

La arquitectura de la fe Clérigos, indios y pugnas en las doctrinas del desierto Tarapacá, siglos XVI-XIX*

ALBERTO DÍAZ ARAYA
CAROLINA PONCE CALDERÓN

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo analizar dos importantes aspectos de la evangelización entre las poblaciones indígenas del extremo norte chileno a partir de las instituciones denominadas «doctrina de indios» y «cofradía». De este modo, realizamos una reconstrucción del panorama eclesástico de Tarapacá desde el siglo XVI —a inicios de la Colonia hispana— hasta los albores de la época republicana, discutiendo los problemas más significativos que afectaban a la feligresía indígena andina y que se relacionaban directamente con el accionar de los clérigos presentes en Tarapacá, lo que habría repercutido en las prácticas ceremoniales católicas desde una impronta local y andina.

* Artículo resultado del proyecto Fondecyt N.º 1151138.

PALABRAS CLAVE: *doctrina, cofradía, clérigos, indígenas andinos, Tarapacá*

ABSTRACT

In this article we analyse two important aspects of evangelism among indigenous populations in northern Chile from institutions called “parish of Indians” and “brotherhood”. In this way, based on an extensive review of documents deposited in domestic and foreign archives, we reconstruct Tarapacá’s ecclesiastical scene since the early Colony to Republic, and elucidate the most significant problems that affected Andean indigenous parishioners and that were directly related to the actions of church ministers present in Tarapacá, which would have had a great impact on local Andean religious practices.

KEYWORDS: *Indian parish, brotherhood, priests, Andean indigenous, Tarapacá*

LA INTRODUCCIÓN DEL CRISTIANISMO EN TARAPACÁ: DOCTRINAS Y COFRADÍAS

LA IGLESIA, EN EL ÁREA ANDINA, desplegó dos instituciones que permitieron materializar los intereses catequéticos de la curia y administrar los sacramentos entre la gentilidad que debía convertir. Dichas instituciones fueron la doctrina y la cofradía (Marzal 1983). La primera de ellas constituyó el núcleo desde donde se realizó la acción evangelizadora en las *Indias* (Lavallé 1982: 151), siendo el resultado del esfuerzo misionero y del proceso de reducción desplegado tanto por la Corona como por la Iglesia católica durante las primeras décadas de la conquista hispana. Este proceso consistió en la agrupación y organización en «repartimientos» de restos de comunidades prehispánicas que habían sido diezmadas por enfermedades infecciosas, conflictos bélicos, trabajo forzado en los yacimientos mineros de plata y oro, diáspora étnica, entre otras razones,

con el fin de enseñar a los naturales no solo la fe en Cristo, sino también las pautas de vida moral y conducta de la cultura occidental.

Los repartimientos eran reducciones (o «pueblos de indios»)¹ diseñados a imagen y semejanza de las ciudades y aldeas españolas, por lo cual gozaban de un perfil institucional castellano, pero bajo la administración indígena, liderado por un *curaca* (autoridad comunitaria) y un cabildo. Precisamente, al ser estos los sitios donde se hiciera efectiva la instrucción religiosa de los indígenas («recibir la doctrina cristiana»), adoptaron el nombre de «doctrinas». En términos prácticos eran «parroquias de indios» y homólogas a las «parroquias de españoles». En cuanto a sus límites político-eclesiásticos, se encontraban adscritas a la jurisdicción de un corregimiento, una diócesis y una encomienda.

A la cabeza de una doctrina se hallaba el «cura doctrinero» (fraile o sacerdote secular), quien, bajo la directa autoridad y supervisión del obispo de su jurisdicción, debía administrar los sacramentos, instruir a sus feligreses en la doctrina cristiana y proporcionar ayuda espiritual a la comunidad residente en su distrito. Dentro de sus obligaciones se encontraba también el cuidado e inspección de los bienes y rentas de las iglesias, es decir, la fábrica, que se componía de los objetos sagrados del culto, ornamentos de las imágenes de los santos del templo, huertos, chacras, entre otros.

La segunda institución que se tornó especialmente importante en la evangelización fueron las cofradías, agrupaciones de origen medieval (Moreno 1985; Benítez 1998) que posibilitaron la piedad religiosa en los segmentos indígenas andinos, como asimismo gra-

1 Entendemos por «pueblos de indios» a las reducciones llevadas a cabo por el virrey Francisco Toledo en las primeras décadas de la Colonia. El concepto de «reducción» es homólogo al de «repartimiento»; este buscó hacer coincidir las jurisdicciones fiscales y doctrinales con formaciones étnicas existentes, todo ello dentro de un espacio continuo. Por lo tanto, en teoría, el repartimiento coincide con una reducción, con un cacicazgo y con una doctrina (Durstun e Hidalgo 1999).

vitaron en la congregación ritual de los naturales, la construcción de una fe popular y el surgimiento de una ritualidad que integró los elementos de la liturgia católica con prácticas locales (fiestas, ceremonias, cánticos, danzas e instrumentos musicales). Estas agrupaciones religiosas pueden ser entendidas como entidades que propiciaban la asociatividad, reuniendo voluntariamente a los miembros de una determinada colectividad en base a principios morales, reglas, cultos y redes sociales que permitían la supervivencia y reproducción de la organización mediante la solidaridad, el apoyo mutuo y la vigilancia moral de sus integrantes (Calvo 1996; Valenzuela 2010; Bazarte y García 2001; Roselló 2000; Egoavil 1986; Arias de Saavedra y López-Guadalupe 2000).

De este modo, estructuraban un sistema económico que permitía la autonomía de sus rentas y el cumplimiento de sus objetivos sociales, como la caridad y la asistencia. La plataforma económica sobre la cual se sostenían consistió en un régimen de cuotas entre los cofrades y socios, así como el pago de limosnas o la renta por inmuebles o posesiones (chacras, parcelas y casas) pertenecientes a la institución (Palomo 2000; Celestino y Meyers 1981; Mancuso 2007). En tal sentido, fomentar la caridad asistencial entre los miembros, especialmente hacia los enfermos, mujeres, niños, pobres, presos y moribundos constituyó uno de los objetivos fundamentales de las cofradías. Los otros dos fueron promover el culto y celebración de la fiesta a un santo patrono, e intentar alcanzar la salvación del alma mediante prácticas piadosas y espirituales tanto colectivas como personales (Lévano 2002).

En torno a estas instituciones, doctrina y cofradía, el presente artículo tiene por objetivo analizar dos grandes aspectos de la evangelización entre las poblaciones andinas del norte de Chile. En primer lugar, las implicancias sociales y religiosas en el establecimiento y administración de los procesos catequéticos en Tarapacá; y, segundo, el accionar de los ministros eclesiásticos residentes en la zona y la participación de los representantes indígenas en las cofradías y en

el sistema de cargos religiosos orientados al culto católico. A modo de hipótesis, planteamos que, si bien existió una estructura eclesiástica que sostenía las campañas de evangelización, fueron los actos de negligencia en la pastoral de los doctrineros de Tarapacá, reflejada en el abandono de sus jurisdicciones como relaciones asimétricas y conflictivas con los indios, lo que estimuló que las prácticas ceremoniales del culto católico se reconfiguraran, construyéndose «agencialmente» una arquitectura de la fe al participar los indígenas en los diferentes formatos que contenía la piedad religiosa, tal como se constata en la época colonial (e incluso en la actualidad), en las festividades patronales, cargos religiosos, cofradías, procesiones de Corpus Christi, peregrinación a los santuarios marianos, danzas y cánticos durante las fiestas y manifestaciones de piedad religiosa (Díaz Araya 2011a, 2011b; Ruz, Díaz y Fuentes 2011).

