ Kommunikation

Über die Ritualität im kirchlichen Gebäudekomplex hinaus stellten Aufsichtsmaßnahmen den zentralen Anlass für die hervorgebrachten leiblichen Ko-Präsenzen der Visitation dar. Gemäß der Quellenbefunde wurde die Anwesenheit der Kommissionsmitglieder im Pfarrdorf nicht nur dazu genutzt, um den materiellen Zustand kirchlicher Gebäude und Artefakte in Augenschein zu nehmen, sondern auch zur Begutachtung und systematischen Prüfung von Schriften lokaler Pfarradministration sowie kirchennormativer und urkundlicher Schriftdokumente. Während die Materialität der Schriftmedien es jedoch erlaubte, diese gegebenenfalls zu transportieren, um im Zuge einer Mittelpunktvisitation geprüft zu werden, war für die unvermittelte Gewinnung sensorischer Eindrücke der – unbeweglichen – lokalen Architekturen und an sie gebundene Artefakte die leibliche Präsenz vor Ort unumgänglich. Dass bezüglich dieser lokalen Inaugenscheinnahmen und Begutachtungen in der schriftlichen Dokumentation der Ortsvisitationen weder die jeweiligen Bildprogramme der Pfarrkirchen noch die mehrsprachigen Pastorschriften des III. Konzils von Lima spezielle Erwähnung fanden, erscheint bemerkenswert, angesichts der hervorgehobenen Rolle, die diesen Medientechniken bei der doktrinären Vermittlung katholischen Glaubenswissens in den ländlichen Pfarreien des kolonialen Andenraums zugeschrieben werden kann.⁸⁷⁷ Die Ko-Präsenz von Visitor/Bischof, ansässigen Klerikern und Pfarrbewohnern ermöglichte diesbezüglich jedoch eine direkte mündliche Prüfung lokaler Akteure, sodass Gemeindepfarrer auf sprachliche und theologisch-liturgische Kenntnisse und Laien auf Kenntnisse katholischen Glaubenswissens hin untersucht werden konnten – wobei zu diesen Kommunikationsabläufen, die von Kommissionsmitgliedern entsprechende sprachliche Fähigkeiten in Quechua/Aimara voraussetzten, keine weitergehenden Quellenhinweise ermittelt wurden. Unter den Aufsichtsmaßnahmen stand schließlich an hervorgehobener Stelle die systematische Aufnahme von mündlichen und schriftlichen Aussagen lokaler Akteure, was in der Form von Verhören und dem Empfang von Meldungen vollzogen wurde.

Die Verhörsituationen stellten von der Visitation hervorgebrachte Räume leiblicher Ko-Präsenz dar, die für eine streng formalisierte und nicht-öffentliche ‚face to face‘ Kommunikation genutzt wurden. Zentrale Akteure des auf verschriftlichten Fragelisten basierenden sprachlichen Frage-Antwort-Schemas der Verhöre waren hierbei einerseits der

⁸⁷⁵ So empfangen gemäß Quellenangaben bspw. im Zuge der ersten Visitationskampagne Bischof Queipos durchschnittlich 500 Pfarrbewohner pro Ortschaft die Firmung, wonach angesichts einer maximalen Anwesenheit von fünf Tagen über 100 Firmwilligen pro Tag das Sakrament verabreicht werden musste. Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. b).

⁸⁷⁶ Vgl. die zweisprachigen Erläuterungen (Spanisch/Quechua) zum Firmsakrament bei Pérez Bocanegra: Ritual formulario, S. 76–88.

⁸⁷⁷ Vgl. Guzmán/Corti/Pereira: „Imagen y palabra“.

Visitor/Bischof (teilweise auch der ermittelnde *fiscal*), andererseits ein ausgesuchter Pfarrbewohner (oder auch mehrere zugleich) als Zeuge(n) sowie gegebenenfalls der amtliche Dolmetscher, der mündlich zwischen Aussagen auf Aimara/Quechua und Spanisch vermittelte. Als teilnehmender Zuschauer dieser Aufführungen oblag es dabei dem Visitationsssekretär oder -notar, die getroffenen Zeugenaussagen verfahrenskonform auf Papierbögen zu verschriftlichen, sodass die Verhörprotokolle – welche inhaltlich auf das Untersuchungsobjekt der klerikalen Lebens- und Amtsführung ausgerichtet waren – als zentrales Element der Ermittlungsverfahren produziert wurden. Geprägt waren die Verhöre somit durch gesprochene und geschriebene Sprache sowie einem rechtlichen Formalismus, der auch rituelle Handlungen einbezog. Wesentlich war diesbezüglich der vom Zeugen mündlich geleistete Wahrheitseid, der in Verbindung mit der Geste des Kreuzzeichens vollzogen wurde. Die schriftliche Dokumentation dieses Vorgangs in ausnahmslos jedem Verhörprotokoll verweist auf den kirchlichen Anspruch, durch die Befragung lokaler Akteure ‚objektive‘ Angaben zu gewinnen, die in rechtswirksamer Form als Grundlage für einen Urteilsspruch herangezogen werden konnten. Durch die rituelle Geste des Kreuzzeichens markierte der teilnehmende lokale Akteur dementsprechend seine Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft und somit seine Tauglichkeit als Zeuge im Ermittlungsverfahren – von welchem „ungläubige“ *indios* grundsätzlich ausgeschlossen waren. Verknüpft mit dem Wahrheitseid war die mündliche Bestätigung, dass der Inhalt der Zeugenaussage „öffentlich“ oder „gemeinhin“ bekannt war („de público y notorio, pública voz y fama“), was ebenfalls als wesentliches formales Element der Verhörsituationen jedes Mal protokolliert wurde.

Dem Bedarf nach einem inquisitionsförmigen, „geheimen“ Ermittlungsverfahren (*pesquisa secreta*), das mit Blick auf die Gewinnung ‚objektiver‘ Angaben mögliche Einflussnahmen und Absprachen zwischen Zeugen und Klerikern ausschliessen musste, wurde dabei auch durch die Erzeugung körperlich-räumlicher Barrieren nachgekommen, die darauf abzielten, die Kommunikation zwischen den beteiligten lokalen Akteuren einzuschränken. An zentraler Stelle stand diesbezüglich, dass – wie auch auf normativer Ebene betont wurde – die Gemeindepfarrer während der Ermittlungen nicht anwesend sein sollten, wonach sie innerhalb eines separaten Gebäudes unter Hausarrest gestellt oder in eine andere Örtlichkeit geschickt wurden, sodass sie von den Anwesenheitskonstellationen der Ortsvisitation physisch getrennt waren. Obwohl individuelle Befragungen – bei denen also die Zeugen je Einzelnen vor den Kommissionsmitgliedern aussagten – ebenfalls ein weiteres bedeutendes Element inquisitionsförmiger Verfahren darstellten, wurde dieser körperlich-räumlichen Einschränkung nicht immer nachgekommen. So wurden etwa unter Bischof Queipo häufig auch kollektive Verhöre durchgeführt, bei denen gleichzeitig mehrere indigene Pfarrbewohner zu den Fragepunkten vernommen wurden, was dementsprechend als einzelnes Verhörprotokoll dokumentiert wurde. In solchen Fällen war demnach für die anwesenden Zeugen ein unmittelbarer Abgleich ihrer Aussagen möglich, während für die Kommissionsmitglieder die Möglichkeiten zur Gegenüberstellung anonymer Zeugenaussagen reduziert wurden, wodurch etwa widersprüchliche Angaben oder Absprachen schwerer nachvollzogen werden konnten. Effektiver ging hinsichtlich der körperlich-räumlichen Vermeidung von Einflussnahmen und Absprachen Bischof Campos vor, der nicht nur trotz hoher Indigenenbeteiligung bei den Verhören keine Gruppenbefragungen vollzog, sondern zudem – wie aufgezeigt – in direkter Form die Eröffnung der Ortsvisitationen einleitete, wobei sogar oft schon am Ankunftsstag mit den Zeugenverhören begonnen wurde. Die Quellenbefunde zur Amtszeit Campos deuten darauf hin, dass die Möglichkeiten für Absprachen und Einflussnahmen zwischen lokalen Akteuren zusätzlich durch Einschränkungen der Informationsvermittlung verringert werden sollten. So

sollten die Ortsvisitationen der Kampagne, die ohne Beteiligung des Bischofs vollzogen wurde, ohne vorhergehende öffentliche Ankündigung an die Pfarrbewohner erfolgen, wobei die Zeugen außerdem in geheimer Form vorgeladen werden sollten, ohne ihnen den Zweck der angeforderten Anwesenheit mitzuteilen.

Sowohl Verhöre als auch mündliche und schriftliche Meldungen, die eigeninitiativ von lokalen Akteuren an die Visitationskommission herangetragen wurden, stellten Formen von hierarchischer ‚bottom-up‘ Kommunikation zur geschützten Denunziation dar, deren Funktionsweise darauf basierte, dass die bischöfliche Zentrale in ihrer Machtposition den Aussagenden tatsächlich Schutz bieten konnte⁸⁷⁸ – oder zumindest erfolgreich diesen Eindruck erweckte. Mit Blick auf den zentralen Untersuchungsgegenstand klerikaler Lebens- und Amtsführung kann diese Konstellation als hierarchische Dreieckskommunikation verstanden werden, bei welcher der Bischof/Visitor sich als ‚unabhängiger Dritter‘ zwischen Pfarrbewohnern und lokalem Klerus positionierte. Diese in der Visitationstechnik angelegte kommunikative ‚Triangulierung‘ – eingebettet in ein geheimes Ermittlungsverfahren und verknüpft mit rechtswirksamen Sanktionen – ermöglichte so Drohpotential gegenüber den ländlichen Klerikern herzustellen, um zu gewährleisten, dass diese auch im Alltag normgebunden handelten. Von zentraler Bedeutung für das Funktionieren einer solchen Triangulierung war also, dass entsprechende Erwartungen an die bischöfliche Zentrale als machtvoller und unparteiischer ‚Dritter‘ nicht enttäuscht wurden.⁸⁷⁹

Die Quellenbefunde deuten darauf hin, dass sich eine dermaßen funktionierende kommunikative Triangulierung zwischen bischöflicher Zentrale, Klerikern und Pfarrbewohnern im Rahmen von Verhören, Meldungen und klerikalen Stellungnahmen zwar in Ansätzen, jedoch nur mit Einschränkungen entfalten konnte. Die Möglichkeit der leiblichen Ko-Präsenz wurde von den Pfarrbewohnern durchaus genutzt, um entsprechend der Dreieckskommunikation problematisierende Aussagen über die Lebens- und Amtsführung der Kleriker vorzubringen. Gemäß der in den Fallstudien festgestellten Beschwerdepraxis im Rahmen von Verhören wurden insbesondere in denjenigen Visitationskampagnen mit überwiegend indigener Zeugenbeteiligung Verhaltensweisen des ländlichen Klerus – mit Bezug auf die von den Fragelisten vorgegebenen Inhalten – wiederholt und in hoher Zahl problematisiert. Auf eine erfolgreiche Positionierung der bischöflichen Zentrale als ‚unabhängiger Dritter‘ verweist ebenfalls, dass Pfarrbewohner – wenn auch in begrenztem Umfang – von der in der Visitationstechnik angelegten Möglichkeit zur eigenständigen Meldung Gebrauch machten, um unabhängig vom Verhörverfahren Beschwerden über ansässige Kleriker zu thematisieren. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung der leiblichen Ko-Präsenz im Pfarrdorf mit Blick auf die Überwindung räumlicher Entfernungen zu den kolonialen Metropolen, die sonst für entsprechende rechtswirksame Handlungen der Beschwerdeführung notwendig war – mit den damit verbundenen Kosten sowie den möglichen Risiken einer Abwesenheit.

Die Beschwerdeführung der Pfarrbewohner zu klerikalem Fehlverhalten kontrastierte jedoch – wie bereits hervorgehoben – mit den vergleichsweise spärlichen Negativurteilen, zumal solche

⁸⁷⁸ Vgl. generell hinsichtlich inquisitionsförmiger Verfahren die Überlegungen bei Brendecke: *Imperium und Empirie*, S. 71.

⁸⁷⁹ Vgl. zur ‚Triangulierung‘ als kommunikative Grundlage von Verfahren lokaler Herrschaftsvermittlung und Prozessen von Machtkonzentration mit Blick auf das frühneuzeitliche Europa Brakensiek: „Legitimation durch Verfahren?“ sowie die Beiträge in Brakensiek, Stefan, Corinna von Bredow und Birgit Näther (Hrsg.): *Herrschaft und Verwaltung in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2014.

Urteilssprüche selten auf schwerwiegende Sanktionen oder Amtsenthebungen abzielten, sondern überwiegend geringere Geldstrafen oder Ermahnungen beinhalteten. Dass die Handlungsräume der Kleriker in ihren lokalen Machtpositionen trotz bischöflicher Aufsichtsmaßnahmen unangetastet bleiben konnten, dürfte die Art der Beteiligung an diesen ‚bottom-up‘ Kommunikationen entgegen ihrer beabsichtigten Funktionsweise beeinflusst haben. Der in den Fallstudien aufgezeigte, von Pfarrbewohnern zur Sprache gebrachte Umstand, dass diejenigen, die Beschwerden über Kleriker vorbrachten, gegebenenfalls mit (körperlichen) Repressalien nach Abreise der Visitationskommission rechnen mussten, verweist darauf, dass die Anonymität der Aussagen nicht immer garantiert war und der Schutz durch Mitglieder der bischöflichen Zentrale faktisch nur während ihrer Anwesenheit in Anspruch genommen werden konnte – wenn überhaupt. Erwähnung findet nämlich ebenfalls die körperlich-räumliche Festsetzung von anzeigewilligen Pfarrbewohnern, denen dermaßen der Zugang zu Kommissionsmitgliedern verwehrt wurde, wodurch eine Beschwerdeführung trotz bischöflicher Anwesenheit im Dorf verhindert werden konnte. Nicht zuletzt aufgrund der phasenweise längeren Zeitabstände die vergingen, ohne dass eine Visitationskommission im Pfarrdorf anwesend war, konnte die bischöfliche Zentrale also nur bedingt für lokale Akteure zugänglich bleiben oder ihnen gar Schutz bieten.

Der Eindruck einer insgesamt nur begrenzten Funktionsfähigkeit der ko-präsentischen ‚bottom-up‘ Kommunikationen betrifft in noch höherem Maße diejenigen Untersuchungsgegenstände der Visitation, die – über die klerikale Lebens- und Amtsführung hinaus – auf das religiös-sittliche Verhalten der Pfarrbewohner zielten. Wie bereits thematisiert, war geschützte Denunziation diesbezüglich nicht im Rahmen der Verhöre vorgesehen, sondern erfolgte nur aufgrund der Eigeninitiative lokaler Akteure. Hierbei wurde in der schriftlichen Dokumentation eine insgesamt geringe Beteiligung seitens der Pfarrbewohner ermittelt – deren überlieferte Beschwerdeschriften sich hauptsächlich gegen den Klerus richteten. Die Visitationstechnik vermochte es demnach offenbar nicht, bezogen auf die normkonforme Lebensführung und religiöse Praxis der Pfarrbewohner, in der Breite ausreichende Kommunikationsanreize zur gegenseitigen Denunziation unter indigenen Gemeindemitgliedern zu bieten. Da der mündlichen Aufforderung zur ‚bottom-up‘ Kommunikation im Rahmen des Eröffnungszeremoniells, die unter Androhung von Strafe bei Nichtbefolgung der Denunziationspflicht erfolgte, eher selten nachgekommen wurde, scheint vielmehr plausibel, dass hinsichtlich der religiösen Praxis der Pfarrbewohner lokale Solidaritäten innerhalb und zwischen den andinen Gemeinden die Denunziationspflicht überwiegen.

Festzuhalten ist dennoch, dass die bischöfliche Zentrale mittels der Visitationstechnik zwar mit zahlreichen Einschränkungen, jedoch unter gegebenen Bedingungen zumindest teilweise effektiv – vor allem mit Blick auf klerikale Normkonformität – Zugang zu lokalen Öffentlichkeiten finden konnte, indem durch ko-präsentische ‚bottom-up‘ Kommunikation eine situative ‚Visitationsöffentlichkeit‘ hervorgebracht wurde. Insbesondere mit Blick auf die Visitationen unter Queipo, wo nicht nur bei den Verhören eine hohe Indigenenbeteiligung konstatiert wurde, sondern auch beim Vorbringen eigenständiger Meldungen (auch von ‚einfachen‘ Indigenen und indigenen Frauen), kann somit von einer aktiven Teilnahme der andinen Pfarrbewohner an einer spezifischen Form des diskursiven Raums der „pública voz y

fama“ gesprochen werden⁸⁸⁰ – was auch, jedoch vor allem indigene Obrigkeiten betreffend, für die von Bischof Campos selbst geführten Visitationen geltend gemacht werden kann.

Hirtenbild

Als ein zentrales Element der Visitation auf symbolisch-diskursiver Ebene – insbesondere mit Blick auf die als ko-präsentische ‚bottom-up‘ Kommunikation angelegte Triangulierung – kann das ‚Hirtenbild‘ gelten, welches sowohl in den Visitationsakten und -berichten als auch im normativen Schriftkorpus in der Form pastoraler Metaphorik zum Ausdruck kommt.⁸⁸¹ Dargestellt wurde demnach der Bischof (oder sein Vertreter) als Hirte (*pastor*), der Sorge um die ihm göttlich anvertraute Herde (*rebaño*) – also die Einwohner der ländlichen Pfarreien als Schafe (*ovejas*) – trägt, indem er sie zur geistlichen Wiese oder Seelenweide (*pasto espiritual*) führt. Verwirklicht wird diese Fürsorge (*cuidado*) des Bischofs für die Diözesenbewohner durch Visitationsaktivitäten, die mit Wachsamkeit (*vigilancia*) und Eifer (*celo*), ohne Eigeninteresse (*desinterés*) und unter körperlicher Selbstaufopferung vollzogen werden – letzteres wurde vor allem in der bischöflichen Selbstdarstellung im Zuge der Korrespondenz mit der spanischen Krone betont. Diese in den Visitationsquellen artikulierte Charakterisierung des Bischofs/Visitors als Hirte entsprach allgemein den Merkmalen, die in kirchentheologischer Perspektive das hierarchische „Hirtenamt“ bzw. die „Hirtengewalt“ der Bischöfe als kirchliche Amtsträger auszeichnen und legitimieren sollten, wobei auf biblisch begründete Vorstellungen von Jesus als „guter Hirte“ Bezug genommen wurde.⁸⁸²

Von besonderer Bedeutung für die lokale Vermittlung einer entsprechenden Vorstellung pastoraler Sorge um das Seelenheil der Pfarrbewohner war – wie bereits angedeutet – die im Rahmen des Eröffnungszeremoniells mündlich vollzogene Ediktverkündung und -übersetzung, einschließlich der zusätzlich vorgeschriebenen Unterweisung. Wie in den kirchennormativen Schriften betont wurde, sollten diese mündlichen Erläuterungen den Pfarrbewohnern insbesondere vermitteln, dass die Visitation in ihrem eigenen Interesse vollzogen würde – nicht nur bezüglich ihres Seelenheils, sondern auch hinsichtlich „weltlicher“ Sachverhalte (*en lo temporal*). Während unter Bischof Queipo im Visitationsedikt ausdrücklich das Hirtenbild zur Sprache kam („atendiendo como vigilantes pastores y al rebaño que con el divino favor se nos ha encomendado“), wurde im Edikt unter Campos die pastorale Metaphorik zwar in geringerem Maße entfaltet, jedoch gleichfalls die bischöfliche Sorge um das Seelenheil der Pfarrbewohner als Motivation der Visitation in den Mittelpunkt gerückt („todo lo cual fuese dirigido a la salud

⁸⁸⁰ Vgl. Martínez C., José Luis: „Pública voz y fama“. Una aproximación a los espacios discursivos coloniales en el siglo XVI“, *Revista Chilena de Humanidades* 16 (1995), S. 27–40.

⁸⁸¹ Hiermit sei betont, dass in diesem Abschnitt keine methodisch ausgearbeitete Diskursanalyse erfolgt, die einer besonderen Forschungskonzeption und erweiterten Quellenbasis bedürfte. Vielmehr wird angestrebt, verallgemeinernd die Verknüpfung der diskursiv-symbolischen Form des „guten Hirten“ mit Vorstellungen pastoraler Fürsorge im Kontext der Visitation als kommunikative Technik aufzuzeigen. Die Bedeutung des Hirtenbilds wird nicht zuletzt deutlich mit Blick auf die Nutzung der Bezeichnung „visita pastoral“ in der spanischsprachigen Forschungsliteratur.

⁸⁸² Vgl. etwa das zeitgenössische Traktat des Jesuiten Francisco Núñez de Cepeda, wo auch speziell auf die Visitationspflicht der Bischöfe als Hirten eingegangen wird: *Idea del buen pastor*. Copiada por los santos doctores, representada en empresas sacras, Lyon 1682, S. 443–459. Siehe hierzu auch überblickshaft Fürst, Walter: „Pastoraltheologie I: Katholisch“, in: Müller, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Band XXVI (Paris-Polen), Berlin/New York 1996, S. 70–76, hier S. 70–72; Hamp, V.: „Hirt und Herde im Alten Testament und im Neuen Testament“, in: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band V (Hannover - Karterios), 2. Aufl., Freiburg 1960, S. 384–386; Schmaus, M.: „Hirtenamt der Kirche“, in: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band V (Hannover - Karterios), 2. Aufl., Freiburg 1960, S. 386–387; Mörsdorf, K.: „Hirtengewalt“, in: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band V (Hannover - Karterios), 2. Aufl., Freiburg 1960, S. 388.

de las almas“).⁸⁸³ Festzuhalten ist, dass durch die sprachlich-mündliche Einlage des Eröffnungszeremoniells eine eindeutige Verknüpfung zwischen bischöflicher Fürsorge und geschützter Denunziation erfolgte. Dieser symbolisch-diskursiven Form zur Deutung des Visitationsgeschehens kann eine besondere Relevanz für die Funktionsfähigkeit der ‚bottom-up‘ Kommunikationen zugeschrieben werden, da Letztere – wie dargelegt – auf einer erfolgreichen Positionierung der bischöflichen Zentrale als machtvoller und unabhängiger ‚Dritter‘ basierten, was durch die lokale Akzeptanz einer bischöflichen Fürsorge- und Verantwortungshaltung gefördert werden konnte.

Die so in der Visitationstechnik angelegte Vorstellung pastoraler Fürsorge wurde nicht nur implizit bestätigt, indem lokale Akteure – gegebenenfalls überwiegend Indigene – sich mittels aktiver Beschwerdeführung an der Visitationsöffentlichkeit der bischöflichen Zentrale beteiligten. Wie in der Fallstudie zu den Visitationen von Bischof Campos ersichtlich, wurde das Hirtenbild von indigenen Pfarrbewohnern, die eigenständige Beschwerden über lokale Kleriker einreichten, auch ausdrücklich zur Sprache gebracht. Die Aneignung der Pastoralmetaphorik seitens Indigener, die sich durch die Denunziation klerikaler Devianz an dem von der Visitationstechnik hervorgebrachten diskursiven Raum einer „pública voz y fama“ beteiligten, erfolgte dabei sowohl auf den Bischof als auch auf ländliche Kleriker bezogen. So richteten sich die indigenen Beschwerdeführer der Pfarrei Camata appellierend an die pastorale Fürsorge des Bischofs als „wahren Hirten“ („como verdadero pastor, así en lo temporal como en lo espiritual“), wobei sie sich selbst als Schafe (*ovejas*) und „wahre Christen“ („como cristianos verdaderos“) positionierten. Bezogen auf Kleriker wurde pastorale Metaphorik seitens indigener Beschwerdeführer der Pfarrei Yanacachi artikuliert. Bemerkenswert ist, dass dabei das Hirtenbild als Kontrast zum tatsächlichen Verhalten des amtierenden Gemeindepfarrers eingesetzt und somit klerikerkritisch gewendet wurde. Auch hier positionierten sich aber die indigenen Pfarrbewohner als schutzbedürftige Schafe, die auf einen Gemeindepfarrer als Hirten angewiesen seien („que nos críe como pastor a sus ovejas“), der sie zur Seelenweide führt („que nos ponga en camino y en pasto espiritual“).⁸⁸⁴

Das Hirtenbild war somit in der Performanz der Visitationstechnik einerseits mit Blick auf die beabsichtigten ‚bottom-up‘ Kommunikationen angelegt. Gemäß der in den Fallstudien konstatierten Ausrichtung der Beschwerdeführung lokaler Akteure wurde hierbei die geschützte Denunziation in besonderem Maße auch bezüglich materiell-ökonomischer Aspekte in Anspruch genommen. Andererseits konnten speziell die visitierenden Bischöfe dem Bild pastoraler Sorge um das Seelenheil lokaler Akteure unmittelbar performativ entsprechen, vor allem mittels der religiösen Ritualität des Firmensakraments und dem hiermit verbundenen religiösen Programm. Demnach kann festgehalten werden, dass die symbolisch-diskursive Dimension der bischöflichen Visitation als ‚pastorale‘ Kontrolltechnik im Zuge jeder Ortsvisitation sprachlich und performativ aktualisiert sowie gleichzeitig hervorgebracht wurde. Als wesentlicher symbolisch-diskursiver Bestandteil der Visitationstechnik konnte so die leibliche Präsenz des Bischofs/Visitors im Pfarrdorf das Bild des „guten Hirten“ vergegenwärtigen, welches durch seine Performanz vor Ort verkörpert wurde.

Im Rahmen der Visitationstechnik als institutionalisiertes Kontrollverfahren der kolonial-andinen Kirchenorganisation kann das Hirtenbild somit als wichtige diskursive Legitimation nicht nur der bischöflichen Aufsichts- und Sanktionsmaßnahmen – als spezielle

⁸⁸³ Siehe Anhang 3.2, S. 203 und Anhang 4.2, S. 209.