ENTRE LAS DIÓCESIS DE CUSCO Y AREQUIPA

Como dijimos, la doctrina se hallaba circunscrita a un corregimiento y, asimismo, a un obispado. En los primeros tiempos de la Colonia, la provincia y doctrina de Tarapacá —que se extendía desde Camarones, por el norte, hasta el puerto de Cobija, por el sur— formó parte del corregimiento de Arica² (dependiente del de

2 En términos político-administrativos, durante la Colonia, la provincia de Tarapacá —junto con la de Arica— formaba parte del corregimiento de Arica, el que, a su vez, estaba integrado en una jurisdicción mayor: el corregimiento y obispado de Arequipa. El corregimiento de Arica fue establecido el 17 agosto de 1565 por Lope García de Castro y abarcaba un vasto territorio en el límite meridional del virreinato del Perú, a saber: desde el río Ilo —por el norte— hasta la porción inferior del río Loa —como límite sur—. Su capital era la ciudad de San Marcos Arica, uno de los cinco *pueblos de españoles* del obispado de Arequipa y el único en todo el corregimiento. Debido a la extensión del mismo y a su configuración geográfica —pequeños valles separados por grandes zonas desérticas— se crearon cuatro tenientazgos con el objetivo de auxiliar a los co-

Arequipa) hasta 1768, año en que el de Tarapacá se delimitó como un nuevo e independiente corregimiento, cuya vida se extendió hasta 1784, marcando su fin el nacimiento de las intendencias. En lo eclesiástico, la doctrina y vicaría de Tarapacá se encontraba dentro de los límites de la diócesis de Cusco,³ hasta la creación de la obispalía arequipeña. En 1562, monseñor Juan Solano, obispo del Cusco, viajó a España para plantear al Consejo de Indias la necesidad de dividir su diócesis —pues tenía más de 300 leguas— para una mejor evangelización y administración del territorio eclesiástico. Precisamente, uno de los grandes impedimentos que el obispo, los doctrineros y otros ministros debían sortear fue la extensión de las demarcaciones eclesiásticas. Según Hidalgo, la subdivisión de los primeros obispados obedeció a la necesidad de crear jurisdicciones más manejables para sus prelados y metrópolis de más fácil acceso

regidores y agilizar la administración en el distrito. Estos se ubicaban «uno en el pueblo y Valles de Locumba y su distrito, y otro en el pueblo de Tacna [Tacna] con los pueblos de Tarata y Putina y otros anexos [actual Perú], y otro en los valles de Azapa y Lluta y sus anexos, y otro en la Provincia de Tarapaca con las doctrinas de Camiña, Pica y sus anejos» («Carta del Obispo Villagómez al Rey informándole sobre su visita al Partido de Arica», Archivo General de Indias, legajo Lima 309, Arequipa, 31 de marzo de 1637, f. 2), siendo este último el de mayor importancia. En cuanto al ámbito eclesiástico, el corregimiento de Arica estaba conformado, en el siglo xvii, por una parroquia de españoles que, a su vez, se constituía como el curato rectoral —y cuya capital era la ciudad de Arica—, y por las siguientes parroquias de indios o doctrinas: Tacna, Tarata-Putina, Ilabaya-Locumba, Sama, Ilo y Lluta (provincia y vicaría de Arica), Tarapacá, Pica y Camiña (provincia y vicaría de Tarapacá). Posteriormente, en la segunda mitad del citado siglo y en la centuria siguiente, algunas doctrinas fueron eliminadas y surgieron otras: la Doctrina de Codpa —en reemplazo de la de San Gerónimo de Lluta—, Sibaya, Belén y Candarave. De todas ellas, sólo Arica, Azapa, Lluta, Codpa, Camiña, Pica, Sibaya y Tarapacá se encuentran en la actualidad en territorio chileno (Ponce Calderón 2011).

- 3 La diócesis del Cusco fue el primer obispado en todo el virreinato peruano, erigida en 1537. Dependió del Arzobispado de Sevilla hasta la creación de la provincia eclesiástica de Lima, en 1546, año en que fue elevada a la categoría de Arzobispado.

para los clérigos (en caso de apelaciones y pleitos), ejerciendo así un mayor control en los asuntos de la administración pastoral (Hidalgo 1985: 78).

La petición realizada por el obispo del Cusco tuvo una buena acogida en España. En 1576, el rey Felipe II solicitó a la Santa Sede la aprobación de la erección de la diócesis de Arequipa bajo la advocación de la Virgen de la Asunción, presentando como candidato al obispo fray Antonio de Hervias. Si bien, un año después, el papa Gregorio XIII autorizó la creación de la nueva jurisdicción, el obispo del Cusco y sucesor de Solano, Sebastián de Lartaún, se opuso tajantemente a la división, quedando sin efecto dicha disposición. Pasarían casi tres décadas para que un nuevo petitorio llegara al Vaticano. El cabildo civil, encabezado por su alcalde Blasco Núñez de Vela y el gobernador Bartolomé Oznayo de Velazco, acordó formar una comisión presidida por Rodrigo de Ampuero para entrevistarse y exponerle al virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, la necesidad de delimitar una nueva jurisdicción eclesiástica. El Consejo de Indias, mediante documento firmado por el rey Felipe III, reiteró la petición ante el papa Paulo V, quien accedió a la creación de la diócesis de Arequipa en 1609 y, tres años después, a la demarcación de los obispados de Guamanaga y Arequipa, desmembrándolos del Cusco. Finalmente, el 17 de octubre de 1613, el marqués de Montesclaros efectuó la nueva demarcación (Martínez 1933: 2, 4-6, 13; Málaga Medina 1995: 57).

La diócesis tuvo por cabecera la ciudad de Arequipa y abarcó un amplio territorio, comprendiendo los corregimientos de El Cercado, Characato y Vitor, Camaná, Moquegua, Condesuyos, Collaguas y Arica (y, posteriormente, el de Tarapacá).⁴ En ella se establecieron 58 doctrinas, 40 al mando del clero secular y 18 del re-

4 La diócesis de Arequipa se extendía desde Nazca hasta el río Loa, comprendiendo los actuales departamentos peruanos de Arequipa, Moquegua y Tacna, y las provincias chilenas de Arica y Tarapacá (Málaga Medina 1990: 277).

gular, aunque esto variaría con el paso del tiempo. Según el Sínodo diocesano, realizado en 1638 por el obispo Pedro de Villagómez, los principales pueblos del obispado eran: «Pocsi, Tambo, Los Collaguas, Carumas, Ilo, Quinistaca, Hubinas, Arequipa, Laricollagua, Arica-Tarapacá, Yuminacapuaya, Mitimaes de Arequipa, Hilabaya, Aytico, Aymaraes, Machaguay, Cabana, Sicata, Concha, Chachilpatacorana, Ubinaschaguay, Carabely, Tacana, Ecuramy, Ocona, Orones, Chuquipampa, Chiguata, Handayuya, Socabayan, Vitorquilca, Yuminaguaca, Sachetambo, Arabayapoquina, Hacary, Pancarpata, Magis, Characoto, Socabaya, Vinate, Pampacolque, Camana».⁵

Cada uno de estos pueblos se encontraba circunscrito a una determinada encomienda. Esta institución socioeconómica de origen castellano consistió en la concesión temporal y por merced de un grupo de indios que, junto con su *curaca*, eran sometidos a la autoridad de un español benemérito, denominado *encomendero*. Los principales deberes que recaían en el encomendero se circunscribían en torno a la evangelización de los indios, pues fue esta la base y justificación de la encomienda. Su misión era, por lo tanto, proteger, civilizar y cristianizar a los naturales entregados a su cargo. Por disposición real, estaban obligados a edificar «iglesias para su doctrina y enseñanza [de los indígenas]» (Barriga 1952: 34). Tras la instauración de la «República de indios»⁶ por el virrey Toledo, en 1570, se

5 *Sínodo Diocesano de Arequipa de 1638*, Biblioteca Nacional del Perú, sección manuscritos, sin catalogación.

6 Al ser considerados menores de edad, «miserables» y bárbaros (es decir, faltos de toda «policía») por la Corona, los indios se convirtieron en el blanco perfecto de abusos, dado su condición de desamparo y la codicia de muchos hispanos. Esta situación desfavorable requería de la protección de una legislación especial para lograr (al menos en teoría) la protección, evangelización y civilización de los indios. Por ello, «acoger y ayudar al miserable fue considerado como una responsabilidad de todo el cuerpo social y un correcto ejercicio de la justicia» (Sánchez-Concha 1999: 108). A partir de esta premisa, las ciudades o pueblos de españoles fueron separadas de las reducciones indígenas, naciendo así la «República de indios» y la «República de españoles». Por medio de esta división se

comenzaron a construir templos, santuarios, oratorios y pequeñas capillas donde se realizaban ceremonias cristianas, la catequesis y la administración de los sacramentos a los indios evangelizados.

En efecto, la falta de ministros eclesiásticos y jerarquía religiosa en los primeros momentos de la conquista americana provocó que fuesen los encomenderos los encargados de asumir la responsabilidad de la evangelización de los naturales. A cambio de brindar protección e instrucción religiosa, el encomendero recibiría y cobraría de los indios una compensación económica o tributo (sin exceder los 2000 pesos al año), de acuerdo con las tasas impuestas por la autoridad civil. El 22 de enero de 1540, Francisco Pizarro concedió algunas encomiendas de indios en la zona de Arica y Tarapacá, específicamente, desde el río Lluta hasta el Loa. Este territorio, actualmente chileno, se circunscribía al corregimiento de Arica, que formaba parte del entonces Virreinato del Perú. Una de esas encomiendas fue dada a Lucas Martínez Vegazo, «vezino y regidor de Villahermosa» y uno de los «primeros conquistadores e pobladores que conmigo [declaraba Pizarro] pasaron de España a la conquista e pacificación destes reynos», sirviendo a la Corona, a su costa, «hasta que toda la tierra se puso en la obediencia de su Magestad». ⁷ Mar-

buscaba también una segregación racial, prohibiendo a su vez la convivencia de mulatos, negros y mestizos con los indígenas. A pesar de esta prohibición, en la práctica no fue posible separar físicamente a dichas comunidades y, al contrario, muchos indios vivieron en la República de españoles debido al atractivo que las ciudades hispanas ejercieron sobre estos. En efecto, una cantidad considerable de indios fue recibida allí, asentándose junto con sus familias como jornaleros o artesanos (Ponce Calderón 2011: 17; Sánchez-Concha 1999). El asunto estaba reglamentado en la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Catolica del Rey don Carlos II Nuestro Señor*, tomo 2, lib. 6, tít. 3, ley 19-20, 23 (1681).

7 «Provisión del Marqués don Francisco Pizarro concediendo a Lucas Martínez 1.637 indios, varios pueblos en la Provincia de Arequipa en las regiones de Moquegua y Tarapacá con varios caciques», Cusco, 22 de enero de 1540 (*apud* Barriola 1939a: 179).

tínez Vegazo, el primer encomendero de Tarapacá, debía entonces dar curso a la conversión de los indios a él confiados:

[a] dichos indios os habeis de servir conforme a los Mandamientos y Ordenanzas reales y so pena dellas, con tanto que dejeis a los dichos caciques sus mugeres e hijos y los demas indios de su servicio y los doctrineis en las cosas de nuestra Santa Fe Católica y les hagais todo buen tratamiento (*apud* Barriga 1952: 86).

Según Larraín, esta encomienda incluía indios de Arica (*Ariaca*), de los valles de Azapa (y probablemente Camarones), de Lluta, de Camiña (Tana) y de Tarapacá —todos ellos actualmente territorio chileno— y de Arequipa, Locumba, Ilo y Sama —en territorio peruano (Larraín 1975: 271)—. El documento de la provisión da cuenta no solo de estos lugares, sino también del número de indios y *curacas* encomendados a Martínez Vegazo, cifras que probablemente conocieron por medio de un *quipu*:

[...] y con el cacique del valle de *arapacá* [Tarapacá] que se llama Tucsá Sangra, y con los pescadores y en un pueblo que se llama Pachica e otro que se llama Puchuca [Puchurca] e otro Guavina [Guaviña], que estan en el valle de Cato e con el señor que se llama Opo, y en el valle de Carbiessa [Camarones] y el pueblo *Camina* [Camiña] y el cacique Ayavire con otro que se llama Taucari, e otro pueblo que se dize Omaguata [Usmagama] y el señor Ayavile e otro Chupaya con el señor Chuquechanbe con novecientos yndios, y en la cabeza del valle de *Asapa* los yndios destos dichos valles que tienen estancias de coca e ají e grana e otras cosas. [...] en un pueblo que se dice Camarasa ciento e veynte yndios, y en el valle *Asapa* diez yndios con el principal Guacocán, y en un pueblo que se dize Guator con el principal Lalio veynte e siete yndios [...] y en otro pueblo de pescadores deste cacique en el pueblo de *Ariaca* en la costa de la mar diez e ocho yndios, y en dos estancias del dicho cacique que tiene el valle arribado tiene sus sementeras en ella seis yndios y en la otra quatro, y en los pueblos mitimaes deste dicho valle en el pueblo que se dize *Ylavaya* setenta yndios con el principal del y

en un pueblo que se dice *Anca* cincuenta yndios con un principal que se dize Aura que es natural del cacique Cariapassa, y en un pueblo que se dice *Ynchichura* noventa e quatro yndios con un principal que se llama Canche que es natural del cacique Cariapassa, y en un pueblo que se dize *Ariaca* de pescadores treinta yndios de Tarapacá con un principal que se dize Yano, e mas el cacique Pola pescador con ciento e noventa e quatro yndios en esta manera en un pueblo que se dize *Ylo* que está a la boca del río de Moquegua con veynte yndios (*apud* Barriga 1939a: 17-18).

Esta encomienda se modificó con el tiempo y según las circunstancias, abarcando finalmente desde Arequipa (Perú) hasta el río Loa (Chile).⁸ Las variaciones se debieron a una serie de permutas

8 Junto con Lucas Martínez Vegazo, debemos mencionar a Marcos de Retamoso, conquistador español, benemérito, vecino y alcalde ordinario de la ciudad de Arequipa, según los antecedentes entregados por Sergio Villalobos (véase «Poder amplio del capitán Luis de Toledo a favor de Marcos Retamoso, alcalde. Arequipa, 17 de febrero de 1550» [Villalobos 1985: 406-407]). Precizando, Marcos de Retamoso, en 1540, recibió *por dos vidas* una de las primeras encomiendas concedidas por Francisco Pizarro en todo Perú, que correspondía a la mitad *banansaya* de Lari Collaguas. Al año siguiente, el 8 de febrero de 1541, le fueron confiados indios del altiplano boliviano asentados en «un grupo de estancias situadas en la *parcialidad de Tarapacá*». Según el título de concesión, «en la parcialidad de Tarapacá los pueblos e principales siguientes un pueblo que se llama pacha otro que se llama machallacata otro pueblo que se llama chillaua e otro que se llama moraca e otro que se llama pisiga e otro que se llama titiri y otro que se llama chipaya y los principales se llaman uno paca e otro que se llama chucarara e otro cayuaca e otro principal que se llama capa e otro que se llama cauangue e otro que se llama yuchaca e otro que se llama chuco e otro principal que se llama guamane e ansy mismo en la parcialidad de los carangas os depoyto los pueblos principales syguientes un pueblos que se llama puti e otro comuco...» (AGI, Justicia 658, f. 28-28v [cit. en Watchel 2001: 565]). Este dato es significativo, pues ilustra la presencia de enclaves ecológicos *caranga* (parlantes *aimaras*) y *chipayas* (hablantes del *puquina*), en otros términos, población *mitmaquna* (colonias altiplánicas), habitando y coexistiendo en la vertiente occidental de la cordillera de los Andes, generando un territorio multiétnico en los valles y precordillera tarapaqueña. Siguiendo a Michel (2005) —que halló cerámica *caranga* desde la meseta altiplánica hasta la costa—, Medinacelli (2006: 212-213) sostiene que los *caranga* tuvieron un territorio continuo (y discontinuo en algunos sectores) que se extendía desde el altiplano hasta los valles costeros, interactuando con otros señoríos *aimara*

de indios, nada inusual en la época. Según Trelles, las encomiendas estuvieron sujetas a cambios de dueño debido a la incorporación de un nuevo grupo tributario, la renuncia de este o el despojo absoluto (Trelles 1991: 97-105). Las permutas experimentadas en la encomienda de Martínez Vegazo fueron, en su mayoría, de carácter forzoso: la pérdida de sus posesiones en manos de Jerónimo de Villegas y, posteriormente, su hija Ana de Villegas (que recuperaría en 1555);⁹ la renuncia y permuta obligada de los indios de Auca (valle de Locumba) e Inchura¹⁰ (valle de Sama) por aquellos de Yumina (Arequipa), ante la demanda de los *curacas* de Chucuito (1557) que argumentaban que esos dominios formaban parte de su unidad política (un «control vertical de pisos ecológicos», según John Murra); y, por último, la permuta voluntaria de los indios de Cochuna (Arequipa) por los de Pica y Loa (Tarapacá), encomendados a Juan

(*pacajes* y *lupacas*) presentes en la zona y con la población de los valles bajos y del litoral (*camanchacas*) (véase también Robinson [2003: xLI] y Riviere [1982]). Hidalgo y Durston (2004), siguiendo un minucioso trabajo documental, prueban una situación similar para el caso de las comunidades *caranga* del área de Arica, describiendo un permanente interés por mantener los lazos desde la sierra con las antiguas colonias costeras, con fines de complementariedad ecológica; esto los llevaría a rearticular sus antiguos modelos complementarios, paralelamente a la fragmentación territorial operada por los españoles. Son los casos de Belén, Socoroma y su estrecha relación con los valles de Azapa y Lluta al interior del corregimiento de Arica.