⁸⁸⁴ Siehe Kap. 3.2.2, Abschn. d).

herrschaftsförmige Eingriffe in das lokale Setting der Pfarreien –, sondern auch generell des kolonialen Christianisierungsprojekts in der Region verstanden werden. Diesbezüglich waren mögliche Legitimationseffekte durch das vorbildhafte Erscheinen des Bischofs/Visitors als bescheidener und fürsorglicher Christ bedingt, worauf insbesondere die normativen Schriften und die Selbstdarstellungen der Bischöfe in den Visitationsberichten verweisen, die ein solches Auftreten als einen zentralen Zweck der Ortsvisitationen hervorhoben. Die leibliche Präsenz des Bischof/Visitors und seine Performanzen als „Hirte“ hatten demzufolge gemäß kirchlicher Inszenierung auch eine besondere Vorbildfunktion zum Ziel, welche vor Ort legitimatorische Wirkungen hinsichtlich des propagierten „christlichen Lebens“ entfalten konnte. Die Konzeption pastoraler Fürsorge betraf darüber hinaus nicht nur die visitierenden Akteure der bischöflichen Zentrale, sondern wurde ebenso auf die Gemeindepfarrer übertragen, wodurch auch die Möglichkeit bestand, dass der ländliche Klerus – trotz stabsdisziplinierender Ausrichtung der Visitationstechnik bzw. auf ihr begründet – von Legitimationseffekten profitieren konnte. Als schriftliche Materialisierung dieser Legitimation können die in den Fallstudien aufgezeigten, verbreiteten positiven Urteilsurkunden verstanden werden, die klerikalen Akteuren eine normkonforme Lebens- und Amtsführung bescheinigten. Das Hirtenbild war bezogen auf Kleriker im Kontext der Visitationen jedoch ambivalent und wurde – wie aufgezeigt – seitens lokaler Akteure auch als ‚Negativfolie‘ problematisierend eingesetzt, um ihre Beschwerdeführung im Rahmen der hierarchischen Dreieckskommunikation argumentativ zu begründen und zu bekräftigen.

Inwiefern solche Legitimationseffekte in der Visitationssituation und darüber hinaus in den ländlichen Pfarreien wirksam werden konnten, lässt sich auf der Basis der Visitationsquellen letztlich nicht mit Sicherheit klären – aufgrund der mangelnden lokalen Gegenüberlieferung, können hierzu nur tendenziell spekulative Aussagen getroffen werden. Unklar bleibt demnach, welchen Stellenwert legitimatorische Wirkungen der im Verfahren angelegten Konzeption pastoraler Verantwortung im Alltag der Pfarreien eingenommen haben. Als Hinweise darauf, dass allgemein in den Ortschaften keine grundlegende Akzeptanz der Vorstellung bischöflicher Fürsorge vorgefunden wurde, mögen die begrenzte Mobilisierungsfähigkeit zur geschützten Denunziation sowie die weiteren Einschränkungen einer funktionsfähigen ‚bottom-up‘ Kommunikation gelten, die bei der Anwendung der bischöflichen Visitationstechnik konstatiert wurden. Einer diesbezüglich lokal wirksamen diskursiven Legitimation dürften zudem generell die wiederholten Phasen verringerter oder ausbleibender Visitationsaktivität entgegengestanden haben, wodurch sich kaum eine ‚legitimatorische Rückkopplung‘ regelmäßig aufeinander folgender Ortsvisitationen entfalten konnte. Dem standen überdies die nicht auszuräumenden Korruptions- und Bereicherungsmöglichkeiten seitens der ausführenden Akteure entgegen, die kaum mit dem Bild des „guten Hirten“ im Einklang standen.

Obwohl darüber hinaus ebensowenig eine lokale Rezeption der Vorstellung pastoraler Fürsorge in der Form des Bildes des „guten Hirten“ als allgemein gegeben vorausgesetzt werden kann, finden sich für die Region durchaus diesbezügliche Verweise in verschiedenen Medienformen wie Predigten, Malereien und Theateraufführungen.⁸⁸⁵ Es scheint also plausibel, dass es

⁸⁸⁵ Vgl. etwa die zweisprachige Predigt (Spanisch/Quechua) zum „guten Hirten“ in der Predigtsammlung Francisco de Ávilas: *Tratado de los evangelios*, S. 474–481. Bezüglich kolonial-andiner Kirchengemälde siehe beispielsweise die visuelle Darstellung „Parabel des guten Hirten“ vom indigenen Künstler Diego Quispe Tito (als Teil der „Zodiaco“ Serie aus dem 17. Jahrhundert, in der Kathedrale Cuzcos), vgl. Mesa/Gisbert: *Holguín y la pintura virreinal*, S. 340f. Siehe hierzu auch die Einträge der Kategorie „divino pastor“ im „Project for the Engraved Sources of Spanish Colonial Art“ (PESSCA), URL: <http://colonialart.org>. Zur theatralischen Praxis und Textproduktion in der Untersuchungsregion vgl. Eichmann Oehrli, Andrés: „Nuevas notas sobre el teatro en

indigenen Pfarrbewohnern prinzipiell möglich war, das in der Visitationstechnik symbolisch-diskursiv angelegte Hirtenbild auf die biblisch begründete Konzeption von Jesus als Hirte und ihrer visuellen Darstellung zu beziehen. Demgegenüber müssen aber auch konträre Rezeptionsweisen zum kirchlicherseits angestrebten Deutungsmuster der Visitation als pastorale Fürsorge angenommen werden. Denkbar ist beispielsweise, dass Bischöfe/Visitatoren seitens indigener Pfarrbewohner gegebenenfalls auch als weitere Repräsentanten des Kolonialregimes wahrgenommen wurden, die im Zuge einer der zahlreichen, von spanischen oder spanischstämmigen Akteuren im kolonialen Andenraum implementierten Bereicherungspraktiken agierten. Demnach konnte in der ko-präsentischen Visitationsperformanz möglicherweise auch die Vorstellung des von „Habsucht“ (*avaricia, codicia*) motivierten Kolonialherren aktualisiert werden, die in der königlichen und kirchlichen Normierung explizit problematisiert wurde und sich beim klerikalen Chronisten Bartolomé Álvarez mit der Feststellung, dass nicht die Pfarreien, sondern allein das Geld visitiert wurde („visitar la plata“) pointiert dargestellt findet.⁸⁸⁶ Nicht zuletzt verweisen hierauf die vom indigenen Chronisten Guamán Poma in zugleich schriftlicher und visueller Form und hinsichtlich vielfältiger Aspekte des kolonial-andinen Alltags zum Ausdruck gebrachten Gewalt- und Ausbeutungserfahrungen der indigenen Einwohner, die von ihm ebenfalls speziell bezüglich der kirchlichen Visitationspraxis eindringlich problematisiert wurden.⁸⁸⁷

Katholische Raumkonstruktion

Ein weiteres hervorzuhebendes Element der Visitationstechnik wird ersichtlich, wenn die mediale Strategie leiblicher Ko-Präsenz nicht nur auf die jeweiligen Räume physischer Anwesenheit bezogen wird, sondern der Blick auch auf die kommunikative Konstruktion von Räumen durch die eingesetzten Formen von Raumnutzung und -repräsentation gerichtet wird.⁸⁸⁸ Gemäß der Herrschaftsförmigkeit und Normativität des Verfahrens – im Kontrollprogramm der Visitationen wurde die Gewährleistung einer kirchlich legitimierten Sakralität von Räumen besonders betont – wird so insbesondere die sich durch bewegende Körper vollziehende, räumliche Repräsentation und Umsetzung katholisch-kolonialer Ordnungsvorstellungen fokussiert. Die Visitationstechnik erscheint dementsprechend als Teil eines „institutionalisierte[n] und normative[n] Regulationssystem[s], das zwischen dem materiellen Substrat ‚des‘ Raumes und der Gruppenpraxis seiner Aneignung und Nutzung vermittelt.“⁸⁸⁹ Der performativ in der Visitation angelegten Raumkonstruktion kann dabei sowohl eine religiöse als auch eine organisatorisch-administrative Ebene zugesprochen werden. Mittels der Visitationsreisen konnten somit die Diözese und die im jeweiligen Itinerar

Charcas“, *Revista Ciencia y Cultura* 20 (2008), S. 9–34. Speziell zum „guten Hirten“ und pastoralen Figuren als Motiv dramaturgischer Texte im kolonial-andinen Kontext vgl. Rodríguez Garrido, José A.: „La égloga ‚El Dios Pan‘ de Diego Mexía Fernangil y la evangelización en los Andes a inicios del siglo XVII“, *Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco. Manierismo y transición al Barroco*, Pamplona 2005, S. 307–319.

⁸⁸⁶ Siehe Kap. 2.2, Abschn. a) und Kap. 3.1.3, Abschn. b).

⁸⁸⁷ Vgl. Guamán Poma de Ayala: *El primer nueva corónica y buen gobierno*, S. 682 [696]–691 [705].

⁸⁸⁸ Siehe Keller, Reiner: „Die symbolische Konstruktion von Räumen. Sozialkonstruktivistisch-diskursanalytische Perspektiven“, in: Christmann, Gabriela B. (Hrsg.): *Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen*, Wiesbaden 2015, S. 55–78; Christmann, Gabriela B.: „Einleitung. Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen“, in: Christmann, Gabriela B. (Hrsg.): *Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen*, Wiesbaden 2015, S. 7–25.

⁸⁸⁹ Christmann, Gabriela B.: „Das theoretische Konzept der kommunikativen Raum(re)konstruktion“, in: Christmann, Gabriela B. (Hrsg.): *Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen*, Wiesbaden 2015, S. 89–117, hier S. 99.

eingebundenen Pfarreien als Räume katholischer Sakralität und diözesaner Verwaltung hervorgebracht werden, was im Folgenden ausgeführt wird.

Wie oben dargelegt fanden wesentliche ko-präsentische Bewegungsabläufe der Visitationstechnik im architektonischen Gebäudekomplex der jeweiligen Pfarrkirche statt. Hierbei wurden sakrale Räume und ihre Grenzen mittels religiöser Ritualität markiert, indem sowohl zentrale Bereiche des kirchlichen Innenraums (Altar, Sakristei, Taufbecken/Baptisterium) als auch der Kirchhof mit in die Aufführungen einbezogen wurden. Begleitet wurde dies von Aufsichtsmaßnahmen hinsichtlich der – vor allem an tridentinischen Vorgaben orientierten – Normkonformität der Nutzung der lokalen kirchlichen Räume und hieran gekoppelter Artefakte.⁸⁹⁰ Im Rahmen der Visitationen als Kontrollinstrument der bischöflichen Zentrale wurde dermaßen die Sakralität der Kirchenräume nicht nur durch die gemeinsam vollzogenen katholischen Riten markiert und aktualisiert, sondern auch in besonderem Maße gesellschaftlich-institutionell authentifiziert.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, das standardmäßig auch der *atrio* durch eine zusätzliche Prozession (*de difuntos/de las ánimas*) in die Bewegungsabläufe mit einbezogen wurde, die nicht ausdrücklich in der kirchennormativ bestimmten Inszenierung vorgesehen war. Katholisches Totengedenken als Element bischöflicher Visitationen stellte wohl kein kolonial-andines Spezifikum dar,⁸⁹¹ relevant war dies jedoch im Kontext des lokalen Settings der Pfarreien mit Blick auf die spezifische Ausprägung der Architektur, Nutzungsweisen und Bedeutungszuschreibungen, welche die kolonial-andinen Kirchhöfe auszeichneten:⁸⁹² Die mittels der Prozession für die Seelen der Verstorbenen kirchlich authentifizierte Sakralisierung des *atrio* verweist so einerseits auf die lokalen Transformationen traditionell-andiner Ahnenkulte in Verbindung mit umkämpften Prozessen der Zurückweisung, Adaption und Aneignung von rituellen und räumlichen Formen katholischen Totengedenkens;⁸⁹³ andererseits auf die besondere Rolle von offenen Räumen, die einen direkten Bezug zu landschaftlichen Merkmalen ermöglichten, welche für die religiöse Praxis und Repräsentation des Sakralen im ländlichen Andenraum angenommen werden kann.⁸⁹⁴ Festzuhalten ist, dass die Prozession als rituell-religiöser Bewegungsablauf den *atrio* als lokalen Sakralraum performativ hervorbrachte und legitimierte, wobei seine Eingliederung in die räumliche Repräsentation katholisch-kolonialer Ordnung erfolgte.

Die in der Visitationstechnik auf lokaler Ebene vollzogenen Grenzziehungen im religiösen Raum können dabei über den pfarrkirchlichen Gebäudekomplex hinaus auch auf weitere lokale Gebäude und Kultplätze (*viceparroquias*, *capillas* und *oratorios*) bezogen werden. Hierbei handelte es sich jedoch wohl ausschließlich um regulatorische Grenzziehungen, die als Aufsichtsmaßnahmen – mittels Inaugenscheinnahmen und der Prüfung urkundlicher Kirchenlizenzen – vollzogen wurden. Zum näheren Umgang mit derartigen Sakralräumen, insbesondere mit solchen, deren Nutzung kirchlicherseits als deviant gewertet wurde, liegen kaum Angaben in den Visitationsquellen vor. Eine Ausnahme stellt die in der Fallstudie zu Bischof Campos konstatierte Anordnung zur Zerstörung aller im Umland der Pfarrdörfer

⁸⁹⁰ Aufgegriffen werden hier erneut die Überlegungen von Windus: „Putting Things in Order“.

⁸⁹¹ Vgl. etwa Menne: Herrschaftsstil und Glaubenspraxis, S. 271.

⁸⁹² Siehe Gisbert/Mesa: *Arquitectura andina*, S. 124–132, 133f.

⁸⁹³ Vgl. Ramos, Gabriela: *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima 2010, S. 111–124, 243f.; Bouysse-Cassagne, Thérèse und Juan Chacama R.: „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 (2012), S. 669–689.

⁸⁹⁴ Vgl. Windus: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion“, S. 118–126.

gelegenen *capillas de indios* dar, was mit einer „unanständigen“ und „abergläubischen“ Raumnutzung (*indecencias, supersticiones*) begründet wurde, wobei sie insbesondere auch als Orte profaner Praktiken – etwa als Unterkunft für Reisende und Vieherden – charakterisiert wurden. Dabei wurden die Kapellen ebenfalls mit nicht-kirchlichen Bestattungspraktiken in Zusammenhang gebracht, was die Bedeutung der kirchlich authentifizierten Sakralisierung des *atrio* der Pfarrkirche als Raum, der den Verstorbenen gewidmet war, noch einmal hervorhebt. Als angesichts ihrer zerstreuten geographischen Lage kirchlich kaum regulierbare Räume wurde hier demnach bischöflicherseits die Sakralität der Kapellen indigener Gemeinden pauschal negiert, sodass sie nicht kirchlich als katholische Räume authentifiziert wurden, unabhängig davon, ob ihre materielle Vernichtung im Einzelnen auch tatsächlich umgesetzt wurde. Hervorzuheben ist jedoch, dass der Umgang mit den Kapellen unter Campos neben der allgemeinen Zerstörungsstrategie auch auf ihre punktuelle kirchenorganisatorische Integration zielte. So konnten einzelne Kapellen als lokal hervorgebrachte Sakralräume kirchlich legitimiert werden, indem ihnen die Funktion einer Vizepfarrei und eine ständige Klerikerbesetzung zugewiesen wurde. Die Neuordnung von Pfarrbesetzungen und die Umwidmung von Kirchengebäuden konnten dabei lokal besonders umkämpfte Vorgänge darstellen, worauf der Bischof selbst mit Blick auf die Umsetzungsschwierigkeiten seiner diesbezüglichen Maßnahmen im Rahmen der Visitationstechnik hinweist.

Somit kann insgesamt gesagt werden, dass im Vollzug der Visitationstechnik vor allem die Pfarrdörfer mit ihren Kirchengebäuden – entsprechend der Kontrollprogrammatik – als katholische Räume normkonformer religiöser Praxis und Pfarrverwaltung auf lokaler Ebene legitimiert und akzentuiert wurden. Nicht zuletzt durch die jeweilige Auswahl von Dörfern, die im Reiseverlauf als Stationen zur Durchführung von Ortsvisitationen (und gegebenenfalls Mittelpunktvisitationen) berücksichtigt wurden, konnte deren zentralörtliche religiös-administrative Funktion als räumlicher Bezugspunkt für umliegende Ansiedlungen bestätigt werden. Mit Blick auf die verstreuten Besiedlungsverhältnisse der Untersuchungsregion ist nicht zu vernachlässigen, dass Akteure, die die Anwesenheit vom Bischof/Visitor in den ländlichen Gebieten der Diözese nutzen wollten, um etwa eine Beschwerde vorzubringen oder am Firmungsritual teilzunehmen, sich – auch mehr oder weniger beträchtliche Distanzen überwindend – zur visitierten Ortschaft begeben und dort verweilen mussten. Die Zusammensetzung der Pfarrdörfer, die durch den Visitationsablauf jeweils als ‚zentrale‘ religiös-administrative Räume auf lokaler Ebene hervorgebracht werden konnten, veränderte sich zwar teilweise durch sukzessive Umgliederungen der Pfarrbezirke und Variationen des Reiseitinerars, blieb jedoch – soweit aus den Quellen ersichtlich – im Verlauf des Untersuchungszeitraums bezüglich einer Mehrzahl von Ortschaften beständig.⁸⁹⁵

Konstitutiv für die in der Visitationstechnik angelegte kommunikative Raumkonstruktion war dabei, dass nicht nur die einzelnen Pfarrdörfer als religiös-administrativ zentrale Räume für ihr Umland hervorgebracht wurden, sondern auch, dass zugleich ihre Einordnung in den überlokalen bzw. regionalen Raum der Diözese erfolgte – wobei deren Status als lokale kirchenorganisatorische Einheiten auch in der Form der Aktenführung (eine Akte pro Pfarrei bzw. visitierter Ortschaft) zum Ausdruck kam. Insofern also bestimmte Dörfer und geographische Gebiete durch die Visitationsreise erfasst wurden, konnten diese als dem räumlichen Relationsgefüge der Diözese – mit der Residenzstadt La Paz als religiös-

⁸⁹⁵ Wie in Kap. 2.1, Abschn. b) erläutert, ist die Forschungslage zur historischen Entwicklung der administrativen Pfarrgliederung der kolonialzeitlichen Diözese La Paz unzureichend, um diesbezüglich aufgrund der genutzten Quellenbasis konkretere Aussagen treffen zu können.

administratives Zentrum – zugehörig verstanden werden. Vor allem hinsichtlich der schwerpunktmäßig auf Stabsdisziplinierung und standardisierter Pfarradministration ausgerichteten Aufsichtsmaßnahmen wurde so durch die Bereisung des bischöflichen Territoriums die Diözese als zusammenhängender Bezirk kirchenorganisatorischer Verwaltung aktualisiert und ermöglicht. Diesbezügliche Grenzziehungen im Raum diözesaner Administration betrafen sowohl die umliegenden Diözesen als auch die Ordensverwaltung einzelner Pfarreien. Sie können dabei mit Blick auf die andine Kirchenorganisation im Kontext des Kolonialregimes als ‚innere‘ Grenzen verstanden werden, die in erster Linie zwischen kirchlichen und kolonialadministrativen Akteuren und Instanzen ausgehandelt wurden und auch umkämpft waren. Zum Ausdruck kamen solche Konflikte um Grenzen administrativ-organisatorischer Räume in den Performanzen der Visitationen beispielsweise häufiger im Bezug auf die jesuitisch verwalteten Pfarreien der Ortschaft Juli, in denen – trotz Eingliederung in das Visitationsitinerar – teilweise Elemente lokaler Inspektion ausfielen: So problematisierte im 17. Jahrhundert Bischof Vega, dass ko-präsentische Aufsichtsmaßnahmen des materiellen Zustands der Pfarrkirchen und Ermittlungen gegen die ansässigen Kleriker verhindert worden seien; desgleichen erfolgten unter Bischof Queipo keine Ermittlungen gegen den dortigen Klerus. Demgegenüber wurden die – noch jesuitischen – Pfarreien Julis in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter Bischof Campos nicht lediglich als Station der Visitationsreisen einbezogen, sondern auch den regulären Aufsichtsmaßnahmen unterzogen, von denen alle Pfarreien betroffen waren, was auf die Veränderbarkeit dieser Grenzziehungen verweist.⁸⁹⁶

In der bischöflichen Selbstdarstellung der Visitationsberichte wird zusätzlich die ‚äußere‘ Grenze des Diözesenraumes zur Sprache gebracht, die im Vollzug der Visitationstechnik durch die Bereisung der östlichen Pfarrdörfer bzw. der Yungas-Gebiete markiert wurde. Hierbei handelte es sich einerseits auch um eine organisatorisch-administrative Grenzziehung, da abgesehen von geographisch versprenkelten Missionsgebieten unter Ordensleitung östlich der Yungas im Amazonasbecken kein kirchenorganisatorischer Zugriff Bestand hatte. Zugleich erfolgte hier aber eine religiöse Grenzmarkierung, die in den Berichten als *frontera* oder *confines con los indios infieles* artikuliert wurde, wonach der Raumrepräsentation die Unterscheidung zwischen innerhalb des diözesanen Raums kolonial-katholischer Ordnung lebenden *indios* und sich jenseits davon befindlichen „ungläubigen“ *indios* zugrunde gelegt wurde. Desgleichen hinsichtlich der bischöflichen Bereisung der östlichen Gebiete wurde im anonymen Reisetagebuch unter Bischof Santa auf die symbolische Konstruktion der Diözese als katholische Landschaft hingewiesen, wonach religiöse Markierungen von Flüssen performativ in ritueller Form als Segnung, einschließlich katholischer Namensgebung, vollzogen wurden.⁸⁹⁷

Verschriftlichung/Vermündlichung

Wie bereits mehrfach deutlich wurde, war die Performanz der Visitation als ko-präsentischer Prozess in besonderer Weise schriftbezogen und schriftgesteuert, wonach ihr Vollzug eine Reihe sprachlicher Verschriftlichungs- und Vermündlichungsvorgänge erforderte, die hier abschließend als grundlegende mediale Strategie der Kommunikationstechnik fokussiert werden. Hierdurch wird auch eine selbstreflexive Perspektive auf die genutzten Schriftquellen

⁸⁹⁶ Inwiefern die Visitationstechnik konkret als territorialpolitisches Instrument einzelner Bischöfe bzw. der bischöflichen Zentrale eingesetzt wurde und ob diesbezüglich historische Entwicklungstendenzen nachvollzogen werden können, scheint gemäß der Problemstellung und Konzeption dieser Studie weniger relevant und müsste speziell untersucht werden.

⁸⁹⁷ Siehe Kap. 3.1.3, Abschn. e).

eröffnet, welche als verschriftlichte Spuren bzw. materiell überlieferte, kommunikative Bestandteile der Visitationstechnik den zentralen empirischen Zugang dieser Studie darstellen.

Der Visitationsablauf wurde in mehrfacher Hinsicht durch schriftliche Medienerzeugnisse strukturiert und vereinheitlicht. Zu nennen sind zunächst die im Jahr 1583 – im Rahmen des kirchlichen Normprogramms des III. Konzils von Lima – in den schriftlichen Formen einer Instruktion und eines Edikts verfassten Handlungsanleitungen für Bischöfe/Visitatoren. Ob bei den Visitationsreisen eine Abschrift der limenischen Instruktion – wie kirchennormativ bestimmt war – als materielles Textprodukt mitgeführt wurde, findet zwar in den Visitationsquellen keine explizite Erwähnung. Festzuhalten ist jedoch, dass sich das Eröffnungszeremoniell und die Modalitäten lokaler Inspektion – als zentrale Gegenstände der Instruktion – während des gesamten Untersuchungszeitraums an diesen schriftlichen Handlungsvorgaben orientierten und sich so als wesentliche Elemente der Visitationstechnik in ihrem formalen Vollzug kaum veränderten. Hierauf weisen zunächst die notariellen Berichte (*testimonios*) zur Verfahrenseröffnung und Kircheninspektion hin, die bei jeder Ortsvisitation in schriftlich-standardisierter Form als Teil der Akte verfasst und gemäß der normativen Anforderungen ausformuliert wurden, deren Erfüllung somit protokollförmig bezeugt wurde. Desgleichen wurde die Ediktverkündung im Rahmen des Eröffnungszeremoniells durch die Textstruktur und allgemeine inhaltliche Ausrichtung des limenischen Edikts bestimmt, was in den standardisierten Abschriften des jeweils mündlich artikulierten Edikts (*edicto de visita general*) deutlich wird, die bis in das späte 18. Jahrhundert Teil der Akten darstellen. Auch wurden die in den Verhör-situationen eingesetzten Fragelisten (*interrogatorios*) – die ebenfalls häufig als Teil der Akte protokolliert wurden – in deutlicher inhaltlicher Anlehnung an die kirchennormative Schriftlichkeit formuliert, wobei sie ebenso über einzelne bischöfliche Amtszeiten hinaus von einer generellen Einheitlichkeit gekennzeichnet waren. Wie in den Fallstudien aufgezeigt, erfolgte trotz grundlegender Übereinstimmung der nummerierten Listen ihre schriftliche Artikulation jedoch nicht immer in strikt standardisierter Form. So wurden etwa unter Bischof Queipo die Anzahl und Gliederung der Fragepunkte zwischen Ortsvisitationen und Kampagnen teilweise geändert oder in der letzten Kampagne unter Bischof Campos seitens der Visitatoren teils nicht übereinstimmende Interrogatorien genutzt, sodass auch unterschiedliche inhaltliche Einzelheiten betont wurden. Gleichbleibend blieb dabei immer der zentrale Untersuchungsfokus auf die Lebens- und Amtsführung lokaler Kleriker, der somit durch diese schriftlichen Textprodukte inhaltlich im inquisitionsförmigen Ermittlungsverfahren verankert wurde.

Über einen engen Bezug zur kirchennormativen Schriftlichkeit hinaus, beruhte die Visitationsperformanz somit auch auf dem unmittelbaren Einsatz der schriftlichen *testimonios*, *edictos* und *interrogatorios* als materielle Bestandteile der lokalen Ko-Präsenzen und ihrer aktenförmigen Protokollierung auf Papierbögen. Nicht zuletzt mit Blick auf die zeitliche Dimension der kommunikativen Technik ist somit hervorzuheben, dass im Zusammenwirken dieser Schriftstücke das Ereignis der Ortsvisitation wiederholbar wurde – zumindest bezüglich wesentlicher Abläufe und insofern als die schriftlich-institutionell gestützte Formalisierung entsprechend der kirchennormativ bestimmten Inszenierung einschränkend und regulierend auf die Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten der prinzipiell kontingenten Aufführungen wirken konnte. Speziell Visitationsedikt und Frageliste waren dabei im mehrsprachigen Kontext der Untersuchungsregion auf Formen sprachlicher Vermittlung zwischen Spanisch und vor allem Aimara/Quechua angewiesen, wonach in der Visitationstechnik deren mündliche Übersetzung in indigene Sprachen durch Kommissionsmitglieder vorgesehen war. Abschriften

oder schriftliche Vorlagen solcher Übersetzungen wurden jedoch nicht in den Akten dokumentiert und scheinen auch darüber hinaus nicht überliefert zu sein, obwohl deren Existenz mit Blick auf die zahlreichen kirchlich autorisierten, mehrsprachigen Predigt-, Katechese-, Beicht- oder Liedtexte, denkbar wäre. Es ist also möglich, dass die mündlich auf Aimara/Quechua artikulierten Textversionen dieser Visitationsschriften vom jeweiligen Dolmetscher konzeptionalisiert und ausformuliert wurden, womit sie einer geringeren Einheitlichkeit unterliegen konnten.