- 9 Debido a la rebelión de encomenderos que nuestro personaje apoyó —producto de la promulgación de las Leyes Nuevas— fue castigado y privado de su encomienda, la cual fue entregada a Jerónimo de Villegas en 1548 y, luego de su muerte, a su hija Ana Villegas. Sin embargo, Martínez Vegazo recuperó sus posesiones una vez absuelto de los cargos que se le acusaban en 1555, regresando a sus dominios dos años después (Trelles 1991).
- 10 Franklin Pease (1982: 113) identificó el pueblo de Inchura con el actual de San Benito de Tarata. Otras formas escritas de aquel pueblo fueron Inchenchura, Inchachuza Inchanchura, Chinchenchura, Onchura, Cinchura. Ver también Cavnar (1988: 105).

de Castro (1559),¹¹ utilizando ambas partes los mismos argumentos, esto es, hacer más continua la identidad geográfica de las etnias que componían sus encomiendas y, principalmente, facilitar el adoctrinamiento de los indios de Pica, más próxima al pueblo de Tarapacá, base de operaciones de la encomienda de Martínez Vegazo (Larraín 1975: 283, 285):

[...] e por que el dicho Lucas Martínez tiene a Tarapaca en encomienda cerca del repartimiento de yndios de Pica los quales tenyendoles en encomienda el dicho Lucas Martínez los puede dar doctrina comodamente juntamente con los que tiene en Tarapaca y acerles buenos tratamientos e doctrinallos en nuestra santa fee católica lo qual no se puede hazer tan bien teniendolos en encomienda el dicho Joan de Castro por ser tan pocos.¹²

Es muy probable que estos cambios en la posesión de la encomienda hayan afectado los inicios de la misión evangelizadora en Tarapacá.

LA ESTRUCTURA ECLESIASTICA Y LOS PROCESOS CATEQUÉTICOS

A mediados del siglo XVI, los indios de la provincia de Tarapacá dependían de la doctrina de Ilabaya, y esta, del obispado del Cusco, hasta la creación de la primera parroquia de indios. De acuerdo con la cronología propuesta por Advis (2008), la citada demarcación eclesiástica representaba la última de las fases misioneras. En efecto, Advis (2008) ha sostenido la existencia de distintas etapas en la cristianización de los indios tarapaqueños, de las cuales varias se de-

11 La encomienda de Pica y Loa otorgada a Andrés Jiménez pasó luego de su muerte a Martínez Pérez de Lezcano. Al fallecer este último, la encomienda quedó en manos de Juan de Castro, posesión que obtuvo por vía de matrimonio con la viuda de Pérez de Lezcano, Ana Gutiérrez (Bermúdez 1987: 14-16).

12 AGI, Justicia 405B, f. 13 (cit. en Odone 1994: 78).

sarrollaron de manera paralela, como explicaremos a continuación:

- 1) La instauración de la encomienda y el papel de los encomenderos en la conversión de los indígenas (1540-1565), quienes a falta de ministros eclesiásticos y jerarquía religiosa habían asumido la provisión y dirección de las doctrinas (Armas Medina 1952: 109-110).
- 2) El foco colonizador (1559-1565), es decir, el control de la zona y la instauración de las políticas virreinales tempranas.
- 3) El término del rol evangelizador del encomendero (1565-1571), que, según Armas Medina y Albuja, habría sucedido luego del II Concilio Limense (1567).¹³ A partir de este momento, los obispos de las Indias obtuvieron el derecho de proveer y dirigir las parroquias de indios, quitándoles esta atribución a los beneméritos (aunque estos siguieron pagando el estipendio de los doctrineros).
- 4) La creación del primer curato tarapaqueño (1565-1571) con sede doctrinal y cura permanente en el poblado de San Lorenzo de Tarapacá. Advis destacaba la presencia de 29 pueblos de la zona mencionados en la documentación, entre ellos Miñita, Puerto de Camarones, Camiña, Soga, Chiapa, Sibaya, Noasa, Pica y Puerto Loa.
- 5) La división de la doctrina (1571-1575), vale decir, la bipartición del territorio eclesiástico de Tarapacá en dos curatos («curazgos»), a saber, Tarapacá y Camiña. Según una orden del obispado del Cusco de 1571, la primera de ellas habría sido asumida por el doctrinero dominico fray Francisco Churro[n] de Aguilar.
- 6) La organización de la población indígena (1575-1578) en re-

13 Si bien el término del rol evangelizador del encomendero suele datarse a partir del II Concilio Limense, es posible nombrar importantes antecedentes: el I Concilio Limense y la promulgación de la Real Cédula de 23 de septiembre de 1552, decreto que es reforzado por la cédula de 21 de febrero de 1563 (Armas Medina 1952: 119-123). Véase también Armas Medina (1953: 125-126) y Albuja (1998: 73).

ducciones o «pueblos de indios», como resultado de la visita general del virrey Francisco de Toledo.

- 7) La construcción de nuevas iglesias (1575-1578) en poblados como Tarapacá, Camiña, Mocha, Guaviña y Pica, que antes eran solo pequeños adoratorios, oratorios o templos con un altar y una cruz utilizados para las prácticas catequéticas y celebraciones litúrgicas. Recién a partir de este instante, la idea de iglesia, con retablo y altar, comienza a construirse.
- 8) La consolidación de la doctrina de indios (1565-1589), centrada en la evangelización, protección y civilización de la población autóctona con la llegada de curas doctrineros y españoles a la zona.

Hasta la segunda década del siglo XVII, San Lorenzo de Tarapacá y Santo Tomás de Camiña eran los únicos curatos doctrinales de toda la provincia, cuyas cabezas parroquiales eran los pueblos homónimos.¹⁴ Sus anexos fueron, en el caso de Tarapacá, los pueblos de San Juan Bautista de Huaviña, San Marcos de Mamiña, San José de Laonzana, Santa Lucía de Noasa, Santa Cruz de Macaya, San Pedro de Coscaya, el puerto de Iquique y el mineral San Agustín de Huantajaya; y en Camiña, San Juan de Cariquima, Santo Tomás de Isluga, Santa María Magdalena de Chiapa, San Pedro y San Pablo de

14 La concentración de los naturales de Tarapacá se desarrolló en el sitio de «Tarapacá Viejo», lo que habría sido una consecuencia de la explotación minera efectuada por su primer encomendero, Lucas Martínez Vegazo, en la década de 1540. No obstante, la fundación de este pueblo de indios se efectuó varias décadas después, alrededor de 1571, luego de la visita general del virrey Francisco de Toledo. Casi dos siglos después (1717), este lugar fue abandonado por su población y trasladado a la ribera norte del río (¿epidemias, aluviones?), originando el actual pueblo de San Lorenzo de Tarapacá. Al respecto, véase Antonio Álvarez y Jiménez, «Relación de la visita de la provincia de Arequipa que en 1792 dedicó el gobernador intendente don Antonio Álvarez Jiménez a don José Moñino, Conde de Floridablanca», Arequipa, 1 de julio de 1792, MP-Libros Manuscritos, 44, 1792, f. 50. Véase también Advis (1990: 81-82). En los curatos, por lo general, residía en forma permanente un clérigo.