Die schriftlichen Textprodukte der Akten wurden nicht nur zur normkonformen Strukturierung der lokalen Abläufe und der protokollförmigen Bezeugung ihres Vollzugs eingesetzt, sondern auch als technisches Speichermedium. Verschriftlichung ermöglichte demnach als Medialisierungsstrategie der Visitationstechnik die Dokumentation der Aufsichtsmaßnahmen und die systematische Speicherung ihrer Ergebnisse zur späteren Wiedereinsicht. Zu betonen ist, dass – im Einklang mit den einleitenden Überlegungen – hiermit auch eine quellenkritische Einschränkung benannt wird: Schriftlich gespeichert wurden nicht ‚die‘ lokal vorgefundenen Zustände der Pfarreien, sondern vielmehr auf der Basis eines spezifischen Kontrollprogramms und spezifischer ko-präsentischer Aufsichtsmodalitäten hervorgebrachte Angaben dazu. Wie in der Quellenauswertung aufgezeigt wurde, finden sich dementsprechend in den Akten regelmäßige Bezüge auf Sakralarchitekturen und -artefakte der Pfarrkirchen, auf pfarradministrative und kirchennormative Schriften, auf Performanzen ländlicher Kleriker sowie auf pfarrbasierte Ritualität, welche im Zusammenhang mit einer aktiven Inspektion schriftlich gespeichert wurden, die einerseits in der Form von Inaugenscheinnahmen und Begutachtungen vollzogen wurde, andererseits als in Ermittlungsverfahren eingebettete, geschützte Denunziationen und Stellungnahmen lokaler Akteure. Mit Ausnahme der besonders ausführlichen Akten unter Bischof Queipo finden sich dagegen weniger bis kaum Verweise auf spezifische lokale Ritualitäten, Sakralräume und -artefakte oder Akteure, die als Untersuchungsobjekte der Visitationstechnik vor allem als religiöse Devianz, dabei aber nur reaktiv durch eigenständige Denunziationen erfasst wurden, wobei zudem entsprechende Angaben wohl nicht immer aktenförmig gespeichert wurden. Dabei ist eine zunehmende Schematisierung und Verknappung der Aktendokumentation ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts festzustellen: Während unter Bischof Campos etwa *testimonios* und Urteilssprüche bereits knapper ausformuliert wurden, jedoch die Verhörprotokolle noch Teil der Akten darstellten, erfolgte die aktenförmige Schriftdokumentation ab Bischof Ochoa vor allem als protokollarische Bezeugung des Vollzugs von Aufsichtsmaßnahmen mit knappen Hinweisen auf Ergebnisse, wobei die Vorgänge nicht länger umfassend dokumentiert wurden. Wie insbesondere in der ersten Fallstudie deutlich wurde, konnte ferner – über eine aktenförmige Archivierung hinaus – unmittelbar vor Ort die Verlesung von getroffenen Maßnahmen erfolgen. Schriftlich gespeicherte Verordnungen wurden so gegenüber lokalen Akteuren in der Pfarrkirche (oder davor) mündlich von einem Kommissionsmitglied oder einem Kleriker vermittelt.

Der Zugriff der Visitationstechnik auf diejenigen Untersuchungsobjekte, die den ko-präsentischen Aufsichtsmaßnahmen nicht unmittelbar zugänglich waren, erfolgte basierend auf mündlich (im Falle eigenständiger Denunziationen oder klerikaler Erklärungen teilweise auch schriftlich) artikulierter Aussagen lokaler Akteure, wodurch vergangene Ereignisse zum Zeitpunkt der Ortsvisitation vergegenwärtigt werden konnten. Die Akten bieten dabei keinen direkten Zugang zu den mündlich vollzogenen Versprachlichungsweisen, die zudem mit Klanglichkeit, Stimmlichkeit und Geräuschhaftigkeit der Artikulationen in Verbindung

standen.⁸⁹⁸ Durch Verschriftlichung der mündlichen Aussagen bzw. ihrer systematischen Eingliederung in einen aktenförmigen Schriftkorpus bis in das späte 18. Jahrhundert, wurden sie in Form von Verhörprotokollen, Beschwerde- oder Bittschriften und Stellungnahmen als verfahrenskonforme und rechtskräftige Textprodukte hervorgebracht. Zu betonen ist diesbezüglich die Autorisierung des gesprochenen Wortes, die durch dessen systematische Einbettung in formale Verfahren geschützter Denunziation mit dem Anspruch, ‚objektive‘ bzw. formell-rechtlich verwertbare Aussagen zu produzieren, erfolgte.

Die Verschriftlichung der im Zuge von ‚bottom-up‘ Kommunikation getroffenen Aussagen implizierte zugleich ihre sprachliche Rekontextualisierung und Schematisierung. Dies ist nicht nur angesichts der konstatierten Formalisierung der jeweiligen Kommunikationssituation und ihres Sachbezugs auf die Frageliste als Verhör- bzw. dem Edikt als Denunziationsvorlage hervorzuheben, sondern auch hinsichtlich der vorgesehenen sprachlichen Übersetzung bei Beteiligung nicht-spanischsprachiger Akteure. Einerseits wurden demnach indigenen Pfarrbewohnern die Fragepunkte auf Aimara/Quechua von einem amtlichen Dolmetscher mündlich vermittelt, andererseits wurden ihre mündlichen Aussagen erneut mündlich auf Spanisch artikuliert, bevor sie ein bevollmächtigter Amtsträger schriftlich aufzeichnete. Wie zum Übersetzungsvorgang des Visitationsedikts, finden sich in den Akten auch zu den Ermittlungsverfahren keine schriftlichen Textprodukte auf Aimara/Quechua, die – analog zu den spanischsprachigen Fragelisten – eine Vorlage hierfür darstellen könnten. Auch diesbezüglich kann somit der Performanz der Dolmetscher ein besonderer Stellenwert zugeschrieben werden, wobei diese desgleichen vom formalisierten Ablauf reguliert wurde. Insbesondere die Verhörprotokolle stellen demnach keine ‚Wortgetreue‘ bzw. möglichst genaue Aufzeichnung der mündlichen Artikulationen dar, sondern zentrieren sich vielmehr auf ihren inhaltlichen Aussagegehalt gemäß der Fragelisten, die so ohne nennenswerte sprachliche Ergänzungen schematisch wiedergegeben wurden – was nicht zuletzt in den Gruppenverhören unter Bischof Queipo markant deutlich wird, wo die kollektive mündliche Beantwortung dementsprechend auf ein Verhörprotokoll reduziert wurde. Eine zentrale Rolle bei der Verschriftlichung dieser Texte kann also den amtlichen Schreibern der Verhörprotokolle zugeschrieben werden, die von ihnen als Übertragung der mündlichen Aussagen in eine verfahrenskonforme schriftliche Form vollzogen wurde.

Der Fall Choque Mamani, Ancoraimas 1683

Abschließend werden die dargelegten Aspekte der Verschriftlichung im Rahmen von ‚bottom-up‘ Kommunikationen beispielhaft mit Blick auf die Visitation der Pfarrei Ancoraimas im Jahr 1683 aufgegriffen und konkretisiert, wobei einer der wenigen Fälle von in den Akten dokumentierter Denunziation religiöser Devianz der Pfarrbewohner fokussiert wird.⁸⁹⁹ Dieses Beispiel ermöglicht einerseits insofern eine „dialogische“ Textdimension der Aktendokumentation aufzuzeigen, als hier „unterschiedliche, verschiedene oder sogar entgegengesetzte Stimmen“ wahrgenommen werden können.⁹⁰⁰ Andererseits stand in diesem Fall inhaltlich ein von einer indigenen Bruderschaft getragener Kult um eine katholische Heilige im Mittelpunkt, bei welchem spezifische lokale Sakralräume, Artefakte, Narrative und

⁸⁹⁸ Vgl. Oldörp: „Mediale Modulationen“, S. 108.

⁸⁹⁹ Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. e). Aufgrund der ausführlicheren und spezifischen Bezugnahme auf das Quellenmaterial, sei diesbezüglich erneut der entsprechende archivalische Verweis angeführt: Visitationsakte Ancoraimas vom 15.07.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 367r-373v).

⁹⁰⁰ Vgl. Ginzburg, Carlo: „Der Inquisitor als Anthropologe“, in: Conrad, Christoph und Martina Kessel (Hrsg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 203–218, hier S. 210.

Bilder zum Einsatz kamen. Dementsprechend ist dies als ein ‚kontrapunktuell‘ gewähltes Beispiel zu verstehen, das ebenso bezweckt, von der aktenförmigen Schriftdokumentation nur randständig erfasste Elemente des religiösen Alltags der Pfarrbewohner hervorzuheben.⁹⁰¹ Das Beispiel verweist demnach auch auf lokale religiöse Anpassungs- und Aneignungsprozesse und somit über die Analyse der Visitationstechnik hinaus auf die allgemeine Problemstellung der kommunikativen Konstruktion andiner Christianitäten im transkulturellen Kontext einer kolonialen Kontaktzone.

Wie aufgezeigt, wurde 1683 in Ancoraimos Miguel de Sosa Bareto (spanischsprachiger Dorfbewohner und Grundbesitzer Combayas) im Rahmen der ersten Visitationskampagne unter Bischof Queipo beim Visitor vorstellig, um eine mündliche Denunziation zu artikulieren, die vom Visitationssekretär schriftlich aufgezeichnet wurde. Gekennzeichnet ist das schriftliche Textprodukt entsprechend dieser Konstellation durch Bezugnahmen in dritter grammatikalischer Person auf die mündliche Aussage, die in der sprachlich-rhetorischen Form „hat gesagt, dass“ (*dijo que* oder *dijo el declarante que*) erfolgten. Dabei wurde die Denunziation einleitend mit der vollzogenen Verlesung des Visitationsedikts verknüpft, wonach die mündliche Aussage hierdurch motiviert worden sei. Ausgerichtet war die Denunziation hauptsächlich gegen Pedro Choque Mamani, einen indigenen Pfarrbewohner, der *mayordomo* der Sankt Lucia Kapelle im Umland von Ancoraimos war. Sie beinhaltete eine detaillierte, sich auf Augenzeugenschaft berufende Darstellung ritueller Handlungen (als *ceremonia* bezeichnet), die als vergangenes Ereignis – an einem unbestimmten Tag sechs Jahre vor der Ortsvisitation – im Sakralraum der Pfarrkirche stattgefunden hätten. Verwiesen wurde dabei auf eine rituell hervorgebrachte Verbindung zwischen der zwei *leguas* von Ancoraimos entfernt gelegenen Sankt Lucia Kapelle und der Pfarrkirche, vollzogen durch den prozessionsförmigen Transport einer nicht näher beschriebenen figürlichen Darstellung (*bulto*) der Heiligen Lucia zum pfarrkirchlichen Gebäude und ihrer Platzierung im Kircheninneren auf dem Seitenaltar, der Santiago – also dem Pfarrpatron – gewidmet war. Die aufgezeichnete Beschreibung der Prozession ist unklar formuliert, wonach Choque Mamani mit beiden Händen einen Blumenkranz über den Kopf trug und zugleich eine Figur der Heiligen in seinem Arm hielt, wobei er von einer Gruppe *indias* – also ausdrücklich Frauen – begleitet wurde.⁹⁰² Im Inneren der Pfarrkirche – so die schriftliche Beschreibung – sangen die versammelten Akteure dann der Heiligen Lucia gewidmete Lieder auf indigener Sprache, die deren Erscheinung auf dem Berg, wo die Kapelle erbaut war, thematisierten.⁹⁰³ Bezug genommen wurde demzufolge auf eine über Liedtext und musikalische Performanz vermittelte Verknüpfung zwischen der räumlich-geographischen Lokalisierung der Kapelle und dem Narrativ einer Heiligenerscheinung, was im kolonial-andinen Kontext entsprechend lokaler Vorstellungen sakraler Topographie an landschaftliche Merkmale wie bestimmte Berggipfel gekoppelt war. Dargestellt wurden schließlich weitere rituelle Handlungen im Kircheninneren, demzufolge Choque Mamani nach der Platzierung der Heiligenfigur auf dem Santiagoaltar, sich auf dem Boden daneben niederließ und jede *india* einzeln zu ihm schritt, um rituelle Gesten zu

⁹⁰¹ In Anlehnung an Saids Konzeptionalisierung eines „contrapuntal reading“ kolonialer Schriftquellen, vgl. Said, Edward W.: *Culture and imperialism*, London 1994, S. 59f., 78f.

⁹⁰² „con un arco de flores en ambas manos, que le cubría la cabeza, y en un brazo un bultito de Santa Lucía, acompañado de veinte o treinta indias poco más o menos“ (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 367v).

⁹⁰³ „cantando él [Choque Mamani] y dichas indias algunas coplas en la lengua en alabanza de la Santa y de que se hubiese aparecido en el cerro en el que está dicha capilla“ (ebd., fol. 367v-368r).

vollziehen, wobei zahlreiche indigene Dorfbewohnerinnen hinzugekommen seien, um dies auf gleiche Art durchzuführen.⁹⁰⁴

In den verschriftlichten Aussagen Sosa Baretos findet sich religiöse Devianz zwar nicht ausdrücklich anhand der Kategorien des Visitationsedikts benannt (etwa als *superstición* oder *idolatría*). Die Normabweichung der beschriebenen rituellen Abläufe wurde aber implizit betont, indem auf die Abwesenheit des Gemeindepfarrers und auf deren vorzeitige und gewaltsame Beendigung durch den Pfarrgehilfen hingewiesen wurde, welcher vom skandalisierten Denunzianten („escandalizado de lo que vió“) zur Pfarrkirche geholt worden sei. Hervorgehoben wurde Devianz ebenso durch die Aufzeichnung einer weiteren, auf seiner Augenzeugenschaft basierenden (*que vió*), vergangenen Episode, wonach Choque Mamani vom *corregidor* Francisco Espinoza körperlich bestraft wurde, weil er – nach mündlicher Angabe des kolonialadministrativen Amtsträgers (*le dijo*) – dabei gefasst worden sei, in der Ortschaft Carazani eine rituelle Handlung mit zahlreich teilnehmenden *indios* und *indias* geleitet zu haben.⁹⁰⁵ In diesem Zusammenhang erfolgten auch zusätzliche Angaben zu einem von Choque Mamani genutzten Spendenkasten („caja con que se pide limosna“), wobei der Fokus der aufgezeichneten Aussage weniger auf das Artefakt selbst, jedoch ausführlicher auf das darauf zu sehen gewesene Bild gerichtet wurde. Auch hierbei wurde sprachlich markiert, dass die diesbezügliche Schilderung nicht auf der Augenzeugenschaft des Denunzianten, sondern auf mündlichen Aussagen des Pfarrers von Combaya beruhte (*le respondió*). Die bildliche Darstellung, die materiell existiert haben mag, wurde in der Akte demnach in dreifacher ekphrastischer Übertragung sprachlich evoziert, vermittelt durch zwei in unterschiedlichen kommunikativen Konstellationen artikulierten mündlichen Aussagen und ihrer Verschriftlichung durch den amtlichen Schreiber. Die schriftliche Beschreibung dieser visuellen Darstellung erfolgte dabei aber aus der Perspektive des Pfarrers in erster grammatikalischer Person, wobei vorab in direkter Anrede auf das „Entsetzen“ hingewiesen wurde, welches durch das Bild hervorgebracht werden konnte („no se espante vuestra merced de eso que yo vi“), sodass durch die emotionale Zuschreibung seine Negativbewertung deutlich gemacht wurde. Die Aufzeichnungen gehen so auf einzelne Bildelemente ein, demzufolge die visuelle Darstellung Choque Mamani abbildete, der vom *corregidor* ausgepeitscht wird. Dabei wurde Choque Mamani mit Nimbus um den Kopf abgebildet sowie über ihn die Jungfrau Maria und die Heilige Lucia, die den Indigenen mit ihren Mänteln bedecken, während zwei Dämonen sich an dem kolonialen Amtsträger festhalten.⁹⁰⁶ Die Aufzeichnungen verweisen somit auf die subversive Aneignung und Nutzung christlicher Symbole und Ikonographie in der Form einer bildlich artikulierten Umkehrung hegemonialer kolonial-katholischer Ordnungsvorstellungen: Während der Repräsentant des Kolonialregimes von teuflischen Kräften geleitet wird, wird dem Handeln Choque Mamanis eine gewisse Sakralität und der Schutz durch katholische Heilige zugeschrieben. Die Implikationen der dermaßen bildlich zum Ausdruck gebrachten, martyrologisch gewendeten Lesart der körperlichen Bestrafung Choque Mamanis wurden in der Denunziationsschrift nicht weiter thematisiert. Angegeben wurde nur, dass die visuelle

⁹⁰⁴ „puso el dicho indio el bulto de Santa Lucía en el dicho altar de Santiago y se sentó arrimado al altar en un rincón, y todas las indias haciéndole tres reverencias y besándole la cabeza al indio le daban una tembladera de vino, y al ruido vinieron otras muchas indias del pueblo a hacer la misma ceremonia.“ (ebd., fol. 368r).

⁹⁰⁵ „lo cogió tendido sobre un chuze [?] en Carazani donde lo estaban venerando muchos indios e indias“ (ebd., fol. 369r).

⁹⁰⁶ „estaba pintado el dicho indio con resplandores en la cabeza y Francisco de Espinoza azotándolo y dos demonios agarrados de dicho Francisco de Espinoza y por la parte de arriba María Santa y Santa Lucía tapando al indio Pedro con sus mantos.“ (ebd., fol. 369r).

Darstellung vom Gemeindepfarrer „abgewischt“ oder „ausradiert“ bzw. materiell vernichtet sowie auch der Spendenkasten konfisziert wurde („le borró la pintura y le quitó la caja“).

Insgesamt ist somit festzuhalten, dass in der schriftlichen Denunziation die Argumentation gegen Choque Mamani nicht so sehr in expliziter Form erfolgte (formuliert wurde etwa nicht, mit welchen genauen Vorwürfen die ihm zugeschriebenen Praktiken verbunden wurden), sondern vielmehr als detaillierte Beschreibungen von Ritualität und Bildlichkeit im Rahmen des Heiligenkultes sowie hiermit zusammenhängenden Repressionsmaßnahmen seitens kolonialadministrativer und kirchlicher Akteure. Die implizierte religiöse Devianz erscheint so im Rahmen dieser ‚bottom-up‘ Kommunikation als allgemein anerkannt, wonach sie keiner näheren Erklärungen bedurfte. Hierauf weist nicht zuletzt der Umstand hin, dass – wie aufgezeigt – Choque Mamani von der Visitationskommission festgesetzt wurde, noch bevor er sich zur Denunziation positionieren konnte, sowie, dass seine Verurteilung zu Körperstrafen und Haft im Jesuitenkolleg ohne zusätzliche formale Nachforschungen (etwa durch Befragung weiterer lokaler Akteure) erfolgte. Hierbei nahm auch die Urteilsschrift nur allgemein auf das Visitationsedikt und die Denunziation Sosa Baretos Bezug, wonach pauschal die „Bekanntheit“ (*notoriedad*) der Vergehen Choque Mamanis konstatiert wurde, welche lediglich in einem Nebensatz als „Mißbrauch und Betrug“ (*abusos y embustes*) Benennung fanden. Wie bereits erläutert, entsprachen dabei Art und Höhe des Strafmaßes der kirchlichen Bestrafung von Indigenen, die im Rahmen von Extirpationskampagnen der „Idolatrie“ beschuldigt wurden.⁹⁰⁷

Choque Mamani nahm selbst die Möglichkeit von ‚bottom-up‘ Kommunikation im Rahmen der Ortsvisitation wahr, um seine Freilassung zu erbitten und die gegen ihn artikulierten Anschuldigungen zurückzuweisen. Dabei richtete er sich aber nicht mündlich an die Visitationskommission, sondern in der Form einer schriftlichen Stellungnahme.⁹⁰⁸ Dieses Textprodukt wurde durch einen schriftlich-protokollarischen Nachtrag des Visitationssekretärs auf demselben Papierbogen formell und materiell in die Akte eingebunden. Unklar bleibt aufgrund fehlender Kennzeichnung, ob Choque Mamani die Stellungnahme selbst oder mit Unterstützung eines (zweisprachigen) Schreibers erstellte. Letzteres scheint zumindest mit Blick auf die Nutzung von in kolonialzeitlichen Bittschriften üblichen, formal-rechtlichen Formulierungen plausibel, die auf eine gewisse Professionalität der Verschriftlichung hindeuten mögen.⁹⁰⁹ Das schriftliche Textprodukt ist jedenfalls in der ersten grammatikalischen Person formuliert, wonach sich Choque Mamani in direkter Anrede bittend an den Visitor richtet. Dabei kann allgemein eine Knappheit der schriftlichen Aussage konstatiert werden, wonach die Angaben der Denunziation nicht konkret aufgegriffen wurden. Die Stellungnahme Choque Mamani weist dennoch nicht nur generell mögliche Anschuldigungen als böswillig motivierte Falschaussagen zurück, sondern thematisiert hiermit zusammenhängend gezielt seine Funktion als *mayordomo* der Sankt Lucia Kapelle und vermeintlichen „Aberglauben und gegen den Glauben gerichtete Taten“. Argumentative

⁹⁰⁷ Siehe Kap. 3.2.1, Abschn. e).

⁹⁰⁸ Die Stellungnahme sei hier aufgrund ihrer Kürze vollständig wiedergegeben: „Pedro Choque Mamani indio. Parezco ante vuestra merced y digo que estoy preso por mandado de vuestra merced ni sabiendo la causa. Y a mi noticia ha llegado, que aquellos que me tienen mala voluntad me han levantado falso testimonio, que yo, aunque soy mayordomo de la capilla de Santa Lucía, no hago obras de supersticiones y contra la fe, porque soy cristiano aunque indio, por creer en Dios nuestro señor; y si pareciere alguna culpa contra mi, se ha de conmisera de mi como padre espíritu al por tanto. A vuestra merced pido y suplico se sirva de darme por libre de la prisión en que estoy, pues no tengo culpa ninguna, que en todo obraré conforme pareciere convenir, que en ello recibiré merced con justicia costas y para ello etcétera.“ (ebd., fol. 371r).

⁹⁰⁹ Zur Nutzung spanischer Schriftsprache durch Indigene im Rahmen formeller Verfahren siehe Kap. 2.1, Abschn. a).

Betonung fand dabei seine Positionierung als Christ. Schriftlich artikuliert wurde so die Selbstzuschreibung als *cristiano* und *indio*, welche mit dem Glauben an eine christliche Gottesfigur („creer en Dios nuestro señor“) begründet wurde. Durch die Wortwahl *aunque*, welche sich hier als „obwohl“ oder „wenn auch“ übersetzen lässt, wurde dabei eine Unterscheidung zwischen „Christ“ und *indio* artikuliert, um zugleich überwunden zu werden. Demnach verweist die Formulierung „soy cristiano aunque indio“ auf eine diskursive Aneignung und sprachlich-rethorische Nutzung kolonialer Differenzmarkierungen, die gleichzeitig durch eine Selbstpositionierung als Christ in Frage gestellt werden konnten.

Insgesamt ist im Fall Choque Mamani eine Art ‚kommunikative Leerstelle‘ der Visitationsakte zu konstatieren, angesichts dessen, dass einerseits Choque Mamani seitens der Visitationskommission keine Gelegenheit für mündliche oder schriftliche Aussagen in direkter Gegenüberstellung zu den Aussagen der Denunziation gewährt wurde, andererseits seine schriftliche Stellungnahme und die Urteilsbegründung knapp und allgemein ausfielen sowie keine weiteren Nachforschungen hierzu dokumentiert wurden. Der angedeutete Konflikt widerstreitender Deutungsweisen des lokalen Heiligenkults wurde demnach in der Aktendokumentation nicht weiter dialogisch zwischen lokalen Akteuren und Visitationskommission entfaltet, sondern unmittelbar justiziell-repressiv abgeschlossen.⁹¹⁰ Die Leerstelle der schriftlichen Dokumentation betrifft somit in erster Linie den historisch-analytischen Zugriff, dem dermaßen weiterreichende empirisch gesicherte Zugänge zum ländlichen Kult der Heiligen Lucia, zu seinen religiösen Medienkonstellationen und Bedeutungszuschreibungen, sowie seiner näheren Bewertung seitens kirchlicher und lokaler Akteure verwehrt bleiben. Für die Visitationskommission erfüllte die Akte demgegenüber ihre kommunikativen Funktionen als schriftliche Medientechnik bürokratischer Kontrolle, welche hier zur effektiven Bekämpfung religiöser Devianz eingesetzt wurde. Festzuhalten ist darüber hinaus die Bedeutung der schriftlichen Dokumentation dieses Falls im Rahmen der Ortsvisitation der Pfarrei Ancoraimes 1683 als Beispiel nicht nur für spezifische Formen religiöser Kommunikation in den ländlichen Pfarreien der Untersuchungsregion, sondern auch für die dabei zu konstatierende transkulturelle Aneignung christlicher Räume, Narrative, Symbolik und Ikonographie sowie deren Ambivalenzen und Umkämpftheit im kolonial-andinen Kontext.