Sotoca, San Martín de Miñimiñi, Nuestra Señora de las Nieves de Pisagua, San Antonio de Mocha, San Nicolás Tolentino de Sibaya, Santa Rosa de Usmagama, San Andrés de Guasquiña y San Gerónimo de Sipiza (Echeverría 1952: 163-164).

En 1620, por mandato del obispo Pedro de Perea, San Andrés de Pica fue separado de San Lorenzo de Tarapacá y elevado a curato, teniendo como cabeza de doctrina el pueblo homónimo y los anexos de San Salvador de Guatacondo, San Antonio de Matilla, San Miguel de Quillagua y el Puerto de Loa. Este panorama no sufrió nuevas alteraciones hasta finalizado el siglo XVII, cuando en 1698 fue creada la doctrina de San Nicolás Tolentino de Sibaya, separándola de Camiña, siendo conformada por los pueblos de Sibaya (curato), Mocha, Usmagama, Guasquiña y Sipiza (anexos). Para ese entonces, la mayoría de los poblados contaba con iglesia o capilla, así como también estaba establecida la consagración a uno o más santos protectores o patronales.

Posteriormente, en el siglo XVIII, para una mejor atención de los fieles y una organización más eficiente, los anexos de cada una de estas doctrinas fueron puestos bajo la dependencia de un poblado en particular (que también era un anexo), que, a su vez, obedecía a la cabeza parroquial, junto a los curatos tarapaqueños (Pica, Sibaya y Camiña), tal como se aprecia en el siguiente cuadro:

Cuadro n. 1
Vicaría de Tarapacá, año de 1792

Curatos	Anexos
Tarapacá	Guaviña Macaya Noaza Mamiña Quipisca Guarasíña Guantajalla Puerto de Iquique Laonzana
Curato de Pica	Matilla Guatacondo Quillagua Tamentica Pozo del Carmen Puerto Loa
Curato de Sibaya	Mocha Sipisa Usmagama Limacsíña Guasquiña
Curato de Camiña	Chiapa Sotoca Cariquima Isluga Miñi Miñi Pisagua Chiza

Fuente: *Mercurio Peruano*, tomo I, Lima, Perú, 1791, p. 302

MERCEDARIOS Y DOMINICOS: MISIONEROS EN TARAPACÁ

Diversos autores han sostenido por largo tiempo que los religiosos de la Orden de Nuestra Señora de la Merced fueron los primeros en convertir a los naturales del norte chileno. No obstante, han dejado a un lado —sea por desconocimiento o por falta de interés— el trabajo apostólico y, asimismo, pionero de los frailes dominicos en Tarapacá, que es necesario reevaluar.

Según Cúneo-Vidal, la presencia más temprana de religiosos en Tarapacá corresponde a dos frailes mercedarios que habrían acompañado a Diego de Almagro en su travesía por estas lejanas tierras del sur: fray Francisco Ruiz Castellano y fray Antonio Rendón y Sarmiento. Dichos religiosos no solo habrían visitado las provincias de Arica y Tarapacá en 1536, fundando la ciudad de San Marcos de Arica y el poblado de San Miguel de Azapa (Cúneo-Vidal 1977b: 351-352), sino que también: «los dos convirtieron a la fe y bautizaron a muchos infieles como lo refieren los cronistas. Fray Antonio y Fray Francisco fueron, sin que haya lugar a duda, los primeros religiosos que penetraron en Chile y acompañaron a Almagro hasta que éste regresó al Perú».¹⁵

Además, el autor aseguraba que «*aquellos apostólicos varones visitaron por segunda vez a Arica en el año de 1550*» (Cúneo-Vidal 1977b). Sin embargo, las fechas proporcionadas por Cúneo-Vidal no serían correctas, ya que Ruiz habría nacido en 1546¹⁶ y Antonio Rendón

15 El documento se titula: *Historia de la Sagrada Religión de Nuestra Señora de las Mercedes Redentora de Cautivos* (cit. en Cúneo-Vidal 1977a: 178).

16 Siguiendo un estudio de Thayer Ojeda, Núñez asegura que Francisco Ruiz habría nacido «en 1546, diez años después del regreso de Almagro», lo que se contradice con la información entregada por el fray y visitador Pedro Gutiérrez Flores en la «Relación de la doctrina y número de sacerdotes que ha avido en la Provincia de Chucuito...», documento editado y analizado por Henríque Urbano: «El año de quarenta y dos, quarenta y tres, quarenta y quatro ovo un clérigo llamado Francisco Ruiz que puso el marqués Francisco Piçarro, antes que le matasen. Y doctrinó solo todos los indios de la dicha provincia que serían quinze

arribó a las *Indias* en aquel mismo año, es decir, una década después de su supuesto paso por Arica y Tarapacá. Al respecto, Luque asegura que:

Guillermo Vázquez-Núñez afirma que fue uno de los veinte religiosos escogidos por sus aptitudes y cualidades, que pasaron hacia 1546 en compañía del visitador P. Francisco de Cuevas, dato que no hemos podido confirmar, al no conservarse las licencias otorgadas por la Casa de la Contratación entre los años 1542 y 1548. No obstante, en una carta fechada en Chile el 28 de febrero de 1573, fray Antonio Rendón afirma haber gastado «*veintisiete años en estas partes de Indias*», por lo que podemos afirmar, con toda certeza, que *el mercedario pasó aproximadamente a Indias en 1546*, con una edad aproximada de cincuenta años, en caso de haber nacido entre 1495-97, o de treinta y tres años, en caso de haberlo hecho en 1513. Tras una breve estancia en Tierra Firme, se dirigió a las misiones de la América meridional, arribando al Perú en unos momentos de fuerte tensión política [...]. Para esa fecha [1548] es muy probable que Rendón se encontrase en esa ciudad [Cusco], dado que el mercedario pasó una prolongada estancia en ella antes de partir hacia Chile en 1550.¹⁷

Conforme a esto, Rendón habría llegado al Perú en 1546 y salido del Cusco en dirección a Chile —formando parte de la expedición de Francisco de Villagra— solo en 1550, dato que es confirmado por Barriga (1939a: 154) y Lautaro Núñez (1989: 24), y que contradice lo sostenido por Cúneo-Vidal (1977a).¹⁸ Por su parte, Fernando Armas Medina (1953: 31 nota) también coincide con que los primeros frailes que arribaron a suelo chileno pertenecieron a la

o diez y seis mil tributarios; y más dotrinó otros repartimientos del Collao que eran Puno, Paucarcolla, Cavana, Cavanilla, Manaso que tendrían siete u ocho mil indios y estarían todos en distrito y distancia de quarenta leguas poblados», AGI, Lima 29 (cit. en Urbano 1987: 221). Véase también Núñez (1989: 24).

17 Luque 1998: 31-32.

18 El mismo Núñez, siguiendo a Thayer Ojeda (1920), cree que Rendón habría arribado al país en 1551.

Orden de la Merced y acompañaron a Almagro en la hueste de conquista, pero cree que estos no habrían sido los célebres Rendón y Ruiz, sino los frailes Antonio de Solís y Diego de Almansa, quienes habrían «comenzado allí las fundaciones».¹⁹

Pero ¿qué carácter tuvieron estas misiones mercedarias? ¿Fueron verdaderos asentamientos de intensa actividad religiosa o más bien esporádicos y solo «de paso» en la ruta misionera? Nos inclinamos a pensar esto último. En efecto, a partir de Echeverría, Advis se refiere a un segundo reconocimiento de las provincias de Tarapacá y Arica realizado en 1538 —es decir, dos años después del paso de Almagro y de los frailes mercedarios— por hispanos radicados en Cusco y en Arequipa. Según el relato de Echeverría, estos aventureros no encontraron más que «soledad y abandono». A saber: «La provincia de Tarapacá fue reconocida por los Españoles en 1538 como la anterior a Arica, aunque tan distante y más extendida que otra alguna. Como se halló despoblada y sin auxilio para el cultivo de sus campos, la miraron despreciable» (Advis 2008: 194). De igual modo, el cronista Gerónimo de Bibar no registró hispanos radicados en Arica y Pica en su trayecto realizado en compañía de Pedro de Valdivia, en marzo/abril de 1540 (Advis 2008: 194).