5. Schluss

a) Visitation und die kommunikative Konstruktion andiner Christianitäten

In vorliegender Studie wurden auf Grundlage einer umfangreichen Auswertung archivalischer Handschriften und kommunikationstheoretischer Zugänge die Funktionsweisen und Elemente bischöflicher Visitation als intermediale Technik lokaler religiöser Kontrolle in einer kolonialen Kontaktzone dargestellt und analysiert. Die gewonnenen Erkenntnisse werden nun abschließend zusammengefasst und mit Blick auf den Stellenwert reflektiert, welcher der Visitationstechnik insgesamt bei der kommunikativen Konstruktion andiner Christianitäten in der Untersuchungsregion zugeschrieben werden kann. Aufgegriffen werden dabei die einleitend formulierten Forschungsfragen nach Einsatz und Nutzung der Visitationstechnik im lokalen Setting der Pfarreien, nach den Möglichkeiten eines Zugriffs der bischöflichen Zentrale auf lokale religiöse Anpassungs- und Aneignungsprozesse sowie nach der Hervorbringung

⁹¹⁰ Vgl. Ginzburg: „Der Inquisitor als Anthropologe“, S. 208–216.

relevanter Handlungs- und Kommunikationsräume in Bezug auf die Aushandlung kolonial-andiner Religion.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse der Quellenauswertung, dass die Visitation ländlicher Pfarreien in der Untersuchungsregion eine gängige Kontrolltechnik der Kirchenorganisation der kolonialzeitlichen Diözese La Paz darstellte, welche von der bischöflichen Zentrale in weitgehend einheitlicher Form über einen Zeitraum von etwa 200 Jahren – mit unregelmäßigen Hoch- und Tiefphasen der Visitationsaktivität – durchgeführt wurde. Für die Diözese La Paz konnte mithin nicht nur die allgemeine Gültigkeit der Normprogrammatisierung der Limenischen Konzilien des späten 16. Jahrhunderts bestätigt werden, sondern auch ihre zielgerichtete Kontrolle in den ländlichen Pfarreien mittels der Visitationstechnik bis zum Ende der Kolonialzeit.

Der Schwerpunkt der lokal vollzogenen Inspektionen lag dabei auf der Verwaltung und Organisation der Pfarreien als fundamentale lokale Administrationseinheiten des Diözesanbezirks. Zentrale Einsatzfelder der Visitationstechnik waren dementsprechend die Gewährleistung lokaler Verwaltungspraktiken, speziell hinsichtlich einer standardisierten Buchführung von Pfarrfinanzen und kirchlicher Ritualität; die Sicherstellung der materiellen Infrastruktur vor Ort, vor allem mit Blick auf die Gebäudekomplexe der Pfarrkirchen und ihrer Ausstattung; sowie die Disziplinierung ländlicher Kleriker, insbesondere der Gemeindepfarrer als leitende kirchliche Amtsträger auf lokaler Ebene. Eine Beeinträchtigung diesbezüglicher Ergebnisse der Ortsvisitationen kann aber nicht nur aufgrund ihrer teilweise unregelmäßigen oder partiellen Durchführung angenommen werden. Wie in den Fallstudien zu den von den Bischöfen Queipo und Campos durchgeführten Visitationskampagnen konstatiert wurde, waren auch regelmäßige und umfassende Ortsvisitationen hiervon betroffen. Hervorzuheben sind dabei einerseits Problematiken der konkreten Umsetzung von Korrekturmaßnahmen in den Pfarreien. So waren insbesondere Neubauten und Renovierungen von Kirchengebäuden, die Anschaffung und Instandhaltung kirchlicher Artefakte oder die Zuweisung zusätzlicher klerikaler Amtsträger von Einschränkungen aufgrund fehlender finanzieller Ressourcen oder lokalen Konfliktkonstellationen betroffen. Andererseits folgte mit Blick auf die Urteilspraxis gegen Kleriker auch die Stabsdisziplinierung faktisch eher einer flexiblen Normimplementierung, die offenbar vorrangig darauf zielte, eine grundsätzliche Funktionsfähigkeit des Pfarrbetriebs zu gewährleisten. Festzuhalten ist, dass mittels der Visitationstechnik – über die Amtszeiten einzelner Bischöfe hinaus – nicht nur die Pfarreien als auf lokaler Ebene zentrale Räume kirchlicher Administration hervorgebracht und ermöglicht wurden, sondern zugleich ebenso die Diözese als zusammenhängender regionaler Verwaltungsraum mit der bischöflichen Residenzstadt La Paz als Zentrum.

Die vor Ort vollzogenen Aufsichtsmodalitäten bedingten und regulierten die Möglichkeiten der Inanspruchnahme und Nutzung der von der Visitationstechnik hervorgebrachten Handlungs- und Kommunikationsräume durch lokale Akteure. Festgestellt wurde einerseits eine insgesamt breite Teilnahme – gegebenenfalls mehrheitlich nicht spanischsprachiger Indigener – an den jeweiligen Ermittlungsverfahren gegen ländliche Kleriker, die in erster Linie durch Zeugenaussagen im formellen Rahmen von Verhören, aber auch durch die Nutzung der Möglichkeit zur eigenständigen Beschwerdeführung erfolgte. Die Beteiligung an diesen Formen geschützter Denunziation klerikaler Normabweichung und somit an einer situativ hervorgebrachten Visitationsöffentlichkeit entsprach dabei der im Verfahren systematisch angelegten hierarchischen Dreieckskommunikation zwischen Pfarrbewohnern, Klerikern und bischöflicher Zentrale. Angesichts der inhaltlichen Ausrichtung der Ermittlungsverfahren

betrafen im Kontext dieser ‚bottom-up‘ Kommunikationen die (positiven wie negativen) Aussagen und Positionierungen lokaler Akteure in erster Linie die Performanz der ansässigen Kleriker. Wie Finegan für das späte 17. Jahrhundert im Detail ausgearbeitet hat und durch die Ergebnisse dieser Studie auch für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts – zumindest ansatzweise – bestätigt wurde, konnte in dieser kommunikativen Konstellation der Ortsvisitationen demnach vor allem eine Aushandlung des sozialen Status des lokalen Klerus mittels Anschuldigungen lokaler Akteure, klerikaler Stellungnahmen und bischöflicher Urteilssprüche erfolgen. Dabei wurde der inhaltliche Fokus seitens lokaler Akteure neben der Vernachlässigung religiöser Amtshandlungen, wie die Verabreichung von Sakramenten und eine regelmäßige Katechese, besonders auf unrechtmäßige Bereicherungspraktiken und Machtmissbrauch gerichtet.

Demgegenüber konnte keine breite Beteiligung lokaler Akteure durch die eigenständige Denunziation anderer Pfarrbewohner festgestellt werden. Trotz Strafandrohung bei Nicht-Denunziation „öffentlicher Sünden“ und Vermittlung einer bischöflichen Fürsorge- und Verantwortungshaltung gegenüber den Pfarrbewohnern blieb die diesbezügliche Mobilisierungsfähigkeit der Visitationstechnik demnach gering. Der zwar als ‚bottom-up‘ Kommunikation angelegte, jedoch nicht in ein Verfahren aktiver Nachforschung eingebettete Zugriff auf Alltag und Leben der mehrheitlich indigenen Pfarrbewohner als „gute Christen“ erfolgte so aufgrund insgesamt unzureichender Kommunikationsanreize allenfalls vereinzelt und nicht flächendeckend. Demnach vermochte es die Visitationstechnik im lokalen Setting der ländlichen Pfarreien kaum, dem Anspruch einer systematischen Untersuchung und Korrektur des sittlich-religiösen Verhaltens der Pfarrbewohner auf der Basis der jeweils verkündeten allgemeinen Denunziationspflicht nachzukommen. Die mangelnde Kooperation lokaler Akteure über die Inspektion der Lebens- und Amtsführung der Kleriker hinaus, weist vielmehr darauf hin, dass einerseits der bischöflichen Zentrale ein lediglich selektiver Zugang zu den lokalen Öffentlichkeiten der visitierten Pfarreien gewährt wurde und andererseits die Möglichkeit hierarchischer Kommunikation keine allgemeine Nutzung als Forum der Aushandlung fand. Die weitgehend ausbleibende Denunziation von kirchlicherseits als deviant markierter religiöser Ausdrucksformen implizierte, dass Elemente des religiösen Alltags der Pfarrbewohner nicht als Untersuchungsobjekte der Inspektionen erfasst werden konnten, was nicht zuletzt auf die Möglichkeit zur Umgehung kirchlicher Kontrolle im Rahmen von Ortsvisitationen hinweist, wodurch lokale Handlungsräume der indigenen Gemeinden zur selbständigen Gestaltung religiöser Performanzen sowie der Nutzung von Sakralräumen und -artefakten erhalten bleiben konnten.

Der hervorgehobene Fall der Denunziation und Verurteilung Choque Mamanis, dem *mayordomo* der Sankt Lucia Kapelle in der Pfarrei Ancoraimes, zeigt auf, dass im Rahmen der Visitationstechnik dezidiert repressiv gegen indigene Akteuren vorgegangen werden konnte, denen religiöse Funktionen innerhalb als deviant gewerteter lokaler Heiligenkulte zugeschrieben wurden. Die Denunziation erfolgte dabei seitens eines spanischstämmigen Grundbesitzers, während Choque Mamani ein gewisser sozialer Rückhalt in lokalen indigenen Gemeinden zugesprochen werden kann. Indem die bischöfliche Zentrale der Denunziation stattgab, ging sie durch Zwangsmaßnahmen gegen einen lokal als Bruderschaft organisierten Heiligenkult indigener Pfarrbewohner vor, welcher mit einer spezifischen Ritualität in Kapelle und Pfarrkirche, der figürlichen Darstellung Sankt Lucias, einem Narrativ der Heiligenscheinung im Zusammenhang mit lokaler Topografie und der subversiven Nutzung christlicher Ikonographie in Verbindung gebracht wurde. Obwohl dieser Fall als einzig

dermaßen dokumentierter im Aktenkorpus ermittelt wurde, ist davon auszugehen, dass während des Untersuchungszeitraums in weiteren der mehr oder weniger regelmäßig visitierten Pfarreien vergleichbare religiöse Erscheinungsformen existierten. So können entsprechende von indigenen Bruderschaften getragene Heiligen- und Marienkulte, der herangezogenen Forschungsliteratur gemäß, als bedeutende Produkte lokaler religiöser Anpassungs- und Aneignungsprozesse im kolonialzeitlichen Andenraum gelten.⁹¹¹ Dass die in der Visitationstechnik angelegte Möglichkeit zur ko-präsentischen ‚bottom-up‘ Kommunikation gemäß der schriftlichen Dokumentation nicht umfassender von Pfarrbewohnern genutzt wurde, um derartige religiöse Zusammenhänge zu thematisieren und somit auszuhandeln, erscheint besonders bemerkenswert mit Blick auf das soziale Konfliktpotenzial – auch zwischen indigenen Akteuren und Körperschaften – welches bezüglich der lokalen Emergenzen von Heiligen- und Marienkulten mit entsprechenden Sakralräumen und -artefakten angenommen werden kann. So war beispielsweise – um einen gut untersuchten Fall heranzuziehen – die Etablierung des überlokalen Marienkultes in der Pfarrei Copacabana und die Akzeptanz und Legitimation des damit zusammenhängenden Marienbildnisses als wundertätiges katholisches Sakralobjekt nicht nur durch Auseinandersetzungen mit kirchlichen Akteuren gekennzeichnet, sondern auch durch innergemeinschaftliche Konfliktkonstellationen zwischen den indigenen *particiones* bzw. ihren Laienbruderschaften.⁹¹²

Dem Vollzug der Visitationstechnik in der Diözese La Paz kann somit allgemein eine sowohl aus der Modalität und Ausrichtung der örtlichen Nachforschungen, als auch aus der Beteiligungsweise lokaler Akteure resultierende Kontrollunschärfe zugeschrieben werden, die nicht nur die ländlichen Heiligen- und Marienkulte betraf, sondern generell bezüglich lokal verankerter Formen kolonial-andiner Religion geltend gemacht werden kann, die nicht in direkten Zusammenhang mit dem Pfarrbetrieb bzw. mit den klerikalen Amtshandlungen standen. Diesbezügliche Aufsichts- und Korrekturmaßnahmen beruhten jedoch nicht immer ausschließlich auf der Eigeninitiative lokaler Akteure, sodass sich der bischöflichen Zentrale auch begrenzte Zugriffsmöglichkeiten boten. So wurden vor allem die in den Pfarrbezirken gelegenen Kapellen indigener Gemeinden und Laienbruderschaften, als von ‚native Christians‘ lokal hervorgebrachte Sakralräume, in ihrer unbeweglichen Materialität wiederholt das Ziel von Kontrollen. Hinsichtlich des Umgangs, den die bischöfliche Zentrale mit der Existenz dieser architektonischen Räume finden musste, die – wie Bischof Campos hervorhob – ohne kirchliche Regulierung in der gesamten Diözese in hoher Zahl erbaut wurden, konnten in den Fallstudien zwei allgemeine Strategien konstatiert werden. Einerseits konnte im Rahmen der Visitationstechnik die kirchliche Authentifizierung einzelner Kapellen als katholische Sakralräume bei einer gleichzeitigen kirchenorganisatorischen Integration erfolgen, was die Einrichtung verschiedener Kontrollzugänge implizierte. So konnten entsprechende Kapellen hinsichtlich kirchennormativer Anforderungen etwa mittels Inaugenscheinnahme des materiellen Zustands und Prüfung kirchlicher Urkundenschreiben reguliert werden sowie ferner durch die Zuweisung eines klerikalen Amtsträgers als ständige Besetzung. Andererseits konnte den ländlichen Kapellen aber auch die kirchliche Authentifizierung ihrer Sakralität verwehrt werden, gemäß ihrer pauschalen Beurteilung als Räume religiöser Devianz und profaner Praktiken durch Bischof Campos. Der Umgang mit den *capillas de indios* im Rahmen der Visitationstechnik konnte demnach auch repressiv erfolgen und auf ihre materielle Zerstörung abzielen. Dabei erlauben es die in der schriftlichen Dokumentation der Visitationen ermittelten

⁹¹¹ Vgl. etwa überblickshaft Mills: „The Naturalisation of Andean Christianities“.

⁹¹² Vgl. Salles Reese: From Viracocha to the Virgin of Copacabana, S. 20–27.

Hinweise nicht, von einer flächendeckenden Erfassung der ländlichen Kapellen auszugehen, sei es hinsichtlich regulatorischer Maßnahmen oder ihrer Zerstörung. Nicht zuletzt angesichts dessen, dass bereits die Bereisung der einzelnen Pfarrdörfer ein logistisch-organisatorisch und körperlich anspruchsvolles Vorhaben darstellte, war die zusätzliche Kontrolle geographisch weit verstreuter und unzugänglicher Kapellen kaum systematisch umsetzbar.

Die existierenden Kapellen, Bruderschaften, Heiligen- und Marienkulte wurden so durch die Visitationstechnik im Untersuchungszeitraum als Produkte lokaler religiöser Anpassungs- und Aneignungsprozesse insgesamt faktisch anerkannt (sei es durch kirchliche Authentifizierung oder fehlender Kontrollmöglichkeiten), dabei aber punktuell regulierend eingeschränkt oder repressiv bekämpft. Dabei kam die institutionell legitimierte, amtskirchliche Position der Visitationstechnik – entsprechend ihrer kirchennormativen Programmatik zur lokalen Implementierung der kolonialen Orthodoxie – als bischöfliche Deutungshoheit zum Ausdruck, letztlich also in Form seiner rechtmäßigen Strafgewalt. So lag es etwa an den jeweiligen Bischöfen oder Visitatoren als ausführende Akteure zu bestimmen, welche Denunziation aktenförmig dokumentiert und praktisch verfolgt wurde, welche katholischen Sakralräume inwiefern erhalten bleiben sollten oder welche Rituale und Bilder bei lokalen Heiligenkulten zulässig oder zumindest hinnehmbar waren und welche nicht. Da der lokale Zugriff der bischöflichen Zentrale durch die Visitationstechnik nicht permanent erfolgte und immer zeitlich begrenzt war, kann aber davon ausgegangen werden, dass die mit solchen religiösen Formen verbundenen Narrative, Praktiken und Symbole gegebenenfalls lokal umkämpft blieben bzw. weiterhin zwischen indigenen Pfarrbewohnern, Obrigkeiten und Körperschaften, Klerikern und weiteren lokalen Akteuren in spezifischen lokalen Konstellationen ausgehandelt wurden. Dabei mag die diesbezügliche Kontrollunschärfe der Visitationstechnik auch auf einen gewissen Duldungsgrad lokaler religiöser Formen seitens der bischöflichen Zentrale hinweisen, welcher nicht ausschließlich pragmatisch motiviert sein musste. So charakterisierte etwa Bischof Parada religiöse Normabweichungen der Pfarrbewohner als traditionsbedingten „Aberglauben“, der jedoch keine „Sünden“ impliziere und somit zu vernachlässigen sei.

Möglich war im Rahmen der Visitationstechnik darüber hinaus zumindest ein administrativer Kontrollzugriff auf die Finanzverwaltung indigener Laienbruderschaften mittels einer Prüfung der Buchführung ihrer *mayordomos* als kirchlich bestätigte Amtsträger, worauf sich Hinweise vor allem unter Bischof Queipo finden lassen. Dies verweist indirekt auf den Umstand, dass der auf kolonialen Differenzmarkierungen basierende, tendenzielle Ausschluss indigener Akteure aus institutionalisierten religiösen Ämtern zugleich die Möglichkeiten eines kontrollierenden Zugriffs der Kirchenorganisation vermindern konnte. Betroffen waren hiervon etwa die in den Visitationsakten Queipos beiläufig erwähnten indigenen Katecheten, die als lokale *yatichiris* – sowohl in inoffizieller Vertretung von Klerikern als auch mit ihnen gemeinsam – eine regelmäßige Vermittlung katholischen Glaubenswissens auf Aimara vollzogen, dabei aber offenbar keiner speziellen Aufsichtsmaßnahme unterzogen wurden. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung schriftlicher Medientechniken lokaler Verwaltung, durch die – vor allem angesichts einer begrenzten Kooperation lokaler Akteure – ein kontrollierender Zugriff der bischöflichen Zentrale ermöglicht wurde. Eine zentrale Rolle spielten dabei insbesondere die lokalen Kirchenbücher, als schriftliche Verwaltung des Vollzugs kirchlicher Sakramentenspende und pfarrbasierter Ritualität. Dementsprechend stellten diese schriftlichen Register während der indigenen Rebellionen der Jahre 1780-1782 wohl nicht zuletzt als lokales Kontrollinstrument ein verbreitetes Zerstörungsziel dar, was im Rahmen nachfolgender Visitationen problematisiert wurde und praktisch behandelt werden konnte.

Die durch die Visitationstechnik lokal entfaltete Kontrolle religiöser Kommunikation lag jedoch nicht nur in der Durchführung regulatorischer Aufsichtsmaßnahmen begründet, sondern auch in der Inszenierung katholisch-kolonialer Ordnungsvorstellungen im gemeinsamen kommunikativen Vollzug mit lokalen Akteuren. Im Visitationsablauf war dementsprechend ein Set religiöser Rituale (Messe und Prozessionen) angelegt, durch welches der Gebäudekomplex der Pfarrkirche mit seinen liturgischen Artefakten als kirchlich legitimer Sakralraum aktualisiert und authentifiziert wurde, wobei auch die Konstitution einer an Pfarrei und Diözese gebundenen Gruppenzugehörigkeit der lokalen andinen Gemeinden als zusammengehörige *feligresía* bestärkt werden konnte. Dabei können angesichts der kommunikativen Qualität derartiger ko-präsentischer Aufführungen besondere mediale Vergegenwärtigungseffekte hinsichtlich einer Sakralisierung und Legitimierung pfarrbasierter Rituale angenommen werden. In diesem Zusammenhang sind insbesondere die Fälle persönlich visitierender Bischöfe hervorzuheben, welche durch ihre körperliche Anwesenheit in den Pfarrdörfern spezielle religiöse Funktionen katholischer Heilsvermittlung erfüllen konnten. So beteiligten sich indigene Pfarrbewohner in hoher Zahl an von Bischöfen geleiteten Firmungsritualen sowie gegebenenfalls an einem religiösen Begleitprogramm bestehend aus Katechese, Predigt und Beichtabnahme. Neben den religiös-rituellen Performanzen und mit diesen verknüpft war in der Visitationstechnik desgleichen ein Set formal-rechtlicher Kommunikationsformen angelegt, welches die Nutzung und Legitimation von Spanisch als Amts- und Schriftsprache sowie eine verfahrenskonforme Teilnahme an bürokratisch formalisierten Abläufen implizierte. Demgegenüber stand die lokale (Mit-)Gestaltung des Visitationsablaufs seitens indigener Pfarrbewohner mittels Musik- und Tanzaufführungen, bei denen auch traditionell-andine Medienformen zum Einsatz kommen konnten, der normativ angestrebten Inszenierung der ausführenden Akteure tendenziell entgegen. Derartige Abläufe fanden in der schriftlichen Dokumentation jedoch nur im 17. Jahrhundert bis zu ihrem ausdrücklichen Verbot unter Bischof Queipo Erwähnung, wobei sie angesichts ihrer allgemeinen Darstellung als festlicher Empfang, der die Akzeptanz bischöflicher Anwesenheit zum Ausdruck brachte, desgleichen als Teil der kirchlichen Inszenierung gedeutet werden konnten.

Eine zentrale Rolle bei der ko-präsentischen Inszenierung der bischöflichen Zentrale vor Ort spielten symbolisch-diskursive Legitimationsformen im Zusammenhang mit Vorstellungen pastoraler Fürsorge. Ein entsprechendes in der Visitationstechnik angelegtes Bild des Bischofs/Visitors als „Hirte“ wurde sowohl sprachlich durch pastorale Metaphorik als auch performativ aktualisiert und hervorgebracht. Performativ konnte die pastorale Verantwortungs- und Fürsorgehaltung nicht nur durch bischöfliche Seelsorge und Heilsvermittlung vergegenwärtigt werden, sondern auch durch die gebotene Möglichkeit zur Beschwerdeführung gegen Kleriker im Rahmen von ‚bottom-up‘ Kommunikation. Die Funktionsfähigkeit der geschützten Denunziation klerikaler Normabweichung basierte so einerseits auf einer gewissen Akzeptanz der bischöflichen Zentrale als machtvoller und unabhängiger ‚Dritter‘, konnte diese jedoch zugleich entsprechend dem Bild pastoraler Verantwortung hervorbringen und bestätigen. In den verschriftlichten Spuren der situativen Visitationsöffentlichkeiten kommt zum Ausdruck, dass dabei auch indigene Akteure in ihrer Argumentation auf das symbolisch-diskursive Hirtenbild durch die Nutzung pastoraler Metaphorik rekurrten und sich selbst als schutzbedürftige „Schafe“ und „gute Christen“ positionierten. Diesbezüglich ist hervorzuheben, dass die Selbstpositionierung von Indigenen als Christen nicht immer eine Akzeptanz des Kontroll- und somit Deutungsanspruchs der bischöflichen Zentrale implizierte, sondern auch – wie im Fall Choque Mamani aufgezeigt – die kirchliche Deutungshoheit in Frage stellen konnte.

Generell können dem Vollzug der Visitationstechnik in den ländlichen Pfarreien der Untersuchungsregion somit mögliche Kontrolleffekte hinsichtlich der lokalen Routinisierung und Habitualisierung bestimmter Sets kommunikativer Handlungen, medialer Techniken und diskursiver Formen als institutionell authentifizierte Kommunikationsrepertoires zugeschrieben werden. Zentral war diesbezüglich die – auf Strategien der Verschriftlichung basierende – einheitliche Inszenierung der Ortsvisitationen als kommunikative Ereignisse, die nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich wiederholbar blieben. Diese über einen Zeitraum von gut 200 Jahren erfolgte Gewährleistung formaler Kontinuität trotz Phasen ausbleibender Visitationen stand in Kontrast zu den lokalen Transformationen einer soziokulturell dynamischen Region und erlangt dadurch besondere Bedeutung. Den bischöflichen Visitationen kann demnach ein besonderes Maß an symbolischer Erzeugung von Evidenz durch langfristig gleichbleibende Kommunikationsrepertoires und damit zusammenhängenden, kollektiv und individuell vollzogenen Performanzen zugesprochen werden, die in ihrer orts- und generationenübergreifenden Wiederholung auf den Legitimations- und Sakralitätsanspruch der kolonialen Kirchenorganisation als ‚immerwährende‘ religiöse Instanz verweisen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien als intermediale Kommunikationstechnik verschiedene kommunikative Formen der normkonformen Hervorbringung, Implementierung und Regulierung katholischer Religion bündelte, wobei sie vor Ort als spezifische ko-präsentische Kombination medialer und diskursiver Konfigurationen bzw. als Ensemble materieller, sprachlicher, räumlicher und symbolischer Elemente vollzogen wurde. Insbesondere angesichts ihrer gleichförmigen Kontinuität kann die Visitationstechnik als grundlegender Bestandteil der medialen Infrastruktur des kolonialzeitlichen Diözesanterritoriums gelten. So wurde das im späten 16. Jahrhundert kirchenorganisatorisch noch mehr oder weniger unzusammenhängende Gebiet der Untersuchungsregion im Verlauf des Untersuchungszeitraums nicht zuletzt mittels der Visitationstechnik als beständiger religiös-administrativer Raum hervorgebracht und stabilisiert, wobei die Funktion der Pfarrdörfer als hervorgehobene katholische Räume auf lokaler Ebene bekräftigt wurde. Dabei ermöglichten die Visitationsreisen der bischöflichen Zentrale eine anhaltende – wenngleich nicht abschließende – Bearbeitung von zwei fundamentalen Problematiken, die bezüglich der Kontrolle religiöser Kommunikation im kolonial-andinen Kontext Bestand hatten: Die verstreuten Besiedlungsverhältnisse (auch durch Anpassung der Pfarrbezirke an Geographie und Siedlungsweisen) und die sprachliche Diskrepanz zwischen Klerikern und Pfarrbewohnern (vor allem hinsichtlich der sprachlichen Qualifikation der Kleriker auf Aimara/Quechua, aber auch bezogen auf Spanischlehre für Indigene).

Mit Blick auf amtskirchliche Regulierungs- und Vereinheitlichungsbestreben religiöser Kommunikationsformen im lokalen Setting der Pfarreien der Untersuchungsregion leistete die Visitationstechnik insgesamt sowohl eine zwar punktuelle aber wiederholbare Herstellung und Gewährleistung katholischer Sakralität und Heilsvermittlung bezogen auf lokale Räume, Artefakte und Akteure (vor allem Pfarrkirchen und ihre liturgische Ausstattung sowie Kleriker) als auch eine gewisse Stabilisierung pfarrbasierter religiöser Kommunikationsrepertoires. Im wiederholten Vollzug der Kontrolltechnik konnte so nicht nur das kirchliche Heilsmonopol – zumindest im aufgezeigten Rahmen – sichergestellt werden, welchem allein die legitime Produktion von Sakralität zugesprochen wurde, sondern auch eine kommunikative Re-Aktualisierung der hegemonialen katholisch-kolonialen Ordnung auf lokaler Ebene erfolgen. Die Visitationstechnik hatte mithin eine strukturierende und bindende Funktion, sodass ihre

Nutzung es im andinen Kontext transkultureller Transformationen potentiell vermochte, Zeichen und Bedeutungen gemäß amtskirchlicher Vorstellungen kolonialer Orthodoxie zu stabilisieren. Die generelle Beantwortung der Frage nach dem Stellenwert der Visitationstechnik bei der kommunikativen Konstruktion andiner Christianitäten in den ländlichen Pfarreien fällt allerdings ambivalent aus, da die Effekte der Ortsvisitationen aufgrund der konstatierten Kontrollunschärfe und ihrer unregelmäßigen Durchführung in Frage gestellt werden. Die Funktionalität der kommunikativen Kontrolltechnik stand dermaßen immer im Spannungsfeld sowohl zum logistisch-organisatorischen, körperlichen und finanziellen Aufwand, den ihre Umsetzung erforderte als auch zum pragmatischen Umgang mit den lokal vorgefundenen religiösen Konstellationen einer kolonialen Kontaktzone.

b) Ausblick

In dieser Studie konnten grundsätzliche Fragen zur kolonialzeitlichen Visitationspraxis in der Diözese La Paz beantwortet werden, wobei ein für die Andenregion bedeutender Archivbestand systematisch erschlossen und ausgewertet wurde. Angesichts der bislang lückenhaften Forschungslage zur bischöflichen Visitation im kolonialen Andenraum dienen die dargestellten Ergebnisse als Grundlage und Vergleichsmaterial für weitere Untersuchungen zu diesem historischen Gegenstand, wodurch etwa die Frage nach überregionalen Gemeinsamkeiten und Unterschieden kirchlicher Kontrolltechniken bearbeitet werden könnte. Desgleichen liegt perspektivisch eine vergleichende Untersuchung der bischöflichen Visitationspraxis in der Untersuchungsregion im 19. Jahrhundert nahe, da der überlieferte Aktenbestand nicht mit dem Ende der Kolonialzeit abbricht, wonach Kontinuitäten und Diskontinuitäten kirchlicher Kontrolle in den ländlichen Pfarreien im Übergang zwischen kolonial und nationalstaatlich verfasster Gesellschaft erarbeitet werden könnten.

Mit Blick auf die Untersuchungsregion im 17. und 18. Jahrhundert wurde darüber hinaus eine Vielzahl historischer Untersuchungsfelder gestreift, die weiterführende Fragen aufwerfen und zusätzliche empirische Studien auf einer erweiterten bzw. anderen Quellengrundlage bedürfen. Zu betonen sind diesbezüglich die Praktiken bischöflicher Firmung und kirchlicher Extirpation in den ländlichen Gebieten, das Verhältnis zwischen diözesaner Kirchenorganisation und Ordensgemeinschaften vor Ort sowie die territorial-administrative Entwicklung der Diözese. Die gewonnenen Einsichten zur Untersuchungsregion ließen sich nicht zuletzt durch lokal- und mikrogeschichtliche Zugänge ergänzen und vertiefen, die einzelne Ortschaften, Akteure oder Zusammenhänge detaillierter und auf der Basis zusätzlicher Quellen fokussieren.

Die kulturgeschichtliche Untersuchung des Vollzugs der Visitationen als kommunikative Kontrolltechnik der bischöflichen Zentrale in ihrem Verhältnis zur kolonialzeitlichen Emergenz andiner Christianitäten im lokalen Setting der ländlichen Pfarreien der Untersuchungsregion stellt einen empirischen und konzeptionellen Beitrag zur Erforschung religiöser Kommunikation im kolonialzeitlichen Andenraum dar und dient demnach als Grundlage und Anhaltspunkt für zukünftige Studien, die sich entsprechenden Fragestellungen widmen. Dabei hat sich der gewählte kommunikationstheoretische Rahmen als geeignet erwiesen, um sowohl Elemente und Funktionsweisen dieser Form kirchlicher Kontrolle genauer beschreiben und analysieren zu können als auch zugleich die genutzten Visitationsquellen in ihrem Entstehungskontext quellenkritisch zu reflektieren, indem sie als Bestandteile des vergangenen Kommunikationsgeschehens berücksichtigt wurden. Der forschungskonzeptionelle Zugang auf lokale religiöse Vermittlungs-, Anpassungs- und Aneignungsprozesse auf der Grundlage der Visitationsquellen hat sich allerdings insgesamt als nur teilweise ergiebig erwiesen, was auf die

Modalitäten der durchgeführten Inspektionen, die Art der schriftlichen Dokumentation und die Beteiligungsweise der Pfarrbewohner zurückgeführt werden kann. Zu betonen sind hierbei als bedeutende Spuren für vertiefende Untersuchungen die religiösen Rituale, Narrative und Bildlichkeiten lokaler Heiligen- und Marienkulte, die *capillas de indios* als mit der andinen Sakraltopographie verknüpfte religiöse Räume, sowie die Aktivitäten und Medien von *yatichis* als indigene Katecheten in der Untersuchungsregion. Auch darüber hinaus blieben die im Rahmen der Visitationstechnik aufgezeigten Aspekte der diskursiven Selbstpositionierung von Indigenen als Christen sowie der lokalen Rezeptionsweise der kirchlichen Inszenierung und ihrer Mitgestaltung durch Musikaufführungen im 17. Jahrhundert unterbelichtet. Nicht nur angesichts der ungünstigen Überlieferungslage diesbezüglicher schriftlicher Dokumente, sondern auch generell mit Blick auf die Grenzen schriftlicher Quellen zur historischen Untersuchung religiöser Kommunikation im kolonialzeitlichen Andenraum, scheint diesbezüglich die systematische Einbindung zusätzlicher, auch nicht-schriftlicher Quellentypen erforderlich, wie beispielsweise die Kapellenarchitekturen, ihre Bilder und Artefakte – was eine stärkere Berücksichtigung archäologischer und kunstgeschichtlicher Forschungsperspektiven implizieren würde. Festzuhalten bleibt, dass der Blick der Visitatoren – und somit dieser Studie – als ein spezifischer Ausschnitt und Filter der religiösen Kommunikation im Alltag der ländlichen Gemeinden der Untersuchungsregion gelten kann; weitere Studien hierzu sind angesichts der allgemeinen Forschungslage nicht nur notwendig, sondern scheinen auch vielversprechend, um religiöse Transformationen im transkulturellen Kontext des kolonialzeitlichen Andenraums, jenseits von ‚(Nicht-)Christianisierungs‘-Narrativen untersuchen und erklären zu können.

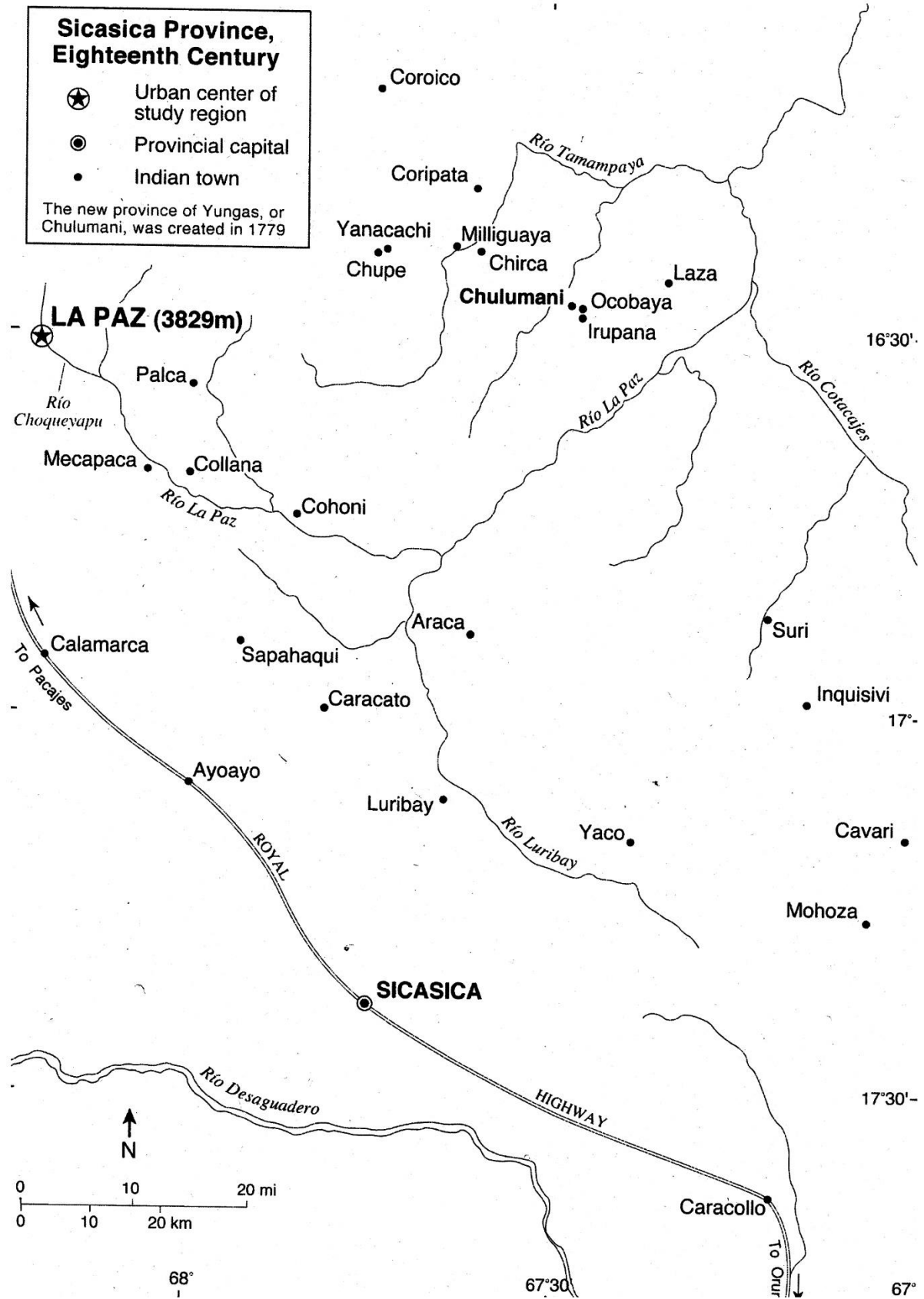
II. Provinzen Paucarcolla, Chucuito und Pacajes



III. Provinzen Omasuyo und Larecaja



IV. Provinz Sicasica



2. Bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien, Diözese La Paz 1605-1809

Nr.	Jahr	amtierender Bischof	Umfang⁹¹⁴
1.	1613	Domingo Valderrama Centeno (1610-1615)	U
2.	um 1615	Sedisvakanz	U
3.	1617-1620	Pedro de Valencia (1617-1631)	P
4.	1633	Sedisvakanz	U
5.	1634-1635	Feliciano de la Vega (1634-1639)	V
6.	1637-1638	Feliciano de la Vega (1634-1639)	V
7.	1641-1643	Sedisvakanz	U
8.	1646-1648	Sedisvakanz	U
9.	1649-1650	Antonio de Castro y Castillo (1648-1653)	P
10.	um 1655	Sedisvakanz	U
11.	1660-1661	Martin de Velasco Molina (1658-1662)	U
12.	1673	Gabriel Guilléstegui (1671-1678)	U
13.	1676	Gabriel Guilléstegui (1671-1678)	U
14.	1683-1684	Juan Queipo de Llano y Valdés (1682-1694)	V
15.	1687-1688	Juan Queipo de Llano y Valdés (1682-1694)	V
16.	1690-1691	Juan Queipo de Llano y Valdés (1682-1694)	V
17.	1697	Bernardo Carrasco de Saavedra (1696-1697)	P
18.	1701	Sedisvakanz	U
19.	1710	Diego Morcillo Rubio y Auñón (1710-1713)	V
20.	1712	Diego Morcillo Rubio y Auñón (1710-1713)	V
21.	1717	Mateo Villafane Panduro (1716-1722)	V
22.	1725	Alejo Fernando de Rojas y Acebedo (1724-1730)	V
23.	1728-1729	Alejo Fernando de Rojas y Acebedo (1724-1730)	V
24.	1733	Agustín Rodríguez Delgado (1732-1742)	V
25.	1735	Agustín Rodríguez Delgado (1732-1742)	V
26.	1739	Agustín Rodríguez Delgado (1732-1742)	U
27.	1750	Matías Ibáñez de Segovia (1749-1751)	U
28.	1755	Diego Antonio de Parada Vidaurre (1754-1762)	V
29.	1761	Diego Antonio de Parada Vidaurre (1754-1762)	U
30.	1766-1767	Gregorio Francisco de Campos (1765-1789)	V
31.	1768-1769	Gregorio Francisco de Campos (1765-1789)	V
32.	1770-1771	Gregorio Francisco de Campos (1765-1789)	V
33.	1786-1787	Gregorio Francisco de Campos (1765-1789)	P
34.	1792-1794	Alejandro José de Ochoa y Morillo (1792-1796)	U
35.	1801-1802	Remigio de la Santa y Ortega (1799-1816)	U
36.	1806	Remigio de la Santa y Ortega (1799-1816)	U

⁹¹⁴ Der Umfang der Visitationsaktivitäten wird, bezogen auf den Diözesanbezirk, angegeben als „vollständige Erfassung“ (V), „partielle Erfassung“ (P) oder „unklar“ (U).

3. Visitationen unter Bischof Queipo

3.1. Itinerare

1. Kampagne 1683-1684

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen
1.	Pucarani	26.05.1683	AECFLM: Archivo Capitular 31, fol. 146r-150r
2.	Huarina y Peñas	28.05.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 305r-328v
3.	Achacachi	30.05.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 104r-130r
4.	Ilabaya	03.06.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 261r-304r
5.	Zongo	08.06.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 158r-173r
6.	Challana	09.06.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 131r-143v
7.	Sorata	20.06.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 55r-90r
8.	Quiabaya	29.06.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 281r-337r
9.	Combaya	09.07.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 3r-53v, 91r-125v
10.	Ancoraimes	15.07.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 302r-391r
11.	Carabuco	20.07.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 51r-75v
12.	Huaycho	23.07.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 26r-49v
13.	Italaque	27.07.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 231r-243v
14.	Ambaná	02.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 129r-131r; FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Ambaná, Santiago, Bautismos 1634-1754
15.	Mocomoco	10.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 244r-279v
16.	Ayata	17.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 52r-79v
17.	Camata	21.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 236r-258v
18.	Charazani	25.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 126r-145r, 274r-328v
19.	Pelechuco	25.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 277r-301r
20.	Moho	29.08.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 251r-274v
21.	Huancané	03.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 330r-355v
22.	Paucarcolla	10.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 191r-245v
23.	Puno	13.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 183r-210v, 213r-234r
24.	Tiquillaca	16.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 160r-182r
25.	S. Antonio de Esquilache	20.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 99r-127v
26.	S. Pedro de Chucuito	28.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 1r, 5r-30v
27.	S. Domingo de Chucuito	30.09.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 63r-97v
28.	S. Juan de Acora	02.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 4, fol. 33r-62v
29.	S. Barbara de Ilabe	06.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 356r-396r
30.	S. Miguel de Ilabe	07.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 221r-249r
31.	S. Pedro de Juli	10.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 213r-218v
32.	Pomata	14.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 219r
33.	Magdalena de Yunguyo	19.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 133r-173v
34.	Asunción de Yunguyo	19.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 6, fol. 202r-243v
35.	Copacabana	20.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 219v-220r
36.	S. Cruz de Zepita y Viacha	23.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 246r-273r; ebd. 4, fol. 129r-159v
37.	Guaqui	27.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 175r-212r
38.	Tiwanaku	30.10.1683	AECFLM: Archivo Capitular 3, fol. 146r-189v
39.	Laja	02.11.1683	AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 33r-50v
40.	Palca	14.06.1684	AECFLM: Archivo Capitular 8, fol. 38r-63r
41.	Yanacachi	02.07.1684	AECFLM: Archivo Capitular 7, fol. 60r-150v
42.	Sapahaqui	25.07.1684	AECFLM: Archivo Capitular 7, fol. 26r-59v
43.	Ayo Ayo	02.08.1684	AECFLM: Archivo Capitular 7, fol. 3r-25r
44.	Calamarca	05.08.1684	AECFLM: Archivo Capitular 7, fol. 218r-236r

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen
45.	Caquiaviri	26.08.1684	FS: Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz: Caquiaviri, Bautismos 1654-1706

II. Kampagne 1687-1688⁹¹⁵

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen
1.	Zongo	18.05.1687	AGI: Charcas 376, fol. 1v
2.	Laja	21.05.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 34r-55v
3.	Challana	22.05.1687	AGI: Charcas 376, fol. 2r
4.	Pucarani	23.05.1687	AGI: Charcas 376, fol. 2v-3r
5.	Huarina y Peñas	24.05.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 56r-67v
6.	Achacachi	27.05.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 86r-110v
7.	Ilabaya	01.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 157r-199v
8.	Sorata	05.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 200r-245v
9.	Quiabaya	08.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 246r-278v
10.	Combaya	16.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 111r-156r
11.	Ancoraimes	19.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 279r-323v
12.	Carabuco	22.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 324r-365r
13.	Huaycho	25.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 374r-399v
14.	Italaque	28.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 10, fol. 401r-410r; ebd. 11, fol. 1r-49v
15.	Chuma	30.06.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 50r-103v
16.	Ayata	04.07.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 104r-152r
17.	Ambaná	05.07.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 153r-183r
18.	Camata	09.07.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 184r-239r
19.	Charazani	13.07.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 279r-309r
20.	Mocomoco	17.07.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 240r-278r
21.	Moho	22.07.1687	AGI: Charcas 376, fol. 10v-11r
22.	Vilque	26.07.1687	AGI: Charcas 376, fol. 11r
23.	Huancané	29.07.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 311r-374v
24.	Coata y Capachica	06.08.1687	AGI: Charcas 376, fol. 11v-12r
25.	Paucarcolla	08.08.1687	AGI: Charcas 376, fol. 12r-12v
26.	Puno	11.08.1687	AECFLM: Archivo Capitular 11, fol. 375r-400r; ebd. 13, fol. 88r-97r
27.	Tiquillaca	15.08.1687	AECFLM: Archivo Capitular 13, fol. 98r-134r
28.	S. Antonio de Esquilache	19.08.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 1r-55r
29.	S. Domingo de Chucuito	23.08.1687	AGI: Charcas 376, fol. 13r-13v
30.	S. Pedro Chucuito	28.08.1687	AGI: Charcas 376, fol. 13v-14r
31.	S. Pedro de Acora	01.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 56r-88v
32.	S. Juan de Acora	04.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 89r-182r
33.	S. Barbara de Ilabe	07.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 207r-251r
34.	S. Miguel de Ilabe	09.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 184r-205r
35.	S. Pedro de Juli	10.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 253r-261v, 363r-367v
36.	Pomata	13.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 368r-371r
37.	Asunción de Yunguyo	14.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 262r-286v
38.	Magdalena de Yunguyo	17.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 287r-312v
39.	Copacabana	19.09.1687	AGI: Charcas 376, fol. 16v-17r
40.	Zepita	21.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 313r-361v

⁹¹⁵ Die vollständige Reihenfolge der visitierten Pfarreien und Vizepfarreien findet sich in den bischöflichen Visitationsberichten wiedergegeben (AGI: Charcas 376, fol. 1r-29v). Ein entsprechender Fundstellennachweis erfolgt aber nur bei den (Vize-)Pfarreien, für die keine Aktenüberlieferung ermittelt werden konnte.

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen
41.	Guaqui	24.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 13, fol. 1r-37r
42.	Tiwanaku	26.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 13, fol. 38r-59v
(1.)	Laja	29.09.1687	AECFLM: Archivo Capitular 13, fol. 61r-78v, 135r-136r
43.	Coroico	23.05.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 110r-134r
44.	Chupe	25.05.1688	AGI: Charcas 376, fol. 19v-20r
45.	Yanacachi	27.05.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 136r-169
46.	Chirca	28.05.1688	AGI: Charcas 376, fol. 20r
47.	Chulumani	01.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 20v
48.	Laza	05.06.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 171r-177v, 186r-212r
49.	Irupana	06.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 20v-21r
50.	Suri y Sircuata	06.06.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 213r-237r
51.	Lambate	15.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 21v
52.	S. Melchor de la Palata	16.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 21v-22r
53.	Palca	19.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 22r
54.	Mecapaca	21.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 22r-22v
55.	Collana	22.06.1688	AGI: Charcas 376, fol. 22r
56.	Cohoni	25.06.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 238r-258v
57.	Caracato	02.07.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 260r-291v, 328r-337r
58.	Sapahaqui	21.07.1688	AECFLM: Archivo Capitular 14, fol. 347r-426v
59.	Calamarca	26.07.1688	AGI: Charcas 376, fol. 24r-24v
60.	Ayo Ayo	31.07.1688	AGI: Charcas 376, fol. 24v-25r
61.	Caquingora	05.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 25r
62.	Calacoto	08.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 25r-25v
63.	S. Juan de Berenguela	12.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 25v-26r
64.	Santiago de Berenguela	16.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 26r
65.	S. Andrés de Machaca	17.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 26v
66.	Jesús de Machaca	21.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 27r
67.	Caquiaviri	25.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 27r-27v
68.	Viacha	30.08.1688	AGI: Charcas 376, fol. 27v-28r
69.	Santiago de Achocalla	01.09.1688	AGI: Charcas 376, fol. 28r-28v

III. Kampagne 1690-1691⁹¹⁶

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen
1.	Laja	03.06.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 150r-185r
2.	Pucarani	06.06.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 187r-196r
3.	Peñas	08.06.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 242
4.	Huarina	11.06.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 244
5.	Achacachi	13.06.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 197r-222v
6.	Ancoraimes	17.06.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 245
7.	Combaya	19.06.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 225r-242r
8.	Ilabaya	22.06.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 243r-267r
9.	Sorata	25.06.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 268r-317r
10.	Quiabaya	02.07.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 319r-347r
11.	Ayata	10.07.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 349r-389v

⁹¹⁶ Die vollständige Reihenfolge der im Jahr 1690 visitierten Pfarreien und Vizepfarreien findet sich im bischöflichen Visitationsbericht von 1691 wiedergegeben (Maúrtua: Juicio de límites: Prueba peruana, T. 11, S. 238–268). Ein entsprechender Fundstellennachweis erfolgt aber nur bei den (Vize-)Pfarreien, für die keine Aktenüberlieferung ermittelt werden konnte.

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen
12.	Chuma	12.07.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 390r-428r
13.	Mocomoco	15.07.1690	AECFLM: Archivo Capitular 16, fol. 430r-462v
14.	Charazani	18.07.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 1r-15v
15.	Camata	20.07.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 17r-40r
16.	Italaque	24.07.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 253
17.	Ambaná	04.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 41r-64v
18.	Carabuco	07.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 66r-111v
19.	Huaycho	11.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 114r-150r
20.	Moho	14.08.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 254
21.	Vilque	18.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 152r-180r
22.	Huancané	20.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 182r-257v
23.	Coata y Capachica	27.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 258r-260r
24.	Paucarcolla	29.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 261r-291v
25.	Tiquillaca	31.08.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 292r-303r, 350r-357v
26.	Puno	02.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 306r-349v
27.	S. Pedro de Chucuito	08.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 382r-423r
28.	S. Domingo de Chucuito	10.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 18, fol. 358r-381v
29.	S. Pedro de Acora	17.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 34r-50r, 311r-329r
30.	S. Juan de Acora	19.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 51r-72r
31.	S. Miguel de Ilabe	21.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 105r-126v
32.	S. Bárbara de Ilabe	23.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 73r-103r
33.	Juli	25.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 12, fol. 363r-367v
34.	Pomata	26.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 128r-130r
35.	Asunción de Yunguyo	29.09.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 132r-170v
36.	Magdalena de Yunguyo	01.10.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 268
37.	Copacabana	02.10.1690	Maúrtua: Prueba peruana, T. 11, S. 268
38.	S. Cruz y S. Sebastián de Zepita	04.10.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 266r-288v
39.	S. Pedro de Zepita	06.10.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 240r-264v
40.	Guaqui	08.10.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 289r-310r
41.	Tiwanaku	10.10.1690	AECFLM: Archivo Capitular 17, fol. 348r-370r
42.	Coroico	08.07.1691	AECFLM: Archivo Capitular 19, fol. 177r-195v
43.	Chupe y Yanacachi	13.07.1691	AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 1r-87v
44.	Illimani y S. Melchor de la Palata	25.07.1691	AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 88r-113v
45.	Palca	28.07.1691	AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 114r-144v
46.	Cohoni y Collana	02.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 146r-169r
47.	Caracato	09.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 238r-283r
48.	Sapahaqui	11.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 20, fol. 170r-236v
49.	Ayo Ayo	17.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 1r-37r
50.	Caquingora	21.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 39r-59v
51.	Calacoto	24.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 60r-97v
52.	S. Juan y Stgo. de Berenguela	29.08.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 99r-127r
53.	S. Andrés de Machaca	04.09.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 132r-187r
54.	Jesús de Machaca	08.09.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 189r-222r
55.	Caquiaviri	11.09.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 224r-253r
56.	Viacha	15.09.1691	AECFLM: Archivo Capitular 21, fol. 254r-298v

3.2. Visitationesedikt⁹¹⁷

Nos don Juan Queipo de Llano y Valdés, por la gracia de Dios y de la santa sede apostólica, obispo de La Paz, del consejo de su majestad etcétera. A todos los vecinos y moradores de cualquier estado, calidad y condición, que sean estantes y habitantes en esta doctrina y su jurisdicción, salud en nuestro señor Jesucristo, que es la verdadera.