Si bien existe una Real Cédula del 11 de febrero de 1553 —citada por Cúneo-Vidal y tocante a la división de las diócesis del Cusco y Chuquisaca (La Plata)— en la que se muestra la existencia de *un doctrinero* para cada uno de los pueblos más importantes del sur peruano y norte chileno, incluyendo Tarapacá y sus anexos, no se especifica la procedencia de dicho clérigo. Según este documento, el curato de Tarata y Putina, junto con «Moquegua, Samegua y Cochuna», gozaba de los servicios de un clérigo, el cual:

lleva 600 pesos de salario y es también cura de los españoles que allí tienen sus minas; Ilabaya con un clérigo que disfruta de 500

19 Véase también Pedro Nolasco Pérez (1923: 259) e Hipólito Sancho de Sopranis (1954: 20), ambos citados por Emilio Luque (1998: 28).

pesos de salarios, Tacna y su anexo de La Quiaca, a la boca de su río, con un clérigo que disfruta de 500 pesos de salario y es cura de los españoles que residen en el valle de Sama; el puerto de Arica, con el curato de los españoles que allí residen, con 500 pesos de salario y 400 de provecho, y *Tarapacá y otros cuatro pueblos, con un clérigo, con 700 pesos de salario, y con 300 de provecho.*²⁰

Esta información concuerda con la proporcionada por James Lockhart, quien asegura que Jerónimo de Villegas, encomendero de Arica y Tarapacá —una vez despojado Lucas Martínez Vegazo (1548-1555)—, mantenía «uno o dos sacerdotes en su encomienda para el adoctrinamiento de los indígenas».²¹ Cabe recordar que la dirección y provisión de las parroquias de indios en las primeras décadas de la Conquista (lo que incluye la elección y el pago de los doctrineros) era una de las atribuciones más importantes de los encomenderos. Fue así que, una vez recuperada su encomienda, Martínez Vegazo se embarcó en la evangelización de los naturales a él confiados (la permuta de los indios de Cochuna por los de Pica obedeció a esos términos).

Precisamente, la presencia de los frailes de la Orden de los Predicadores en Tarapacá se registraría a partir de entonces. Estos religiosos —que habían asumido la cristianización de la enorme demarcación de San Juan Bautista— se establecieron en la provincia de los *lupaqa* en 1545 y fijaron como centro de operaciones el pueblo de Chucuito (Armas 1953: 21-27, 141).²² Desde allí, descendieron al valle de Moquegua y posteriormente al de Sama, lo que generó la anexión de esta zona al Gobierno de Chucuito.²³ Al respecto,

20 Cúneo-Vidal 1977a: 135-136. Las cursivas son nuestras.

21 Nuestra traducción del inglés: «*Villega's retinue did not stop with his stewards. He maintained one and something two priests on his encomienda to indoctrinate the Indians*» (Lockhart 1994: 35).

22 Véase también Meiklejohn (1988: 43) y Urbano (1987: 208).

23 De acuerdo con Cañedo-Argüelles (2004: 30), los poblados más importantes de Moquegua (el antiguo *Colesuyo* incaico) gravitaron bajo la órbita de otras tres

Echeverría declara que:

El motivo que pareció dio mérito a esta innovación, es el de haber bajado tres religiosos de los que doctrinaban en la sierra, a plantificar nuevas doctrinas entre los indios mitimaes de aquel distrito, que se hallaban situados en Moquehua, Sama y Tarata. Ya desde 12 de febrero de 1555 se habían pagado de las cajas de Arequipa el sínodo de 16 Religiosos Dominicanos, que predicaban en el Obispado que hoy es el de La Paz; y no es de extrañar se mirasen estas nuevas Doctrinas como parte de aquellas (*apud* Barriga 1952: 127).

Lo anterior se suma a la información desprendida de la «Relación de la doctrina y número de sacerdotes que ha auido en la Provincia de Chucuito» escrita por el fraile visitador Pedro Gutiérrez Flores, donde se especifica la presencia de un «fraile que estuvo en la costa doctrinando a los indios de Moquegua seis meses» (*apud* Urbano 1987: 222) en el año 1555. Como se puede constatar, la labor misionera de estos religiosos tuvo en sus inicios un carácter esporádico, siendo solo a partir de la década siguiente que su presencia en los valles de Moquegua y Sama se convirtió en una estadía más continua, aunque aún inestable. El valle de Sama ocupó un lugar importante en la conversión de los naturales de Tarapacá, pues «los padres dominicos los doctrinaron [a los indios mitimaes del valle de Sama] desde 1565, extendiendo su predicación a Tacna, Tarata,

ciudades que compartían con ella los distintos aspectos de su gobierno: Puno, Cusco y Arequipa. En lo civil, el gobierno fue asumido por el corregidor de Moquegua (a partir de 1590) con funciones judiciales y recaudadoras, pero la mitad meridional se mantuvo adscrita al corregimiento de Chucuito, en Puno, debido a que la gran mayoría de los indios que habitaban dicha zona eran mitimaes originarios de aquella región. Por ello, el sector sur de Moquegua siguió siendo dependiente de la Audiencia de Charcas (mientras la mitad septentrional dependía de la Audiencia de Lima). En lo eclesiástico, la administración religiosa de la zona en cuestión quedó subordinada a la diócesis de Cusco, primeramente, y a la de Arequipa, después. Por último, en lo fiscal, este corregimiento dependió de la Caja Real de Arequipa.

Ilabaya i Locumba» (Dagnino 1909: 22-23), y establecieron de esta forma la conexión con el norte de Chile.

Asimismo, en cuentas realizadas por el mayordomo del encomendero de Lucas Martínez Vegazo, en 1565, se encuentra registrado el pago por concepto de «doctrina» de 1295 pesos y 1 tomín a tres ministros eclesiásticos que estaban al servicio de aquel benemérito: fray Hernando de Abrego (doctrinero de Tarapacá, pero de quien nada sabemos),²⁴ el Padre Arroyo (doctrinero de Arica y asimismo desconocido para nosotros) y el «Padre Valdelomar», quien era el doctrinero de Carumas en ese entonces. Dicho sacerdote es identificado por Advis como el doctrinero *dominico* de Tarapacá seis años después de la elaboración del citado registro. Según el «Autoepiscopal de Cuzco del 24 de abril de 1571», Marcos de Valdelomar junto con Francisco Churro[n] de Aguilar habrían sido «dos servidores sucesivos del curato de Tarapacá por designación del obispado del Cuzco» y pertenecientes a la misma Orden, ejerciendo alternadamente los cargos de cura propio y vicario de Tarapacá.

Debido a que en este periodo la provincia tarapaqueña no estaba aún dividida en curatos, el repartimiento homónimo se convirtió en el centro de operaciones del proceso de evangelización en la región, desde donde seguramente se llevó la palabra de Dios a Pica y a las demás poblaciones. Echeverría nos confirma esta suposición: «Esta fue también la época de la introducción del Evangelio [1571] en sus lugares, y los antiguos conservan la memoria de que un religioso *Dominico* fue el primer sacerdote, que se estableció en Pica».²⁵ Precisamente, Francisco Churrón de Aguilar asumió la doc-

24 Se debe precisar una situación de homonimia entre el citado fraile Hernando de Abrego y el también fraile Hernando (o Nuño de) Abrego. Este último fue asesinado por los indios araucanos en un fuerte cerca de Concepción (Chile), en 1555, por lo tanto, no puede tratarse del mismo personaje. Véase José Toribio Medina (1906: 10) y Bayle (1950: 64).

25 Nos quedamos con la versión del arcediano Francisco Xavier Echeverría y Morales por tratarse de un autor colonial y por haber nacido y vivido en Pica a fines

trina de Tarapacá en 1570 sucediendo a Marcos Valdelomar (que había sido removido), lo que sugiere, en términos hipotéticos (aunque no disponemos de otras fuentes), que las misiones efectuadas por los dominicos en el territorio en cuestión se habrían iniciado un poco antes de lo expresado por Echeverría. De hecho, el cambio constante de religiosos de una doctrina a otra como también de provincias fue una táctica de evangelización común en la Orden de los Predicadores (Meiklejohn 1988: 46-47). El último dato que tenemos de Churrón de Aguilar es que en 1579 ejerció como «cura vicario de Ilabaya y doctrinero de los indios de San Antón de Ite, con todos los indios contenidos hasta los Quillaguas, esto es, hasta los términos del Loa» (Cúneo-Vidal 1977c: 437; Advis 1990: 80).