Hacemos saber que por derecho, sagrados cánones y concilios, estamos obligados en cada un año, por nos o nuestros visitadores, a hacer general visita y escrutinio de la vida y costumbres de nuestros súbditos eclesiásticos y seculares, y a evitar los pecados públicos, escándalos y ofensas que se cometen contra Dios nuestro señor, a cuyo remedio atendiendo como vigilantes pastores y al rebaño que con el divino favor se nos ha encomendado. Prosiguiendo en la presente contra nuestros curas, vicarios y demás beneficiados, como personas constituidas en dignidad eclesiástica, y en quienes debe resplandecer toda virtud y modestia para que a su ejemplo se edifique el pueblo en santo temor, acordamos de despachar las presentes, por las cuales os mandamos, en virtud de santa obediencia y so pena de excomunión mayor latae sententiae ipso facto incurranda, a los que supieredes o hubieredes oído decir algunas de las cosas que en adelante irán declaradas.

Primeramente si sabéis que el cura de esta doctrina, su ayudante o ayudantes y los demás clérigos que en ella residen, han procedido conforme a las obligaciones de su estado con la decencia y limpieza que se requiere a esta feligresía; o si han maltratado a alguna persona de obra o palabra, o los han injuriado afrentosamente, y si no han tratado con amor paternal a sus súbditos, y si han sido causa de algún escándalo notable a la república con su mal vivir y costumbres.

Ítem si dicho cura, su ayudante o ayudantes, han faltado a la administración de los santos sacramentos, explicación de los misterios de nuestra santa fe católica, predicación del santo evangelio; y si no han dado el pasto espiritual a su feligresía, de suerte que alguno o algunos hayan muerto sin los santos sacramentos, y si por pereza y omisión han dejado de dar misa los días de guardar en la iglesia principal de este distrito; o si han hecho la doctrina a los indios en su idioma natural los días que son obligados, y si no han cantado la salve solemnemente todos los sábados del año.

Ítem si cuando han sido llamados de las estancias para dicha administración, han ido con puntualidad; y si por esta razón han introducido llevar de los indios gallinas, huevos y otras cosas, o si les han pedido o piden mulas en que ir o cargar su cama, o si hacen traer al pueblo a los enfermos para dicha administración.

Ítem si han inducido a los enfermos a que otorguen sus memorias o testamentos ante los cantores o sacristanes y otras personas de su devoción, y si sobre dichas memorias que legítimamente se otorgaron, han añadido con mano de curas más misas, posas, pendones o mutación de sepulturas contra la voluntad del testador, y si han hecho poner ofrendas por fuerza a los herederos y parientes de los difuntos el día de finados o cabo de año.

Ítem si han nombrado violentamente indios para los alferazgos, llevándoles el camarico, y si con este pretexto han tenido los indios juntas y borracheras de que se originan gravísimos pecados.

⁹¹⁷ Entnommen aus der Visitationsakte der Pfarrei Ancoraimes vom 15.07.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 303r-304v).

Ítem si dentro de esta jurisdicción han tenido padre, madre o parientes, y si con esta ocasión han recibido de ellos los indios y demás feligreses algún agravio o vejación, y si han pagado a los indios pongos, mitayos y aguatis lo que les está señalado por ordenanzas, en plata y no en otro género.

Ítem si han sido exorbitantes en los derechos funerales, llevando más de lo que por arancel eclesiástico les están señalados.

Ítem si por respetos humanos han consentido o consienten algún amancebamiento público y otros pecados y ofensas contra Dios nuestro señor, en grave daño de la feligresía, ocasionando con este consentimiento a que con el mal ejemplo vivan todos en mal estado.

Ítem si han tenido o tienen dentro de sus casas mujeres de sospecha con el escándalo de la feligresía, y si han evitado o procurado evitar cualesquier pecados, como son obligados.

Ítem si han consentido o consienten que los sacristanes den la paz con patena, o repiquen campanas a la entrada o la salida de persona que no sea eclesiástica o prelado.

Ítem si sabéis o habéis oído decir que algunas personas han usado o usan de hechizos y sortilegios, o solicitan brujos o hechiceros para algún maleficio de mandar matar, cegar o dementar, o si han usado de supersticiones, agüeros e idolatrías.

Ítem si alguno de los casados que residen en esta doctrina no hacen vida maridable y han contravenido al edicto general que sobre esto tenemos despachado, sin haberse presentado ante nos a dar la razón que tuvieren para no ejecutarlo.

Y si alguno o algunos de los que han sido albaceas y testamentarios han cumplido con el tenor de los testamentos en las mandas, legados y obras pías, sin compadecer ante nos, como lo tenemos mandado, para que se vean y reconozcan.

Ítem si alguno o algunos han dejado de confesar y comulgar anualmente y no han guardado las fiestas, ni ayunado las cuaresmas y viglias del año, como lo manda nuestra santa madre iglesia.

Ítem si sabéis que haya alguno o algunos mal inclinados, juradores, blasfemos, perjuros, usureros, escandalosos, o si han hecho menosprecio de las cosas divinas, usando de ellas para malos fines e intentos; o si alguno o algunos son herejes, apostatas, fautor o receptor de herejes.

Lo cual en cualquier maneras que sepáis o entendáis, lo manifestareis y denunciareis ante nos, nuestro visitador general o secretario de cámara, dentro de tercero día de la publicación de este nuestro edicto, por el cual os llamamos, citamos y emplazamos, y pasado él, os damos por incursos en dicha censura, con apercibimiento de que no serán oídas o admitidas vuestras declaraciones y enunciaciones por vía de visita pasado el dicho término.

Y para que venga a noticia de todos, mandamos se lea este edicto en cada doctrina, de las que de este obispado fuéremos visitando, y que el presente notario público certifique haberlo ejecutado, y hecho, se ponga con los autos de visita para que conste.

Hecho en este pueblo de Ancoraimos en quince de julio de mil seiscientos y ochenta y tres.

Juan obispo de La Paz.

Por mandado del obispo mi señor, bachiller Francisco de Trujillo y Godoy, secretario.

3.3. Frageliste⁹¹⁸

Por las preguntas siguientes se examinen los testigos que presentare el promotor fiscal en la información y pesquisa secreta que se hace contra el bachiller Antonio de Vivero, cura propio de este pueblo de Ancoraimes y su jurisdicción, desde la última visita. Y su ayudante o ayudantes.

- 1) Primeramente sean preguntados por el conocimiento de las partes y noticia de esta visita, de las generales de la ley y que edad tienen.
- 2) Y si saben que el dicho bachiller Antonio de Vivero y sus ayudantes han procedido y proceden con la decencia que requiere o su estado digan.
- 3) Y si saben que el dicho cura y sus ayudantes han tratado mal a sus feligreses, injuriándolos de obra o de palabra.
- 4) Y si el dicho cura y sus ayudantes han administrado los santos sacramentos a sus feligreses con puntualidad, sin que por su culpa sean muerto algunos sin ellos digan.
- 5) Y si el dicho cura ha administrado el sacramento de la penitencia y comunión anualmente, haciendo padrones para ello; y si a los feligreses que no cumplieron con el precepto, los castigó severamente digan.
- 6) Y si el dicho cura ha enseñado la doctrina cristiana a sus feligreses todos los domingos, miércoles y viernes.
- 7) Y si dicho cura dice misa todos los días de fiesta, si predica el santo evangelio los domingos y explica los misterios de nuestra santa fe a los indios en su idioma digan.
- 8) Y si el dicho cura ha cantado la salve todos los sábados solemnemente.
- 9) Y si el dicho cura ha ido con puntualidad a las estancias a administrar los sacramentos, y si por el trabajo lleva a los indios gallinas, huevos y otros géneros; y si por excusar el trabajo los hace traer a los enfermos al pueblo digan.
- 10) Y si el dicho cura ha inducido a los enfermos a que otorguen sus memorias y testamentos ante los sacristanes, cantores y otras personas de su afecto. Y si con mano de cura añade en los testamentos legítimamente otorgados misas, posas, pendones o lugar de sepultura. O si hace poner ofrendas a los herederos en el cabo de año y días de fiesta.
- 11) Y si el dicho cura nombra violentamente los alferazgos, llevándoles camarico; y de ellos se han seguido borracheras, de que se originan muchos pecados digan.
- 12) Y si el dicho cura ha tenido y tiene en su doctrina padre, madre, parientes o amigos; y en esta ocasión reciben los indios algunos agravios digan.
- 13) Y si el dicho cura paga en plata a los indios su servicio personal y no en otros géneros digan.
- 14) Y si el dicho cura lleva más derechos de los que señala el arancel digan.

⁹¹⁸ Entnommen aus der Visitationsakte der Pfarrei Ancoraimes vom 15.07.1683 (AECFLM: Archivo Capitular 5, fol. 311r-312r).

- 15) Y si el dicho cura ha tenido tratos y contratos en algunos géneros, mezclándose para ello con los seculares.
- 16) Y si el dicho cura ha hecho hilar o tejer a las indias en su casa, aunque sea con pretexto de ser para la iglesia.
- 17) Y si el dicho cura sale por las estancias o anejos, después de pasado el día de finados, a cobrar ofrendas.
- 18) Y si el dicho cura consiente algún amancebamiento público por respetos humanos, ocasionando a que con el mal ejemplo vivan otros en mal estado digan.
- 19) Y si el dicho cura ha tenido en su casa a una mujer de sospecha, causando escándalo digan.
- 20) Y si el dicho cura publica los días de fiesta para que no trabajen sus feligreses, y las vigiliass y témporas para que ayunen digan.
- 21) Y si el dicho cura ha casado algunos sin que precedan las informaciones, moniciones y demás requisitos, y si las informaciones son por escrito digan.
- 22) Y si el cura como vicario ha defendido la inmunidad eclesiástica, y si despacha las causas que ante él pasan sin hacer agravio a las partes, ni llevarles cohechos por hacer justicia digan.
- 23) Y si el dicho cura ha llevado a los indios, así tributarios como forasteros, el peso ensayado.
- 24) Y si el dicho cura ha faltado de su beneficio sin licencia, y si con ella ha dejado en su lugar sacerdote aprobado para el uso de su oficio digan.
- 25) Y si el dicho cura ha hecho la bendición de la pila el sábado santo y la vigilia de pascua del espíritu santo.
- 26) Y si el dicho cura ha ayudado a bien morir a los enfermos sus feligreses digan.
- 27) Y si el dicho cura ha pagado a los indios lo que le traen para su sustento por su justo precio, y si tiene chacras o casa de juego digan.
- 28) Ítem de público y notorio, pública voz y fama digan etcétera.

Licenciado don Francisco de León.

4. Visitationen unter Bischof Campos

4.1. Itinerare

I. Kampagne 1766-1767

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen im AECFLM: Archivo Capitular
1.	Palca	18.06.1766	50, fol. 102r-107v
2.	Ynacachi	23.06.1766	50, fol. 108r-122v
3.	Laza y Chulumani	27.06.1766	50, fol. 138r-154v
4.	Suri	04.07.1766	50, fol. 123r-137v
5.	Coroico	17.07.1766	50, fol. 165r-171v
6.	Pucarani	31.07.1766	50, fol. 172r-184v
7.	Huarina	06.08.1766	50, fol. 186r-205v
8.	Achacachi	10.08.1766	50, fol. 206r-211r
9.	Ilabaya	14.08.1766	50, fol. 212r-217v

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen im AECFLM: Archivo Capitular
10.	Sorata	17.08.1766	50, fol. 218r-231r
11.	Quiabaya	21.08.1766	50, fol. 232r-238v
12.	Combaya	26.08.1766	50, fol. 239r-259r
13.	Ancoraimes	30.08.1766	50, fol. 260r-265v
14.	Carabuco	02.09.1766	50, fol. 266r-264v
15.	Ambaná	05.09.1766	50, fol. 275r-281v
16.	Italaque	09.09.1766	50, fol. 282r-294r
17.	Huaycho	13.09.1766	50, fol. 295r-305v
18.	Mocomoco	15.09.1766	50, fol. 306r-313v
19.	Chuma	20.09.1766	50, fol. 314r-321r
20.	Ayata	24.09.1766	50, fol. 322r-333v
21.	Camata	28.09.1766	50, fol. 334r-341r
22.	Charazani	02.10.1766	50, fol. 342r-353r
23.	Pelechuco	08.10.1766	50, fol. 354r-366v
24.	Moho	15.10.1766	50, fol. 367r-375r
25.	Vilque	19.10.1766	50, fol. 376r-394v
26.	Huancané	23.10.1766	51, fol. 1r-13v
27.	Capachica	27.10.1766	51, fol. 14r-24v
28.	Coata	30.10.1766	51, fol. 25r-34r
29.	Paucarcolla	01.11.1766	51, fol. 35r-40v
30.	Tiquillaca	03.11.1766	51, fol. 41r-52v
31.	Puno	06.11.1766	51, fol. 53r-63v
32.	S. Antonio de Esquilache	13.11.1766	51, fol. 64r-76r
33.	S. Pedro de Chucuito	17.11.1766	51, fol. 77r-85v
34.	S. Domingo de Chucuito	18.11.1766	51, fol. 86r-93r
35.	S. Juan de Acora	23.11.1766	51, fol. 94r-99v
36.	S. Pedro de Acora	24.11.1766	51, fol. 101r-108v
37.	S. Miguel de Ilabe	27.11.1766	51, fol. 110r-120v
38.	S. Bárbara de Ilabe	29.11.1766	51, fol. 121r-134v
39.	S. Pedro de Juli	02.12.1766	51, fol. 135r-140r
40.	S. Cruz de Juli	03.12.1766	51, fol. 141r-146v
41.	Asunción de Juli	04.12.1766	51, fol. 147r-152v
42.	S. Juan de Juli	05.12.1766	51, fol. 153r-160r
43.	Pomata	13.12.1766	49, fol. 221r-224v; 51, fol. 161r-193v; 52, fol. 163r-171r
44.	Copacabana	26.12.1766	51, fol. 194r-206v
45.	Asunción de Yunguyo	29.12.1766	51, fol. 207r-224v
46.	Magdalena de Yunguyo	30.12.1766	51, fol. 226r-241v
47.	S. Pedro de Zepita	03.01.1767	51, fol. 242r-248v
48.	S. Sebastián de Zepita	04.01.1767	51, fol. 249r-255v
49.	Guaqui	09.01.1767	51, fol. 256r-271v
50.	Tiwanaku	12.01.1767	51, fol. 272r-279r
51.	Laja	14.01.1767	51, fol. 280r-292v
52.	Viacha	17.01.1767	51, fol. 293r-308r
53.	Zongo	31.07.1767	51, fol. 309r-320v
54.	Mecapaca	25.09.1767	54, fol. 128r-143r
55.	Sapahaqui	14.10.1767	54, fol. 144r-151r
56.	Caracato	16.10.1767	54, fol. 162r-172v
57.	Ayo Ayo	21.10.1767	54, fol. 173r-189v
58.	Calamarca	25.10.1767	54, fol. 190r-204r
59.	Caquingora	30.10.1767	54, fol. 205r-218v
60.	Calacoto	03.11.1767	54, fol. 220r-243r
61.	Stgo. de Machaca y Berenguela	09.11.1767	54, fol. 245r-257v
62.	S. Andrés de Machaca	14.11.1767	54, fol. 259r-273v
63.	Jesús de Machaca	16.11.1767	54, fol. 275r-289r
64.	Caquiaviri	19.11.1767	54, fol. 290r-298r

II. Kampagne 1768-1769

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen im AECFLM: Archivo Capitular
1.	Palca	01.07.1768	57, fol. 144r-150v
2.	Yanacachi	06.07.1768	57, fol. 153r-163v
3.	Chulumani	10.07.1768	57, fol. 170r-193v
4.	Suri	15.07.1768	57, fol. 195r-214r
5.	Coroico	28.07.1768	57, fol. 164r-169r
6.	Pucarani	09.08.1768	57, fol. 215r-221v
7.	Huarina	15.08.1768	57, fol. 237r-257v
8.	Achacachi	20.08.1768	57, fol. 258r-267r
9.	Ilabaya	23.08.1768	57, fol. 268r-275r
10.	Sorata	26.08.1768	57, fol. 276r-289v
11.	Quiabaya	29.08.1768	57, fol. 290r-298r
12.	Combaya	05.09.1768	57, fol. 299r-313r
13.	Ancoraimos	08.09.1768	57, fol. 314r-324v
14.	Carabuco	11.09.1768	57, fol. 325r-331v
15.	Huaycho	14.09.1768	57, fol. 332r-341v
16.	Italaque	17.09.1768	57, fol. 342r-356v
17.	Ambaná	20.09.1768	60, fol. 1r-12v
18.	Mocomoco	23.09.1768	60, fol. 13r-24r
19.	Chuma	26.09.1768	60, fol. 25r-33v
20.	Ayata	29.09.1768	60, fol. 35r-43v, 302r-306v
21.	Camata	06.10.1768	60, fol. 287r-297v, 308r-324v
22.	Charazani	11.10.1768	60, fol. 299r-301v
23.	Pelechuco	19.10.1768	60, fol. 263r-272v
24.	Moho	24.10.1768	60, fol. 274r-286v
25.	Vilque	28.10.1768	60, fol. 239r-255v
26.	Huancané	31.10.1768	60, fol. 197r-204v, 256r-262v
27.	Capachica	03.11.1768	60, fol. 214r-219r
28.	Coata	06.11.1768	60, fol. 205r-213v
29.	Paucarcolla	09.11.1768	60, fol. 221r-238r
30.	Tiquillaca	12.11.1768	60, fol. 183r-193v
31.	Puno	15.11.1768	60, fol. 161r-175v, 194r-196v
32.	S. Pedro de Chucuito	20.11.1768	60, fol. 142r-152v
33.	S. Domingo de Chucuito	21.11.1768	60, fol. 154r-160v
34.	S. Antonio de Esquilache	25.11.1768	60, fol. 120r-130r
35.	Acora	30.11.1768	60, fol. 96r-109v, 131r-141r
36.	S. Miguel de Ilabe	02.12.1768	57, fol. 2r-13r
37.	S. Pedro de Juli	07.12.1768	60, fol. 110r-116v
38.	S. Cruz de Juli	10.12.1768	60, fol. 46r-5r
39.	Asunción de Juli	11.12.1768	57, fol. 74r-79v
40.	S. Juan de Juli	12.12.1768	57, fol. 67r-73r
41.	Pomata	16.12.1768	57, fol. 21r-35v, 80r-91r
42.	Asunción de Yunguyo	24.12.1768	57, fol. 45r-54v
43.	Copacabana	25.12.1768	57, fol. 55r-66v
44.	Magdalena de Yunguyo	26.12.1768	57, fol. 36r-44v
45.	S. Pedro de Zepita	30.12.1768	57, fol. 15r-19v
46.	S. Sebastián de Zepita	31.12.1768	60, fol. 78r-31v, 181r-181v
47.	Guaqui	06.01.1769	62, fol. 294r-199r
48.	Laja	11.01.1769	62, fol. 156r-168v
49.	Sapahaqui	09.10.1769	62, fol. 131r-145v
50.	Caracato	12.10.1769	62, fol. 122r-130r
51.	Ayo Ayo	16.10.1769	62, fol. 112r-121v
52.	Calamarca	19.10.1769	62, fol. 178r-183v
53.	Caquingora	23.10.1769	62, fol. 146r-155r
54.	Calacoto	26.10.1769	60, fol. 65r-77v
55.	S. Juan de Berenguela	29.10.1769	60, fol. 86r-95v
56.	S. Andrés de Machaca	01.11.1769	62, fol. 184r-193r
57.	Caquiaviri	07.11.1769	62, fol. 105r-110v

III. Kampagne 1786-1787

Nr.	(Vize-)Pfarrei	Datum	Fundstellen im AECFLM: Archivo Capitular
Visitator Juan Agustín de Luna			
1.	Palca	08.11.1786	91, fol. 104r-116r
2.	Lambate	11.11.1786	91, fol. 117r-122r
3.	Mecapaca	16.11.1786	91, fol. 123r-126v
4.	Cohoni	19.11.1786	91, fol. 127r- 130v
5.	Chanca	23.11.1786	91, fol. 131r-134v
6.	Sapahaqui	26.11.1786	91, fol. 135r-140r
7.	Caracato	30.11.1786	91, fol. 142r-145v
8.	Calamarca	06.12.1786	91, fol. 146r-151v
9.	Ayo Ayo	09.02.1787	91, fol. 152r-157r
Visitator José Bernardino de Origuela			
10.	Laja	21.11.1786	91, fol. 95r-102v
11.	Huarina	25.11.1786	91, fol. 56r-62v
12.	Santiago de Achacachi	09.12.1786	91, fol. 35r-39r
13.	S. Pedro de Achacachi	13.12.1786	90, fol. 422r-430v
14.	Huaycho	21.12.1786	91, fol. 40r-44r
15.	Escoma	30.12.1786	91, fol. 50r-55r
16.	Carabuco	05.01.1787	90, fol. 431r-436r
17.	Ancoraimos	10.01.1787	90, fol. 417r-420v
18.	Pucarani	19.01.1787	93, fol. 153r-166r
Visitator Pedro Aparicio			
19.	Ocobaya y Chulumani	15.12.1786	93, fol. 214r-228v
20.	Chirca	09.01.1787	93, fol. 229r-26v
21.	Yanacachi y Chupe	13.01.1787	93, fol. 247r-260r
22.	Coripata	21.01.1787	93, fol. 261r-270r
23.	Mururata	07.02.1787	93, fol. 271r-284r
24.	Pacallo	09.02.1787	93, fol. 285r-292r

4.2. Visitationesedikt⁹¹⁹

Nos el doctor don José Bernardino de Origuela, abogado de la real audiencia de La Plata, cura propio del beneficio de Ayo Ayo, vicario foráneo del partido de Sicasica y juez visitador de este partido por el ilustrísimo señor doctor don Gregorio Francisco de Campos, mi señor del consejo de su majestad, dignísimo obispo de esta diócesis; a todos los fieles cristianos, vecinos y moradores, estantes y habitantes en este pueblo y su partido, de cualesquier estado, calidad y condición que sean, salud en nuestro señor Jesucristo, que es la verdadera.

Sabed que los señores padres iluminados por el espíritu santo en sus sagrados concilios, santa y justamente mandaron, que todos los prelados y pastores de la iglesia universal, fuesen obligados una vez en cada año, y todas las demás que fuere necesario, por si o sus visitadores, a hacer una general visita e inquisición de la vida y costumbres de sus súbditos, así clérigos como legos, y del estado de las iglesias, cofradías y otros lugares píos, todo lo cual fuese dirigido a la salud de las almas, que consiste en estar en gracia y caridad, apartadas de pecados, mayormente de los públicos, con que Dios nuestro señor más se ofende. Y así por cumplir con la dicha obligación, como por lo que toca en virtud de la facultad a nos concedida, exhortamos y requerimos, en virtud de santa obediencia, que todas las personas que supieren y hubieren oído decir de cualesquier pecados públicos, nos vengán a manifestar, decir y declarar ante nos.

⁹¹⁹ Entnommen aus der Visitationsakte der Pfarrei Huarina vom 25.11.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 91, fol. 56r-57r).

Esto es, si el cura, su teniente y otros clérigos hacen cada uno lo que les toca, diciendo misa y los demás oficios divinos cuando son obligados y con la solemnidad y devoción que se requiere. O han hecho alguna falta notable, o si por su culpa se ha muerto alguna persona sin confesión, comunión, extremaunción, o criatura sin bautismo; si tratan con caridad a sus feligreses, dándoles buena doctrina y ejemplo. Si les hacen extorciones, llevándoles interés por los sacramentos, o derechos demás de los que se deben por sus aranceles; si no visitan a los enfermos y aconsejan que ordenen sus almas, si están en algún pecado público e infamados con alguna mujer; si han cometido simonía o tienen en su casa mujer de que haya alguna mala sospecha; o son juradores; o si tienen tratos u oficios a ellos ilícitos; si caminan de noche o de día con armas o hábitos indecentes, o propios de los legos; si cumplen las memorias, misas de testamentos que están a su cargo.

Si saben o han oído decir que algunos seglares, de cualesquier estado y condición que sean, estén en algunos pecados públicos, conviene a saber que sean amancebados, o logreros que hagan contratos usurarios comprando barato por dar al precio adelantado, o vendiendo más caro por darlo fiado; si dan dinero a ganancia, aunque sean de menores asegurando el principal, o que usen otros contratos ilícitos y usurarios; que sean hechiceros, adivinos, tablajeros públicos, ensalmadores, o blasfemos del nombre de Dios o de sus santos; o que sean casados dos veces, o casados en grado prohibido sin dispensación o clandestinamente, sin licencia del ordinario y no estando presente el cura y testigos, no precediendo las amonestaciones que el santo concilio manda, no siendo en ellas dispensado por el ordinario; o que siendo casados no hagan vida maridable, estando apartados cada uno de por sí. Si algunos tienen ocupados los bienes de las iglesias, hospitales, capellanías, ermitas, cofradías u otros lugares píos. Si están algunos testamentos o mandas pías por cumplir, así para redimir cautivos, casar huérfanas, sacar presos de la cárcel, para hospitales u otras obras pías. Si algunos no se han confesado y comulgado por pascua de resurrección. Si algunos han quebrantado o quebrantan las libertades eclesiásticas, y hacer decir misa en sus casas y oratorios particulares sin tener para ello facultad y licencia, y teniéndola no guardan el tenor de ella, diciéndose más de una misa cada día y en pascuas y en otras fiestas solemnes, en que no se puede decir conforme a las licencias de oratorios que suelen dar. Y si algunos hacen entierros sin arreglarse al arancel y decencia que manda su señoría ilustrísima.

Si hay algunos perjuros así presentados por testigos como en otra manera, o que persuadan a otros a que no digan la verdad, aunque no sea bajo de juramento, o de los que hacen fuerza o amenazan a los testigos para que perjuren. Si el cura o su ayudante u otro eclesiástico acompañan mujeres, llevándolas de las manos, de cualquier estado o condición que sean, o las lleven en ancas de mula, o si las acompañan yendo en sillas. Si el cura o su ayudante admiten a decir misa y celebrar los oficios divinos a clérigos no conocidos y sin licencia de administrar los santos sacramentos. Si algunos médicos visitan segunda vez al enfermo, sin mandarle y hacerle confesar y comulgar, y hacer testamento conforme está decretado por los sacros cánones y motes propios de los romanos pontífices. Y si algunas personas dicen y hablan palabras feas y deshonestas en las iglesias con mujeres, o con ellas han tenido tratos deshonestos. Si algunos comen carne en cuaresma o vigilia de precepto sin licencia de ambos, médicos corporal y espiritual.

Y porque todo lo susodicho es en mucho servicio de Dios nuestro señor y debe ser corregido y remediado, mandamos dar y dimos la presente, por cuyo tenor os mandamos en virtud de santa obediencia, so pena de excomuniación mayor, que dentro del día después que esta nuestra carta fuere leída y publicada, o como de ellas supieren, en cualquiera manera el cual nos damos por

perentorio, digan y declaren ante nos lo que supieren o hubieren oído decir de lo susodicho y de cualesquier otros pecados públicos, manifestándolo ante nos, para que se provea acerca de ello lo que convenga. Y en no cumpliendo, habidas aquí por repetidas las dichas canónicas moniciones, como en personas rebeldes y contumaces, desde ahora para entonces y desde entonces para ahora, os excomulgamos en estos escritos y por ellos. Dada en el pueblo de Huarina en 25 de noviembre de 1786.

Doctor José Bernardino de Origuela.

Por mandado de su señoría el señor visitador, Andrés Osorio, notario de visita.

4.3. Fragelisten

1766⁹²⁰

- 1) Si sabe, ha visto u oído decir que el cura, o sus ayudantes, aborrece a alguno de sus feligreses, maltratándolos con azotes.
- 2) Si sabe que alguno ha muerto sin confesión porque dicho cura no haya acudido breve.
- 3) Si sabe que el referido cura o sus ayudantes, cuando los llaman a confesión se enojan, y por este motivo huyen de pedírsela.
- 4) Si sabe que alguna criatura ha muerto sin recibir el sacramento del bautismo.
- 5) Si sabe o ha oído decir que por los óleos lleva dinero a los pobres.
- 6) Si después que se publicó el edicto sobre punto de bautismos lleva todavía dinero.
- 7) Si sabe que el cura lleva de los entierros, excediéndose del arancel, y si precisa a que se hagan honras y novenarios.
- 8) Si sabe cuánto lleva de derechos por las velaciones, así de españoles como de indios.
- 9) Si sabe cuánto lleva para las fiestas.
- 10) Si sabe que detiene algunos cuerpos de los pobres tres días insepultos.
- 11) Si sabe que el cura o sus ayudantes mantienen ilícita amistad con grave escándalo de sus feligreses.
- 12) Si enseña a rezar todos los domingos, explicándoles la doctrina cristiana y les predica el santo evangelio.
- 13) Si cuida con el celo que debe, a que todos los feligreses oigan misa los días de precepto.

1770⁹²¹

- 1) Primeramente si dicho cura [...] o sus ayudantes tienen aborrecimiento con sus feligreses o los maltrata.
- 2) A la segunda si alguno ha muerto sin confesión.
- 3) Ítem si cuando los llaman a confesión se enojan.

⁹²⁰ Entnommen aus der Visitationsakte der Pfarrei Coroico vom 17.07.1766 (AECFLM: Archivo Capitular 50, fol. 166v-167v).

⁹²¹ Entnommen aus der Visitationsakte der Pfarrei San Pedro (La Paz) vom 14.06.1770 (AECFLM: Archivo Capitular 63, fol.14v-15r).

- 4) Ítem si alguna criatura ha muerto sin bautismo.
- 5) Ítem si lleva derechos algunos por poner óleos.
- 6) Ítem cuánto exige por los derechos de funerales.
- 7) Ítem cuánto lleva por las velaciones.
- 8) Ítem cuánto lleva por las fiestas, quien pone la cera, si hay ricuchicos, cuánto pagan los estandareros, y si hay algún abuso de santos, o cera collque.
- 9) Ítem si ha habido cuerpos insepultos.
- 10) Ítem si el cura, sus ayudantes, o los demás clérigos, mantienen ilícita amistad.
- 11) Ítem si todos los domingos enseñan los arriba mencionados a rezar, si predicán el santo evangelio, y si explican la doctrina cristiana, y si los muchachos rezan diariamente.
- 12) Ítem si en los días de precepto llaman a los feligreses por el padrón de las tablas.
- 13) Ítem si administra el viático con la decencia de muceta, quitasol y cajoncito.
- 14) Ítem si el cura, sus ayudantes, y demás clérigos, usan el vestuario que a sus estados corresponde.
- 15) Ítem si los mencionados tienen tratos o contratos, si mantienen juegos en sus casas, y si han hecho ausencia de su doctrina.
- 16) Ítem declaren de público y notorio, pública voz y fama.

Y por este auto que su señoría ilustrísima firmó, así lo proveyó y mandó, de que doy fe.

Gregorio Francisco obispo de La Paz.

Ante mí, Juan Francisco de Iribarren, secretario.

1786⁹²²

Por las preguntas siguientes serán examinados los testigos que fueren llamados para la sumaria y pesquisa secreta, mandado en el auto que antecede.

- 1) Primeramente si el cura de este pueblo de Palca sirve su oficio con la honestidad, decencia y diligencia que conviene.
- 2) Ítem si se arregla al arancel en cuanto a los derechos que pertenece por razón de entierros.
- 3) Ítem si saben ha bautizado algunas criaturas fuera de la iglesia en casas particulares sin extrema necesidad, y si obliga a los padrinos a que paguen derechos.
- 4) Ítem si han dejado insepultos a los cuerpos muertos por no pagarle los derechos, o les ha dado sepultura en lugar que no es sagrado.
- 5) Ítem si ha admitido a los divinos oficios, o dado eclesiástica sepultura, a alguna persona que haya estado excomulgada.

⁹²² Entnommen aus der Visitationsakte der Pfarrei Palca vom 08.09.1786 (AECFLM: Archivo Capitular 91, fol. 150v-106r).

- 6) Ítem si ha andado sin hábitos o vestiduras correspondientes a su estado, o llevado armas ofensivas o defensivas.
- 7) Ítem si es escandaloso, litigioso, jugador, o tiene en su casa tablaje de juego.
- 8) Ítem si tiene tratos y contratos, como usan los seculares.
- 9) Ítem si ha desposado a alguna persona, sin que antecedan las amonestaciones prevenidas por derecho.
- 10) Ítem si saben haya dado bendiciones nupciales fuera de la iglesia, sin tener licencia para ello.
- 11) Ítem si está amancebado públicamente dicho cura o sus ayudantes, que existen en su compañía o en sus anejos.
- 12) Ítem si los dichos ayudantes han sido insuficientes o han dejado de cumplir con su obligación.
- 13) Ítem si los referidos ayudantes, por haberse descuidado el cura de ellos, no han administrado los santos sacramentos, por cuya causa han muerto alguno de sus feligreses sin ellos.
- 14) Ítem si saben ha dejado de predicar el santo evangelio y enseñar la doctrina cristiana a los feligreses los domingos.
Ítem si saben que ha consentido algunos amancebamientos públicos por respetos humanos.
- 15) Ítem si saben ha hecho los padrones en el tiempo de cuaresma anualmente, a fin de que cumplan los feligreses con los preceptos de nuestra santa madre iglesia.
- 16) Ítem si cumplido el término, han recogido las cédulas de comunión para reconocer por ellas las personas que no han cumplido con dichos preceptos.
- 17) Ítem de público y notorio, pública voz y fama.

5. Kurzfassung der Ergebnisse

Gegenstand vorliegender Studie ist die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien (*doctrinas de indios*) der Diözese La Paz im Zusammenhang mit den Emergenzen lokaler Christianitäten im kolonialzeitlichen Andenraum im 17. und 18. Jahrhundert. Die Untersuchung erfolgt auf der Grundlage archivalischer Handschriften und ergänzender zeitgenössischer Druckschriften, wobei ein umfangreicher – bisher lediglich punktuell erschlossener – Quellenbestand des erzbischöflichen Archivs in La Paz (Bolivien) systematisch erfasst und ausgewertet wird. Konzeptionell wird einem kulturgeschichtlichen und kommunikationstheoretischen Ansatz gefolgt, wonach die kommunikativen Funktionsweisen und Elemente der bischöflichen Visitation, als intermediale Technik zur lokalen Kontrolle religiöser Kommunikation in einer kolonialen Kontaktzone dargestellt und analysiert werden. Dabei beantwortet die Studie grundlegende Fragen zur Visitationspraxis in der Untersuchungsregion, da diese kirchliche Kontrolltechnik im kolonialzeitlichen Andenraum bislang von der historischen Forschung vernachlässigt wurde.

Aus der Quellenauswertung wird ersichtlich, dass die Visitation ländlicher Pfarreien in der Untersuchungsregion eine formalisierte Kontrolltechnik der kolonial-andinen Kirchenorganisation darstellte, welche von der bischöflichen Zentrale in weitgehend einheitlicher Form über einen Zeitraum von etwa 200 Jahren – mit unregelmäßigen Hoch- und Tiefphasen der Visitationsaktivität – durchgeführt wurde. Dabei wurde die Bereisung von ländlichen Pfarreien durch Visitationskommissionen nicht nur von der Mehrheit der im Untersuchungszeitraum amtierenden Bischöfe veranlasst – die sich oft persönlich an den Visitationsreisen beteiligten –, sondern zumindest in einigen Fällen auch vom jeweiligen Domkapitel in Zeiten der Sedisvakanz. Für die Diözese La Paz konnte so nicht nur die allgemeine Gültigkeit der Normprogrammatik der Limenischen Konzilien des späten 16. Jahrhunderts bestätigt werden, sondern auch ihre zielgerichtete Kontrolle in den – geografisch verstreut gelegenen und teilweise äußerst unzugänglichen – ländlichen Pfarreien mittels der Visitationstechnik bis zum Ende der Kolonialzeit. Der Schwerpunkt der lokal vollzogenen Inspektionen lag dabei auf Verwaltung und Organisation der Pfarreien als grundlegende lokale Administrationseinheiten des Diözesanbezirks. Die aktiven Aufsichtsmaßnahmen (Inaugenscheinnahmen, Buchprüfungen, Anhörung und Prüfung lokaler Akteure) zielten so vor allem auf die Verwaltungspraxis des Pfarrbetriebs (Finanzen und Sakramentenspende), auf den materiellen Zustand der Kirchenarchitekturen und -artefakte sowie auf die Lebens- und Amtsführung ländlicher Kleriker als Untersuchungsobjekte.

Wie in den Fallstudien festgestellt werden konnte, beteiligten sich im Vollzug der Ortsvisitationen indigene Pfarrbewohner an der geschützten Denunziation klerikaler Normabweichungen und somit an einer situativ hervorgebrachten Visitationsöffentlichkeit, die der im Verfahren systematisch angelegten hierarchischen Dreieckskommunikation zwischen Pfarrbewohnern, Klerikern und bischöflicher Zentrale entsprach. Eine solche Beteiligung erfolgte nicht nur im Rahmen der gängigen Ermittlungsverfahren gegen Kleriker, welche auf systematische, von den Visitationskommissaren veranlasste Zeugenbefragungen beruhten, sondern auch in der Form von Beschwerden und Petitionen, die von lokalen Akteuren und Korporationen selbstständig vorgebracht wurden. Im Kontrast dazu, lassen die Quellenbefunde auf eine geringe Mobilisierungsfähigkeit der Visitationstechnik zur gegenseitigen Denunziation unter Pfarrbewohnern schließen. Lokale Akteure beteiligten sich diesbezüglich kaum an der Möglichkeit zur ‚bottom-up‘ Kommunikation, was insbesondere für die Meldung religiöser Normabweichungen geltend gemacht werden kann, deren Dokumentation in den Visitationsquellen marginal ist. Dabei verknüpfte die Visitationstechnik das Untersuchungsobjekt der sittlich-religiösen Normkonformität der Pfarrbewohner nicht mit systematischen bzw. direkten Aufsichtsmaßnahmen, sondern war darauf angelegt, dass lokale Akteure der jeweils verkündeten, strafbewehrten Denunziationspflicht nachkamen. Der Visitationstechnik kann somit eine gewisse – aus den Aufsichtsmodalitäten und Beteiligungsweisen resultierende – Kontrollunschärfe zugeschrieben werden, welche lokale religiöse Formen betraf, die nicht in direkten Zusammenhang mit pfarrbasierter Ritualität bzw. mit klerikalen Amtshandlungen standen. Trotz punktueller, regulatorischer oder repressiver Maßnahmen gegen lokal verankerte Formen kolonial-andiner Religion (wie etwa die im Umland der Pfarrdörfer gelegenen Kapellen indigener Gemeinden oder die von indigenen Bruderschaften betriebenen Heiligen- und Marienkulte), blieben diesbezügliche lokale Handlungsräume der indigenen Gemeinden zur selbständigen Gestaltung religiöser Performanzen sowie zur Errichtung und Nutzung von Sakralräumen und -artefakten von der Visitationstechnik tendenziell unbeachtet und somit weitgehend ohne direkte Kontrolle durch die bischöfliche Zentrale.

Die durch die Visitationstechnik lokal entfaltete Kontrolle religiöser Kommunikation lag jedoch nicht nur in der Durchführung direkter Aufsichtsmaßnahmen begründet, sondern auch in der Inszenierung katholisch-kolonialer Ordnungsvorstellungen im gemeinsamen kommunikativen Vollzug mit lokalen Akteuren. Als zentrales Element kann dabei das formalisierte Eröffnungszeremoniell gelten, im Zuge dessen die kirchlich legitimierte Sakralität des pfarrkirchlichen Gebäudekomplexes und der liturgischen Artefakte vergegenwärtigt und bestätigt wurde. Von Bedeutung war außerdem die Kombination der Visitationstechnik mit der von visitierenden Bischöfen vollzogenen Verabreichung des Firmsakraments sowie mit einem religiösen Programm der Katechese und Beichtabnahme, welches gegebenenfalls von jesuitischen Ordensklerikern durchgeführt wurde. Eine (Mit-)Gestaltung der Visitationsabläufe durch Musikaufführungen indigener Pfarrbewohner unter Nutzung traditionell-andiner Medien ist nur für das 17. Jahrhundert überliefert und wurde unter Bischof Queipo de Llano y Valdés verboten.

Mittels leiblicher Ko-Präsenz und Verschriftlichung/Vermündlichung als zentrale Strategien der Medialisierung, vermochte die intermediale Technik bischöflicher Visitation insgesamt verschiedene Formen der Hervorbringung und Implementierung normkonformer religiöser Kommunikation zu bündeln, sowie die visitierten Pfarreien als kirchlich legitimierte katholische Räume zu konstruieren. Insbesondere angesichts ihrer gleichförmigen Kontinuität im Verlauf des Untersuchungszeitraums, kann die Visitationstechnik als grundlegender Bestandteil der medialen Infrastruktur der kolonialzeitlichen Diözese gelten, welche so als zusammenhängendes Territorium kirchlicher Verwaltung und Heilsvermittlung hervorgebracht werden konnte. Dem Einsatz bischöflicher Visitation als wiederholbares kommunikatives Ereignis im mehrsprachigen Kontext transkultureller Transformationen ist so eine zeitlich und räumlich strukturierende Funktion zuzuschreiben, wonach religiöse Kommunikation gemäß amtskirchlichen Vorstellungen kolonialer Orthodoxie stabilisiert werden konnte. Zu relativieren ist dies allerdings mit Blick auf die praktische Umsetzung der Visitationstechnik, nicht zuletzt hinsichtlich der konstatierten Kontrollunschärfe der Ortsvisitationen, sowie der teilweise erheblichen Zeitabstände ohne Visitationsaktivitäten.

6. Summary of the Results

The subject of this study is the episcopal visitation of the rural parishes (*doctrinas de indios*) in the Diocese of La Paz, in relation to the emergence of local Christianities in the colonial Andes of the 17th and 18th centuries. The study is based on archival documents and contemporary printings, evaluating systematically an extensive corpus of sources from the Archiepiscopal Archive of La Paz (Bolivia), which has been only partially exploited up until now. Following a cultural history and communication theory approach, the functions and elements of the episcopal visitation are described and analyzed as an intermedial technique for the local control of religious communication in a colonial contact zone. In doing so, this research answers fundamental questions about visitation practices in the study region, given that this technique for ecclesiastical control in colonial Andes has been neglected by historical research so far.

The evaluation of sources shows that the visitation of rural parishes in the study region represented a formalized control technique of the colonial Andean church, executed by the episcopal center in a largely uniform way over a period of about 200 years - with irregular high and low phases of visitation activity. The dispatch of visiting commissions to the rural parishes was disposed not only by most of the bishops in office during the investigated period, many of whom took part personally in the visitation trips, but at least in some cases also by the

corresponding cathedral chapter in times of vacancy of the episcopal see. The study not only confirmed the general validation of the normative program of the late 16th century Lima Councils in the study region, but also verified its systematic control over the rural parishes (which were geographically dispersed and partly difficult to access) through the visitation technique until the very end of the colonial period. The focus of the local inspections was on the administration and organization of the parishes as basic administrative units of the diocesan district. The active supervision measures (such as visual inspections, appraisal of parish registers, hearing and examination of local actors) focused on the administrative practices regarding parish finances and sacrament donation, on the material conditions of church architecture and artifacts, and on the life and ministry of rural clerics as objects of examination.

As the case studies show, in the course of the visitations, indigenous parishioners often took part in the denunciation of clerical deviances. Thus, they participated actively in the situationally established public space, which corresponded to the hierarchical triangular communication between parishioners, clerics and episcopal authorities. Such participation took place not only within the frame of the usual investigations against clerics, which were based on systematic witness surveys by the commissioners of the visits, but also in the form of complaints and petitions made independently by local actors and corporations. In contrast, the source evidence suggests a low capability of the visitation technique for promoting mutual denunciation among parishioners. In this respect, local actors rarely took the opportunity of participating in the created bottom-up communication. This applies specially for the reporting of religious deviances, which are only marginally documented by the sources. The visitation technique did not connect the inquiry of parishioners' conformity to the moral-religious norm with systematic or direct supervision measures. Instead, these examinations depended on the fact that local actors would comply with the obligation to denounce "public sins", a norm that was publicly proclaimed in every visited village. Therefore, a certain blur of control can be attributed to the visitation technique - resulting from the supervision modalities and modes of participation - which concerned local religious forms which were not directly related to parish-based rituals or clerical administration. Despite isolated regulatory or repressive measures against locally anchored forms of colonial Andean religion (such as the chapels of indigenous communities located in the vicissitudes of parish villages, or the veneration of the Virgin Mary and the Saints as organized by indigenous brotherhoods), the local and independent indigenous forms of organizing religious performance, as well as of the establishment and use of sacral spaces and artifacts, remained rather unaffected by the visitation technique, and thus largely without effective control by the episcopal authorities.

However, the control of local religious communication developed by the visitation technique, was based not only on the implementation of direct supervision, but also in the staging of Catholic colonial order in a communicative process together with local actors. The formalized opening ceremony can be regarded as a central element, in the course of which the sacredness of the parish church building complex and the liturgical artifacts were realized, confirmed and legitimated by the ecclesiastical organization. The combination of the visitation technique with the administration of the sacrament of confirmation by visiting bishops was also important, as well as the catechetical and confessional religious program executed by the Jesuits who repeatedly accompanied these journeys. A (co-)arrangement of the visitation procedures by musical performances carried out by indigenous parishioners using traditional Andean media is documented only for the 17th century and was prohibited under Bishop Queipo de Llano y Valdés.

By means of bodily co-presence and scripturalization/oralisation as central strategies of medialization, the intermedial technique of episcopal visitation was able to bundle various forms of production and implementation of religious communication according to ecclesiastical norms, as well as to construct the visited parishes as church-legitimate Catholic spaces. In view of its uniform continuity in the course of the period in research, the technique of visitation can be regarded as a fundamental component of the media infrastructure of the colonial diocese, which could have been produced, therefore, as a coherent territory of ecclesiastical administration and salvific action. The use of episcopal visitation as a repeatable communicative event in the multilingual context of transcultural transformations can thus be attributed to a temporally and spatially structuring function so that religious communication could be stabilized according to the colonial orthodoxy. However, this should be relativized with regard to the practical implementation of the visitation technique, not least to the ascertained blur of control of the local investigations, as well as to the, for periods, considerable intervals without visiting activity.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Archivo Eclesiástico Canónico Felipe López Menéndez (AECFLM): Archivo Capitular 3-138, 141.

Archivo General de Indias (AGI): Charcas 92, 93, 138, 147, 149, 376, 415-417.

FamilySearch (FS): Bolivia Catholic Church Records (1566-1996), La Paz. URL: <https://familysearch.org/search/image/index?owc=MXVZ-FWR:216962301?cc=1922463> (07.03.2017).

Biblioteca Universitaria de La Paz: Manuscritos 194.

Gedruckte Quellen

Álvarez, Bartolomé: De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588), hg. von María del Carmen Martín Rubio, Juan José R. Villarías Robles und Fermín del Pino Díaz, Madrid 1998.

Ávila, Francisco de: Tratado de los evangelios que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento hasta la última misa de difuntos [...], Lima 1648.

Bertonio, Ludovico: Vocabulario de la lengua aymara, Juli 1612.

Carrasco de Saavedra, Diego José: Sermones varios, compuestos y predicados en el reyno del Perú, Madrid 1680.

Carta del obispo de La Paz al rey, La Paz (20.8.1677), in: Maúrtua, Víctor Manuel (Hrsg.): Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo 11: Obispos y Audiencia del Cuzco, Barcelona 1906, S. 235–236.

Descripción de la diócesis de La Paz hecha por su obispo (1769), in: Maúrtua, Víctor Manuel (Hrsg.): Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al alegato de Bolivia. Tomo 7: Obispos de Charcas y de La Paz, Barcelona 1907, S. 51–117.

Edicto general que el III Concilio de Lima manda que se ha de leer al hacer la visita sobre la denuncia de los pecados y vicios públicos (1583), in: Lisson Chaves, Emilio (Hrsg.): 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, Vol. 3, Sevilla 1944, S. 230–236.

Guamán Poma de Ayala, Felipe: El primer nueva corónica y buen gobierno (1615), hg. von John V. Murra und Fernando Urioste Braga, 3. Aufl., México 1992.

Holguín, Diego González: Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca, Lima 1608.

- Instrucción para visitadores (1583), in: Lisson Chaves, Emilio (Hrsg.): 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, Vol. 3, Sevilla 1944, S. 258–266.
- Konzil von Trient (1545-1563), in: Wohlmuth, Josef (Hrsg.): Dekrete der ökumenischen Konzilien, Band 3: Konzilien der Neuzeit, Paderborn 2002.
- Mendoza, Diego de: Crónica de la provincia de San Antonio de los Charcas del orden de nuestro seráfico padre San Francisco en las Indias Occidentales, reyno del Perú, Madrid 1665.
- Missale Romanum. Editio Princeps (1570), hg. von Manlio Sodi und Achille M. Triacca, Citta del Vaticano 1998.
- Núñez de Cepeda, Francisco: Idea del buen pastor. Copiada por los santos doctores, representada en empresas sacras, Lyon 1682.
- Oré, Luis Jerónimo de: Símbolo católico indiano [...], Lima 1598.
- Peña Montenegro, Alonso de la: Itinerario para párrocos de indios (1668): Libros I-II. Edición crítica, hg. von Carlos Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoberos und F. Maseda, Madrid 1995.
- : Itinerario para párrocos de indios (1668): Libros III-V. Edición crítica, hg. von Carlos Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoberos und F. Maseda, Madrid 1996.
- Pérez Bocanegra, Juan: Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía y viático, penitencia, extremaunción y matrimonio [...], Lima 1631.
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, Bd. 1-2, Madrid 1681.
- Relación de las cosas notables del obispado de La Paz (1651), in: Maúrtua, Víctor Manuel (Hrsg.): Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo 11: Obispos y Audiencia del Cuzco, Barcelona 1906, S. 188–234.
- Relación de visita, La Paz (3.2.1691), in: Maúrtua, Víctor Manuel (Hrsg.): Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo 11: Obispos y Audiencia del Cuzco, Barcelona 1906, S. 238–268.
- Rodríguez Delgado, Agustín: Constituciones sinodales del obispado de La Paz (1738), in: CIDOC (Hrsg.): Fuentes 10. Serie Segunda: Sínodos Diocesanos, Cuernavaca 1970.
- Santo Tomás, Domingo de: Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú, Valladolid 1560.
- Tercer Concilio Limense (1582-1583). Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense, hg. von Enrique T. Bartra, Lima 1982.
- Vega, Feliciano de: Constituciones sinodales del obispado de Nuestra Señora de La Paz del Perú (1638), in: CIDOC (Hrsg.): Fuentes 9. Serie Segunda: Sínodos Diocesanos, Cuernavaca 1970.

Forschungsliteratur

- Acosta, Antonio und Victoria Carmona Vergara: „La lenta Estructuración de la Iglesia 1551-1558“, in: Armas Asín, Fernando (Hrsg.): La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX), San Miguel 1999, S. 33–70.
- Adorno, Rolena: „Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru“, in: Andrien, Kenneth J. und Rolena Adorno (Hrsg.): Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in the sixteenth century, Berkeley/Los Angeles 1991, S. 232–270.
- Andrien, Kenneth J.: Andean worlds. Indigenous history, culture, and consciousness under Spanish rule, 1532-1825, Albuquerque 2001.
- Arellano, Ignacio: Editar a Calderón. Hacia una edición crítica de las comedias completas, Madrid/Frankfurt 2007.
- Arens, Edmund: „Liturgisches Handeln als performativer Vollzug und religiöse Praxis“, in: Brademann, Jan und Kristina Brode-Thies (Hrsg.): Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit, Münster 2014, S. 71–88.
- Aris, Marc-Aeilko: „Quid sumit mus? Präsenz (in) der Eucharistie“, in: Kiening, Christian (Hrsg.): Mediale Gegenwärtigkeit, Zürich 2007, S. 179–192.
- Armas Medina, Fernando: „Evolución histórica de las doctrinas de indios“, *Anuario de Estudios Americanos* 9 (1952), S. 101–129.
- Astvaldsson, Astvaldur: Jesús de Machaca. La marka rebelde. Vol. 4: Las voces de los Wak'a. Fuentes principales del poder político aymara, La Paz 2000.