Si bien desconocemos el proceder de fray Valdelomar y de Churrón de Aguilar, las visitas realizadas por Pedro Gutiérrez Flores y Garcí Diez de San Miguel en la provincia de Chucuito (siendo contemporáneos de estos religiosos) evidenciaron el relajamiento y la falta de escrúpulos en la labor pastoral de los dominicos, así como también la colosal riqueza acumulada a costa de los *lupaqa*. Dichos visitantes pusieron de manifiesto los agravios cometidos contra los indios y los severos castigos que muchas veces eran perpetrados por ofensas que no se relacionaban con la religión, el descuido en la enseñanza de la doctrina cristiana y el enriquecimiento desmedido que tanto a nivel institucional como individual gozaron a costa de los naturales de la provincia de Chucuito (Meiklejohn 1988: 51, 58). Las enormes sumas de dinero manejadas por dichos frailes, el gran poder que alcanzaron y los mencionados abusos generaron rivalidades y conflictos entre las jurisdicciones civil y religiosa. Por esta razón, el virrey Francisco de Toledo decidió poner término a la presencia dominica en el área, ordenando la asistencia de los religiosos

del siglo XVIII e inicios del XIX (1748-?), antecedente que lo convierte en una fuente confiable de información (*apud* Barriga 1952: 160-161). Hasche (1997: 135-136). La cursiva es nuestra.

a doctrinas ubicadas en otros lugares. Esta expulsión motivó que los frailes predicadores se trasladaran hacia el norte y sur, dirigiéndose a las provincias de Santa Catalina de Quito y San Lorenzo de Chile, seccionadas de San Juan Bautista en 1583 (Armas 1953: 143-144; Pease 1970: 73).²⁶

ACCIONES PASTORALES Y MALAS COSTUMBRES DE LOS DOCTRINEROS EN TARAPACÁ

De acuerdo con el Concilio de Trento (1545-1563) y el Tercer Concilio Limense (1582-1583), solo los candidatos más aptos y dignos, aquellos que sobresalían por sus buenas costumbres, su mayor instrucción y méritos, su continuo servicio en la Iglesia y mayor reverencia a los preladados podían (y deberían) recibir la orden presbiteral. Junto con la idoneidad, el sacerdocio exhortaba una serie de requisitos indispensables tanto para la ordenación como para el ejercicio de la pastoral: un cierto nivel educacional, legitimidad, pureza, buenas costumbres, oratoria y poseer conocimientos de los libros eclesiásticos, de teología, latín y lengua indígena (aimara, para el caso tarapaqueño). Este último aspecto era especialmente importante para los doctrineros, pues podían perder parte del sueldo si se verificaba que no dominaban las lenguas vernáculas (Tineo 1990: 438; Ponce Calderón 2011: 58).

Asimismo, una vez ordenados, los curas de indios tenían la obligación de residir en los límites de sus curatos (específicamente

26 Desde una perspectiva semántica, es posible conjeturar que las prácticas cúl-
ticas de las comunidades aimaras del actual norte chileno integraron una serie
de símbolos y elementos del culto católico propiciado tempranamente por los
dominicos, incluyendo una especial devoción por la Virgen del Rosario, San
Lorenzo y Juan Bautista, ampliamente difundidos y celebrados en las fiestas en
la precordillera de Tarapacá. No obstante, debemos aún profundizar y precisar
esta hipótesis de trabajo. Sobre la teología dominica y sus implicancias ceremo-
niales, véase Saranyana (1999).

en el pueblo cabeza de doctrina) y lo más cercano a sus iglesias (Lobo Guerrero y Arias de Ugarte 1987: lib. 3, tít. 2, § 3). Desde el pueblo cabecera debían visitar continuamente todos los anexos de su jurisdicción —idealmente, siete veces al año y en especial durante las fiestas patronales—, «deteniéndose en cada uno de ellos el tiempo conveniente y como lo pida la nezciedad segun la cantidad de gente que en ellos viviere»²⁷, para administrar los sacramentos, comprobar el estado material de las iglesias, cofradías y escuelas, y la condición espiritual de la feligresía indígena. Solo podían ausentarse de su doctrina con la autorización del prelado, por lo que, si estaban obligados a acudir a Arica o Arequipa para dar cuenta de sus actividades a sus superiores de las órdenes religiosas o a los obispos, debían hacerlo bajo esa condición y una vez arribado su reemplazo o el cura interino.²⁸

El sacerdote cometía una importante infracción de no cumplir dicho mandato, incurriendo en una *falta de doctrina* o ausencia desautorizada. Según el Sínodo de Lima de 1613, este desacato se penaba con 4 pesos diarios; no obstante, si el doctrinero poseía autorización del prelado, pero su ausencia se debía a una excusa particular, no recibiría salario en esos días, y si la ausencia era por motivos eclesiásticos, no sería descontada. Por su parte, el Tercer Concilio castigaba a los curas desobedientes con la pérdida de sus salarios o, mejor dicho, con el descuento proporcional de los días de ausencia no autorizada, dinero que debía ser utilizado a beneficio de las fábricas de las iglesias o para atender las necesidades de la comunidad.²⁹

27 Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), «Información y pesquisa secreta del Cura de la Doctrina de Codpa Don Bartolomé Cornejo Dávila», legajo único, 11 de septiembre de 1650, f. 7.

28 Los textos conciliares insistieron en ello también (véase Lobo Guerrero y Arias de Ugarte [1987: lib. 3, tít. 2, § 2] y Vargas Ugarte [1953: 235]).

29 Véase Lobo Guerrero y Arias de Ugarte (1987: lib. 3, tít. 2, § 1). Véase también Tercer Concilio Limense, tercera acción, cap. 14. Al respecto, Bartolomé Álvarez, doctrinero de Sabaya (Bolivia), parroquia altiplánica colindante con la doctrina de Tarapacá, hacia 1580 dejó constancia de los deberes pastorales y del

Algunos doctrineros de Arica y Tarapacá cumplieron a duras penas los mandatos sobre residencia, visita y ausencia, mientras que otros simplemente los ignoraron. Así lo demuestran las numerosas denuncias que la feligresía indígena impuso en las visitas eclesiásticas, evidenciando que el estado de abandono de las doctrinas y de sus habitantes andinos era una realidad en Tarapacá.

En agosto de 1632, Juan Valverde de Mercado, visitador general del obispado de Arequipa, fiscalizó la *vida y costumbres* del cura párroco de Tarapacá, el bachiller Melchor Maldonado de Espinosa, el cual se encontraba ausente de la doctrina hacía más de un año y sin previa autorización al momento de la visita canónica.³⁰ Dicha ausencia no obedecía a asuntos eclesiásticos, sino más bien a motivos personales y totalmente ajenos a la cura pastoral, un comportamiento que era ya habitual en dicho clérigo. Dos años después, en una nueva pesquisa realizada por Alonso Gutiérrez de Luna, Pedro Cahata (cacique de Mamiña), Pedro Cautín (segunda persona del cacique de Camiña), Andrés Larama (segunda persona del pueblo de Santa Lucía de Noasa), entre otros vecinos y naturales, acusaron nuevamente a Melchor Maldonado por sus constantes viajes a pueblos ubicados más allá de los límites de su curato, de la provincia tarapaqueña o incluso del corregimiento de Arica. Asimismo, declararon que cuando se hallaba en la doctrina, Maldonado raramente visitaba los anexos del curato como tenía obligación, permaneciendo en la cabecera de la doctrina, San Lorenzo de Tarapacá, la mayor parte del tiempo. Por ello, la feligresía no dudó en denunciar ante el visitador eclesiástico el estado de desamparo en el que se encontraban los anexos.

registro de los bienes de las «fábricas» de los templos. Cfr. Álvarez (1998). Sobre el concepto de *fábrica* volveremos más adelante.