- Bachmann-Medick, Doris: Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 4. Aufl., Reinbek 2010.
- Bailey, Gauvin Alexander: The Andean hybrid baroque. Convergent cultures in the churches of colonial Peru, Notre Dame 2010.
- Barnadas, Josep M.: „Idolatría en Charcas. Legislación y acción extirpadora de la Iglesia (siglos XVI-XIX)“, *Anuario de la Historia Eclesiástica* 10 (2004), S. 39–68.
- : La Iglesia Católica en Bolivia, La Paz 1976.
- : „La evangelización en Bolivia“, in: Dussel, Enrique u. a. (Hrsg.): Historia General de la Iglesia en America Latina. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca 1987, S. 40–52.
- : „La organización de la iglesia en Bolivia“, in: Dussel, Enrique u. a. (Hrsg.): Historia General de la Iglesia en America Latina. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca 1987, S. 84–97.
- Barnadas, Josep M., Guillermo Calvo und Juan Ticlla (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (A-K), Sucre 2002.
- (Hrsg.): Diccionario histórico de Bolivia (L-Z), Sucre 2002.
- van den Berg, Hans: „Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo“, *Revista Ciencia y Cultura* 15–16 (2005), S. 181–244.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, unveränd. Abdruck der 5. Aufl., Frankfurt 1980.
- Bhambra, Gurminder K.: „Postcolonial and decolonial dialogues“, *Postcolonial Studies* 17/2 (2014), S. 115–121.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse: La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI), La Paz 1987.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse: „Urco and uma. Aymara concepts of space“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): Anthropological history of Andean polities, Cambridge 1986, S. 201–227.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse und Juan Chacama R.: „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 (2012), S. 669–689.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse: „De Empédocles a Tunupa. Evangelización, hagiografía y mitos“, in: Bouysse-Cassagne, Thérèse (Hrsg.): Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes, Paris/Lima 1997, S. 157–212.
- Brakensiek, Stefan: „Legitimation durch Verfahren? Visitationen, Supplikationen, Berichte und Enquêtes im frühmodernen Fürstenstaat“, in: Stollberg-Rilinger, Barbara und André Krischer (Hrsg.): Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne, Berlin 2010, S. 363–377.
- Brakensiek, Stefan, Corinna von Bredow und Birgit Näther (Hrsg.): Herrschaft und Verwaltung in der Frühen Neuzeit, Berlin 2014.
- Brendecke, Arndt: Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft, Köln/Weimar/Wien 2009.
- Bridikhina, Eugenia: Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial, La Paz 2007.
- Broggio, Paolo: Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII), Roma 2004.
- Brosseder, Claudia: The power of huacas. Change and resistance in the Andean world of colonial Peru, Austin 2014.
- Brunotte, Ulrike: „Religion und Kolonialismus“, in: Kippenberg, Hans Gerhard, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad (Hrsg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus: Band 1, Göttingen 2009, S. 339–369.
- Burke, Peter: Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie, Berlin 1986.
- : Was ist Kulturgeschichte?, Frankfurt 2005.
- Celestino, Olinda: „Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1: Ciclos míticos y rituales“, *Gazeta de Antropología* 13 (Artículo 6) (1997).
- : „Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones“, *Gazeta de Antropología* 14 (Artículo 5) (1998).
- Chakrabarty, Dipesh: „Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Röhmbild (Hrsg.): Jenseits des

- Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/New York 2002, S. 134–141.
- Christmann, Gabriela B.: „Das theoretische Konzept der kommunikativen Raum(re)konstruktion“, in: Christmann, Gabriela B. (Hrsg.): Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2015, S. 89–117.
- : „Einleitung. Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen“, in: Christmann, Gabriela B. (Hrsg.): Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen, Wiesbaden 2015, S. 7–25.
- Cordero Fernández, Macarena: „Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII“, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 21 (2012), S. 361–386.
- Cortés Peña, Antonio Luis und M. L. López Muñoz: „Las visitas ad limina y las visitas pastorales como instrumento de control (la diócesis de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII)“, in: Castellano, Juan Luis (Hrsg.): Sociedad, administración y poder en la España del Antiguo Régimen. Hacia una nueva historia institucional, Granada 1996, S. 287–313.
- Cruz, Pablo: „Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia“, *Estudios atacameños* 38 (2009), S. 55–74.
- Cummins, Thomas B. F.: „Let me see! Reading is for them. Colonial Andean Images and Objects “como es costumbre tener los caciques señores”“, in: Hill Boone, Elizabeth und Thomas B. F. Cummins (Hrsg.): Native Traditions in the Postconquest World, Washington 1998, S. 91–148.
- Daniel, Ute: „Einleitung. Kulturgeschichte – und was sie nicht ist“, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, 3. verb. Aufl., Frankfurt 2002, S. 7–25.
- Desrosiers, Sophie: „Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes“, in: Bouysse-Cassagne, Thérèse (Hrsg.): Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes, Paris 1997, S. 325–349.
- Doetsch, Hermann: „Intervall. Überlegungen zu einer Theorie von Räumlichkeit und Medialität“, in: Dünne, Jörg, Hermann Doetsch und Roger Lüdeke (Hrsg.): Von Pilgerwegen, Schriftspuren und Blickpunkten. Raumpraktiken in medienhistorischer Perspektive, Würzburg 2004, S. 23–56.
- Draper, Lincoln A.: *Arzobispos, canónigos y sacerdotes. Interacción entre valores religiosos y sociales en el clero de Charcas del siglo XVII*, Sucre 2000.
- Duve, Thomas: „Derecho canónico y alteridad indígena. Los indios como neófitos“, in: Oesterreicher, Wulf und Roland Schmidt-Riese (Hrsg.): *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin/New York 2010, S. 73–94.
- Eichmann Oehrli, Andrés: *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid 2009.
- : „Canto religioso y sermones en zonas rurales y urbanas. Una mirada desde el sur andino“, *Iberoamericana* 16/61 (2016), S. 103–122.
- : „Nuevas notas sobre el teatro en Charcas“, *Revista Ciencia y Cultura* 20 (2008), S. 9–34.
- Emich, Birgit: „Bildlichkeit und Intermedialität in der frühen Neuzeit. Eine interdisziplinäre Spurensuche“, *Zeitschrift für Historische Forschung* 35/1 (2008), S. 31–56.
- Escobari de Querejazu, Laura: *Caciques, yanaconas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas s. XVI-XVIII*, 3., Erw. Aufl., La Paz 2012.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos: *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima 2003.
- Finegan, Caleb Paul Stevenson: „La política pueblerina y el declive de la Visita Pastoral en la Diócesis de La Paz, 1680-1730“, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 10 (2004), S. 137–151.
- : *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita. The Moral Economy of Village Life in the Diocese of La Paz, 1680-1730*, Gainesville 1999.
- Fischer-Lichte, Erika: „Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe“, in: Martschukat, Jürgen und Steffen Patzold (Hrsg.): *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 1–31.
- : *Performativität. Eine Einführung*, 2., unveränd. Aufl., Bielefeld 2013.
- Fisher, John Robert, Allan J. Kuethe und Anthony MacFarlane (Hrsg.): *Reform and insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge/London 1990.

- Fürst, Walter: „Pastoraltheologie I: Katholisch“, in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Band XXVI (Paris-Polen), Berlin/New York 1996, S. 70–76.
- Gareis, Iris Estafanía Ana: Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532-1700), Berlin 2003.
- : „From the House of Gods to the House of God. The Reorganization and Reinterpretation of Religious Spaces in Colonial Peru“, in: Rau, Susanne und Gerd Schwerhoff (Hrsg.): Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, München 2008, S. 240–253.
- Garza Martínez, Valentina: „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 (2012), S. 191–219.
- Ginzburg, Carlo: „Der Inquisitor als Anthropologe“, in: Conrad, Christoph und Martina Kessel (Hrsg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, S. 203–218.
- Gisbert, Teresa: El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina, 3. Aufl., La Paz 2008.
- : Iconografía y mitos indígenas en el arte, 4. Aufl., La Paz 2008.
- Gisbert, Teresa, Silvia Arze und Martha Cajías: Arte textil y mundo andino, La Paz 1987.
- Gisbert, Teresa und José de Mesa: Arquitectura andina 1530-1830. Historia y análisis, La Paz 1985.
- Glüsenkamp, Uwe und Johannes Meier (Hrsg.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Band 5: Peru (1617-1768), Münster 2013.
- González, Ricardo, Clelia Domoñi und Martín Isidoro: Las Iglesias reduccionales de Chucuito, Buenos Aires 2011.
- Gose, Peter: Invaders as ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes, Toronto 2008.
- Greyerz, Kaspar: Religion und Kultur. Europa 1500-1800, Göttingen 2000.
- Griffiths, Nicholas: La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial, Lima 1998.
- Guibovich Pérez, Pedro und Luis Eduardo Wuffarden: Sociedad y gobierno episcopal. Las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (Cuzco, 1674-1694), Lima 2012.
- Guzmán, Fernando, Paola Corti und Magdalena Pereira: „Imagen y palabra en la evangelización y catequesis de la Ruta de La Plata. Potosí-Arica“, *Hispania Sacra* 66/Extra 2 (2014), S. 119–168.
- Hamp, V.: „Hirt und Herde im Alten Testament und im Neuen Testament“, in: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Band V (Hannover - Karterios), 2. Aufl., Freiburg 1960, S. 384–386.
- Harris, Olivia: „The Eternal Return of Conversion. Christianity as Constested Domain in Highland Bolivia“, in: Cannell, Fenella (Hrsg.): The Anthropology of Christianity, Durham/London 2006, S. 51–76.
- Hersche, Peter: Italien im Barockzeitalter (1600-1750). Eine Sozial- und Kulturgeschichte, Köln/Weimar/Wien 1999.
- Hildebrandt, Mathias: „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, in: Allolio-Näcke, Lars, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Hrsg.): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt 2005, S. 342–352.
- Hill Boone, Elizabeth: „Introduction. Writing and Recording Knowledge“, in: Mignolo, Walter D. und Elizabeth Hill Boone (Hrsg.): Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes, Durham/London 1994, S. 3–26.
- Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800, Paderborn 2000.
- Hourcade, José Jesús García und Antonio Irigoyen López: „Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de Iglesia en la Edad Moderna“, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006).
- Hsia, R. Po-chia: The World of Catholic Renewal, 1540-1770, 2. Aufl., New York 2005.
- Kajetzke, Laura: Wissen im Diskurs. Ein Theorievergleich von Bourdieu und Foucault, Wiesbaden 2008.

- Keller, Reiner: „Die symbolische Konstruktion von Räumen. Sozialkonstruktivistisch-diskursanalytische Perspektiven“, in: Christmann, Gabriela B. (Hrsg.): *Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen*, Wiesbaden 2015, S. 55–78.
- : „Kommunikative Konstruktion und diskursive Konstruktion“, in: Keller, Reiner, Hubert Knoblauch und Jo Reichertz (Hrsg.): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden 2013, S. 69–94.
- : *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, 3. Aufl., Wiesbaden 2011.
- Keller, Reiner, Hubert Knoblauch und Jo Reichertz (Hrsg.): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden 2013.
- Kiening, Christian: „Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen - Semantiken - Effekte“, in: Kiening, Christian (Hrsg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, S. 9–70.
- Knoblauch, Hubert: „Grundbegriffe und Aufgaben des kommunikativen Konstruktivismus“, in: Keller, Reiner, Hubert Knoblauch und Jo Reichertz (Hrsg.): *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden 2013, S. 25–47.
- : „Transzendenzenerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion“, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 147–186.
- Koch, Peter und Wulf Oesterreicher: „Mündlichkeit und Schriftlichkeit von Texten“, in: Janich, Nina (Hrsg.): *Textlinguistik. 15 Einführungen*, Tübingen 2008, S. 199–215.
- Krech, Volkhard: „Systematisierende Überlegungen zur Bedeutung von Liturgie in religionssoziologischer Perspektive“, in: Brademann, Jan und Kristina Brode-Thies (Hrsg.): *Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit*, Münster 2014, S. 61–70.
- Landwehr, Achim: *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt/New York 2008.
- Lang, Bernhard: „George Orwell im gelobten Land. Das Buch Deuteronomium und der Geist kirchlicher Kontrolle“, in: Zeeden, Ernst Walter und Peter Thaddäus Lang (Hrsg.): *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984, S. 21–35.
- Lavallé, Bernard: „Las doctrinas indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)“, *Allpanchis* 16/19 (1982), S. 151–172.
- Linke, Angelika: „Das Schielen auf den Dritten. Zur konfigurativen Bestimmtheit von Kommunikation“, in: Kiening, Christian (Hrsg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, S. 111–126.
- López Beltrán, Clara: „Lo que se escribe y lo que se entiende. El lenguaje escrito en la sociedad colonial de Charcas (hoy Bolivia)“, in: López Beltrán, Clara und Akira Saito (Hrsg.): *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*, Osaka 2005, S. 9–26.
- López Martín, Julián: *La liturgia de la iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, 2. Aufl., Madrid 1996.
- López Menéndez, Felipe: *El arzobispado de Nuestra Señora de la Paz*, La Paz 1949.
- Luhmann, Niklas: „Religion als Kommunikation“, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 135–145.
- MacCormack, Sabine: *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton 1991.
- MacLean, Rosemary: „Un estudio de dos parroquias rurales en la diócesis de La Paz en la década de 1680“, *Historia y Cultura* 25 (1999), S. 11–32.
- Martínez C., José Luis: *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*, Lima/Santiago 2011.
- : „Pública voz y fama“. Una aproximación a los espacios discursivos coloniales en el siglo XVI“, *Revista Chilena de Humanidades* 16 (1995), S. 27–40.

- Martschukat, Jürgen und Steffen Patzold: „Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur“, in: Martschukat, Jürgen und Steffen Patzold (Hrsg.): *Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln 2003, S. 1–31.
- Meiklejohn, Norman: *La iglesia y los Lupaqs durante la colonia*, Cuzco 1988.
- Mein, Georg: „Medien des Wissens – Anstelle einer Einführung“, in: Sieburg, Heinz und Georg Mein (Hrsg.): *Medien des Wissens. Interdisziplinäre Aspekte von Medialität*, Bielefeld 2011, S. 7–21.
- Menne, Mareike: *Herrschaftsstil und Glaubenspraxis. Bischöfliche Visitation und die Inszenierung von Herrschaft im Fürstbistum Paderborn 1654 - 1691*, Paderborn 2007.
- : „Was bergen Visitationsakten? Kritische Überlegungen anhand der Visitationen im Fürstbistum Paderborn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, in: Freitag, Werner und Christian Helbich (Hrsg.): *Bekenntnis, soziale Ordnung und rituelle Praxis. Neue Forschungen zu Reformation und Konfessionalisierung in Westfalen*, Münster 2009, S. 175–187.
- Mesa, José de und Teresa Gisbert: *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*, 2. Aufl., La Paz 1977.
- Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien/Berlin 2012.
- : „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference“, in: Moraña, Mabel, Enrique Dussel und Carlos A. Jáuregui (Hrsg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham/London 2008, S. 225–258.
- Mills, Kenneth R.: „Bad Christians in Colonial Peru“, *Colonial Latin American Review* 5/2 (1996), S. 183–218.
- : *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation 1640 -1750*, Princeton 1997.
- : „The Naturalisation of Andean Christianities“, in: Po-chia Hsia, Ronnie (Hrsg.): *Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge/New York 2007, S. 504–535.
- Mischung, Roland: „Religionsethnologie“, in: Beer, Bettina und Hans Fischer (Hrsg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*, 8. Aufl., Berlin 2013, S. 197–220.
- Mora Mérida, José Luis: „La visita eclesiástica como institución en Indias“, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 17 (1980), S. 59–67.
- Mörsdorf, K.: „Hirtengewalt“, in: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche. Band V (Hannover - Karterios)*, 2. Aufl., Freiburg 1960, S. 388.
- Müller, Jürgen E.: „Intermedialität und Medienhistoriographie“, in: Paech, Joachim (Hrsg.): *Intermedialität – analog/digital. Theorien, Methoden, Analysen*, München 2008, S. 31–46.
- Mumford, Jeremy Ravi: *Vertical empire. The general resettlement of Indians in the colonial Andes*, Durham/London 2012.
- Murra, John V.: „Andean societies before 1532“, in: Bethell, Leslie (Hrsg.): *The Cambridge History of Latin America. Vol. 1: Colonial Latin America*, Cambridge 2008, S. 59–90.
- : „The expansion of the Inka state. Armies, war, and rebellions“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 49–58.
- Nehring, Andreas: „Postkoloniale Religionswissenschaft. Geschichte – Diskurse – Alteritäten“, in: Reuter, Julia und Alexandra Karentzos (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden 2012, S. 327–341.
- Nicklisch, Andrea: *Kulturkontakt am Altar. Silberarbeiten als Medien des Bedeutungstransfers im bolivianischen Altiplano des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hamburg 2013.
- Nubola, Cecilia: „Visitationen zwischen Kirchen und Staaten im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Prodi, Paolo und Wolfgang Reinhard (Hrsg.): *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, S. 299–323.
- Oldörp, Christine: „Mediale Modulationen. Verfestigung, Verselbstständigung, Verdauerung, Verschriftlichung, Vertextung und Versprachlichung. Mündliches Sprechen im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit“, in: Höger, Iris Carolin, Christine Oldörp und Hanna Wimmer (Hrsg.): *Mediale Wechselwirkungen. Adaptionen, Transformationen, Reinterpretationen*, Berlin 2013, S. 73–118.
- Peters, Christian: „Visitation: Kirchengeschichtlich“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 35, Berlin 2003, S. 151–166.

- Pratt, Mary Louise: „Arts of the Contact Zone“, *Profession* (1991), S. 33–40.
- : *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*, 2. Aufl., London/New York 2008.
- Prien, Hans-Jürgen: *Das Christentum in Lateinamerika*, Leipzig 2007.
- Puza, R.: „Visitation“, *Lexikon des Mittelalters*, Band 8, München 1997, Sp. 1748–1751.
- Querejazu Calvo, Roberto: *Historia de la Iglesia Católica en Charcas (Bolivia)*, La Paz 1995.
- Quispe Escobar, Alber: „La ‚fiesta de toros‘ y la ambigüedad modernizante de las elites de Cochabamba, 1876-1923“, *Estudios sociales del noa* 13 (2014), S. 85–102.
- Rajewsky, Irina O.: *Intermedialität*, Tübingen/Basel 2002.
- Ramos, Gabriela: *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima 2010.
- Rappaport, Joanne und Thomas B. F. Cummins: *Beyond the lettered city. Indigenous literacies in the Andes*, Durham/London 2012.
- Rau, Susanne: *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt 2013.
- Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, 3. Aufl., Weilerswist 2012.
- Reinhard, Wolfgang: *Geschichte der europäischen Expansion. Bd. 2: Die Neue Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985.
- Rivarola, José Luis: „Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del siglo XVII“, in: Oesterreicher, Wulf und Roland Schmidt-Riese (Hrsg.): *Esplendores y miserias de la evangelización de América: antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin/New York 2010, S. 213–245.
- Robins, Nicholas A.: *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*, La Paz 2009.
- Rodríguez Garrido, José A.: „La égloga ‚El Dios Pan‘ de Diego Mexía Fernangil y la evangelización en los Andes a inicios del siglo XVII“, *Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco. Manierismo y transición al Barroco*, Pamplona 2005, S. 307–319.
- Rodríguez González, Alfredo: „La diócesis de La Paz a finales del siglo XVII. Algunas reflexiones desde las visitas pastorales“, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 16 (2010), S. 595–621.
- Rodríguez Molas, Ricardo Emilio: *Los sometidos de la conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay*, Buenos Aires 1985.
- Rüpke, Jörg: *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart 2007.
- : „Religion medial“, in: Malik, Jamal, Jörg Rüpke und Theresa Wobbe (Hrsg.): *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, S. 19–28.
- Said, Edward W.: *Culture and imperialism*, London 1994.
- Saignes, Thierry: *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)*, La Paz 1986.
- : „Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena“, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 21 (1984), S. 27–75.
- : „The colonial condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780)“, in: Salomon, Frank Loewen und Stuart B. Schwartz (Hrsg.): *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Vol. 3: South America II*, Cambridge 1999, S. 59–137.
- : „The ethnic groups in the valleys of Larecaja. From descent to residents“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 311–341.
- Salles, Estela Cristina: „Etnohistoria o historia andina? Las visitas como base documental – entre lo imaginario y lo real“, in: Fisher, John und David P. Cahill (Hrsg.): *De la etnohistoria a la historia de los Andes*, Quito 2008, S. 13–29.
- Salles Reese, Verónica: *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the sacred at Lake Titicaca*, Austin 1997.
- Saranyana, Josep Ignasi: „El III Concilio Limense (1582-1583)“, in: Saranyana, Josep Ignasi (Hrsg.): *Teología en América Latina. Vol. 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid/Frankfurt 1999, S. 149–180.
- Sarasin, Philipp: „Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft“, in: Keller, Reiner, Andreas Hierseland, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche*

- Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden, 2., u. erw. Aufl., Wiesbaden 2006, S. 55–81.
- Schlögl, Rudolf: „Bedingungen dörflicher Kommunikation. Gemeindliche Öffentlichkeit und Visitation im 16. Jahrhundert“, in: Rösener, Werner (Hrsg.): Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, Göttingen 2000, S. 241–261.
- : „Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit“, *Geschichte und Gesellschaft* 34/2 (2008), S. 155–224.
- Schmaus, M.: „Hirtenamt der Kirche“, in: Höfer, Josef und Karl Rahner (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Band V (Hannover - Karterios), 2. Aufl., Freiburg 1960, S. 386–387.
- Schnabel-Schüle, Helga: „Kirchenleitung und Kirchenvisitation in Territorien des deutschen Südwestens“, in: Zeeden, Ernst Walter (Hrsg.): Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 2: Baden-Württemberg. Teilbd. II: Der protestantische Südwesten, Stuttgart 1987.
- : „Kirchenvisitationen und Landesvisitationen als Mittel der Kommunikation zwischen Herrscher und Untertanen“, in: Duchhardt, Heinz und Gert Melville (Hrsg.): Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1997, S. 173–186.
- Schützeichel, Rainer: Soziologische Kommunikationstheorien, 2., überarb. Aufl., Konstanz 2015.
- Sieber, Dominik: „Jesuitenmission und ‚Magie‘ der Sakramente Ende des 16. Jahrhunderts in Luzern“, in: Haag, Norbert, Sabine Holtz und Wolfgang Zimmermann (Hrsg.): Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850, Stuttgart 2002, S. 207–228.
- Sieglerschmidt, Jörn: „Kommunikation und Inszenierung. vom Nutzen der Ethnomethodologie für die historische Forschung“, in: Burkhardt, Johannes und Christine Werkstetter (Hrsg.): Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit, München 2005, S. 433–460.
- Simonis, Annette: „Einleitung – Bilder, Medien, Schriftkultur. Das Zusammenspiel zwischen Medien und ihre Wechselwirkungen mit soziokulturellen Kontexten als Triebfeder von ästhetischen und kulturgeschichtlichen Transformationsprozessen“, in: Simonis, Annette und Berenike Schröder (Hrsg.): Medien, Bilder, Schriftkultur: mediale Transformationen und kulturelle Kontexte, Würzburg 2012, S. 7–20.
- Spitta, Silvia: *Between two waters. Narratives of transculturation in Latin America*, College Station 2006.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven“, *Zeitschrift für Historische Forschung* 31 (2004), S. 489–527.
- Thaddäus Lang, Peter: „Visitationsprotokolle und andere Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte“, in: Maurer, Michael (Hrsg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften*. Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002, S. 302–324.
- Thomson, Sinclair: *We alone will rule. Native Andean politics in the age of insurgency*, Madison 2002.
- Tineo, Primitivo: *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizador del Tercer Concilio Limense*, Pamplona 1990.
- Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch: „Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religions-soziologischen Forschungsprogramm“, in: Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 7–29.
- Valenzuela Márquez, Jaime: „...que las ymagenes son los ydolos de los christianos. ‘ Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)‘“, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43 (2006), S. 41–65.
- Vilaça, Aparecida und Robin Wright: „Introduction“, in: Vilaça, Aparecida und Robin Wright (Hrsg.): *Native Christians. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*, Farnham/Surrey 2009, S. 1–19.
- Wachtel, Nathan: „The men from the water. The Uru problem (16th and 17th centuries)“, in: Murra, John V., Nathan Wachtel und Jacques Revel (Hrsg.): *Anthropological history of Andean polities*, Cambridge 1986, S. 283–310.
- Werlen, Benno: „Körper, Raum und mediale Repräsentation“, in: Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hrsg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 365–392.

- Windus, Astrid: „Architektur und religiöse Bedeutungsproduktion in transkulturellen Kontexten. Verflechtungsgeschichtliche Perspektiven (Bolivien, Philippinen, 17.-18. Jh.)“, in: Mann, Michael und Jürgen G. Nagel (Hrsg.): *Europa jenseits der Grenzen. Festschrift für Reinhard Wendt*, Heidelberg 2015, S. 107–140.
- : „Putting Things in Order. Material Culture and Religious Communication in the Bolivian Altiplano (17th Century)“, in: Crailsheim, Eberhard und Astrid Windus (Hrsg.): *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines (16th-19th Centuries)*, Münster/New York/München/Berlin 2013, S. 241–261.
- : „The Embodiment of Sin and Virtue. Visual Representations of a Religious Concept in a Colonial Andean Contact Zone“, in: Jobs, Sebastian und Gesa Mackenthun (Hrsg.): *Embodiments of Cultural Encounters*, Münster 2011, S. 93–114.
- Windus, Astrid und Eberhard Crailsheim: „Introduction“, in: Crailsheim, Eberhard und Astrid Windus (Hrsg.): *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines (16th-19th Centuries)*, Münster/New York/München/Berlin 2013, S. 11–22.
- Windus, Astrid und Andrés Eichmann Oehrli (Hrsg.): *Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios, siglos XVI-XVIII (Dossier)*, *Iberoamericana* 16/61 (2016).
- : „Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios (siglos XVI-XVIII). Introducción“, *Iberoamericana* 16/61 (2016), S. 9–15.
- Zaballa Beascochea, Ana: „Visitadores, extirpadores y ,tratados de idolatrías“, in: Saranyana, Josep Ignasi (Hrsg.): *Teología en América Latina. Vol. 1: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid/Frankfurt 1999, S. 275–282.
- Ziemann, Andreas: *Soziologie der Medien*, 2., überarb. und erw. Aufl., Bielefeld 2012.
- Ziemann, Benjamin: *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt/New York 2009.

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit versichere ich, Johannes Nicolás Brochhagen, an Eides statt, dass vorliegende Dissertationsschrift mit dem Titel *Kirchliche Kontrolle und religiöse Kommunikation. Die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz (17.-18. Jh.)* von mir selbst verfasst wurde und dass ich keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. 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