30 AAA, «Visita eclesiástica efectuada por Juan Valverde Mercado contra el bachiller Melchor Maldonado, cura doctrinero del pueblo de San Lorenzo de Tarapacá y sus anexos», legajo 5, 4 de agosto de 1632.

Otras acusaciones imputadas a dicho cura se basaron en el incumplimiento de la enseñanza de la doctrina cristiana, su falta de decencia y *malvivir* (estaba amancebado y era padre de una hija), la negligente administración de los sacramentos, el cobro forzoso de tasas por concepto de matrimonio y bautismo (*arras, velaciones y capilllo*) y la exigencia de ofrendas y derechos por misas, fiestas religiosas, defunciones, entre otros.³¹ A ello se sumaban las denuncias por la posesión ilícita de tierras pertenecientes a los indios y el despliegue de «granjerías» y negocios prohibidos en Tarapacá.³² La legislación canónica prohibía estrictamente que los doctrineros exigieran tasas o derechos eclesiásticos por la administración de los sacramentos y otros conceptos a los devotos indígenas, a diferencia de los párrocos de españoles, quienes podían exigirlos a hispanos e indios urbanos. Pero, sobre todo, prohibía que los curas desarrollaran por sí mismos o terceras personas pequeñas industrias, explotaciones ganaderas y agrícolas, y comerciaran productos.³³

No solo la vida licenciosa y las actividades ilícitas llevadas por algunos doctrineros de indios causaban gran «nota» y escándalo entre los fieles, sino también las riñas entre ellos. Problemas de índole personal podían provocar disputas entre preladados y clérigos —incluso con excomuniones de por medio—, tal como sucedió en la parroquia de Arica en 1640, entre el vicario de dicha ciudad y uno de los sacerdotes allí residentes:

31 De acuerdo con Nicholas A. Robins (2009: 49-74), debido a las tasas que los doctrineros imponían a la feligresía por la administración del bautismo y matrimonio provocó que muchos indios no hicieran cristianizar a sus hijos y rehuyeran del vínculo matrimonial. Este último era uno de los «negocios pastorales» ilícitos más lucrativos, debido a la práctica común de realizar casamientos forzosos entre los naturales.

32 AAA, «Visita al pueblo de Tarapacá», legajo 5, Tarapacá, 9 de agosto de 1634.

33 Véase Segundo Concilio Limense, tercera sesión, cap. 17; Tercer Concilio Limense, segunda acción, cap. 32, tercera acción, caps. 4 y 5; Lobo Guerrero y Arias de Ugarte (1987: lib. 1, tít. 5, cap. 20).

[...] el padre Joan de Lara, clérigo presbítero de la ciudad de Arica, puso violentamente las manos en el padre Ignacio Fernández Catano, cura y vicario de la dicha ciudad, causándole algunas heridas en el rostro de que resulto un gran escándalo y que viendo como el tal Diego, padre Lara descomulga. Por ello se anda paseando por la dicha ciudad con nuevo escándalo.³⁴

El comportamiento de estos y otros curas evidenciaba el descuido de sus funciones apostólicas y el desinterés por llevar una vida religiosa según las disposiciones del canon. Efectivamente, el modelo ideal de sacerdote buscado por la Iglesia estuvo lejos de materializarse, puesto que hubo hombres que escogieron la vida clerical para dar rienda suelta a sus aspiraciones sociales, ingresando al sacerdocio no por vocación, sino por considerarla una buena carrera profesional con prestigio social y una de las pocas alternativas de ascenso socioeconómico (López 1999: 131; Céspedes 2001: 40). Junto con esto, las doctrinas eran percibidas de la misma manera como una oportunidad de promoción: por muy modestas, alejadas e inhóspitas que fueren, constituían verdaderos núcleos de explotación económica, con mano de obra segura y barata —la feligresía indígena— que podía ser seleccionada, movilizada y utilizada en las diversas ocupaciones y negocios que los doctrineros desearan realizar (Lavallé 1982; Acosta 2011). Lo anterior habría generado la falta de compromiso de estos curas por materializar los objetivos eclesiales y el descontento de los pobladores andinos por el incumplimiento de las funciones de su investidura.

Como ya advertimos, diversas visitas eclesísticas nos han proporcionado testimonios y muestras del desamparo que las doctrinas y los indios experimentaban día a día en Tarapacá. Las visitas pastorales, presentes en la Iglesia desde el Medioevo, eran esenciales para el conocimiento del quehacer de los ministros y de la feligresía o, en otras palabras, de la *vida y costumbres* del clero y de los laicos de cada

34 AAA, «Expedientes penales», Arica, 1640.

parroquia, práctica que se institucionalizó y sistematizó a partir de la Contrarreforma Católica y del Concilio de Trento. Siguiendo este último, el Tercer Concilio de Lima determinó que el obispo debía conservar el orden y la disciplina en su jurisdicción, apersonándose en cada una de las parroquias y doctrinas con el fin de pesquisar el comportamiento y prácticas de los curas y de los feligreses (lo que era aún más importante si estos eran indios),³⁵ aunque en caso de enfermedad podía enviar a un delegado o «visitador» en su lugar (Marzal 1983).

Una vez arribado al pueblo y tras los ritos de presentación, el visitador informaba a los asistentes sobre las razones de la visita, la cual se fundamentaba en los edictos de los Concilios de Trento y de Lima, que eran nombrados para que la asamblea los conociera, siendo incluso traducida por un intérprete a la lengua de los indios (Marzal 1983). En aquel momento, se exhortaba a todos los pobladores (españoles e indios) a presentarse ante él y denunciar los pecados y faltas públicas del cura doctrinero. Por ejemplo, en el pueblo precordillerano de Sibaya, el visitador declaraba que:

Nos el doctor Don Juan de Otarola Bravo de Lagunas por la gracia de Dios y por la Santa Sede Apostólica Obispado de Arequipa del consejo de su Majestad en el Real y Supremo de las Indias a vos los fieles Cristianos, vecinos y moradores, estantes y avitantes en este pueblo de Zivaia y su distrito de quales quier estado, calidad y condicion generales, salud en el año del señor Jesucristo, saber que los santos Padres alumbrados por el Espiritu Santo, en sus santos concilios, santa y justamente ordenaron que todos los prelados y pastores de la iglesia universal fuesen obligados una vez en cada un año y todas las veces que fueran necesarios, por si o sus visitadores a hacer una general visita e inquisición de la vida, costumbres de sus subditos, asi clerigos, como legos y del estado de sus iglesias, cofradías, capellanias, testamentos y demas lugares pios, que todo lo referido fuese enderezado a la salud de las almas que consiste estar en gracia y caridad y apartadas de pecado mayormente publicos con que

35 Tercer Concilio Limense, cuarta acción, cap. 1.

Dios nuestro señor mas se ofende. Y asi por cumplir con dicha obligacion como por lo que toca a la salud de nuestras almas, exortamos y requerimos y en virtud de santa obediencia, mandamos a cada una de vos las dichas personas que supieredes o hubieredes oido decir de quales quiera pecados publicos los venga a declarar y denunciar ante nos.³⁶

Posteriormente, el prelado inspeccionaba el templo, los óleos, el baptisterio, el cementerio y la documentación parroquial: libros de bautizos, matrimonios, defunciones, confesiones y catequesis (este último en lengua *aimara*), padrón de los feligreses, misal, crónicas parroquiales y libro de cuentas (fábrica y cofradías). El interrogatorio que le seguía constituía la sección más importante de la visita. Las preguntas realizadas por el obispo o su delegado podían variar según la persona y el lugar, y se concentraban en aquellos aspectos que el visitador deseaba averiguar. Dicho interrogatorio se realizaba a indígenas (autoridades étnicas y auxiliares eclesiásticos, principalmente) y españoles, y podía extenderse por algunos pocos días o varias semanas (Marzal 1983).

No sólo las prácticas del clero y de los laicos salían a la luz durante el desarrollo de las pesquisas, sino también el de las autoridades de la Corona, como el corregidor o los tenientes, poniendo de manifiesto que el panorama administrativo de la Iglesia a nivel local comprometía tanto los intereses de las autoridades civiles como religiosas. Así fue que, debido a la complicidad entre ellos o al desinterés de los primeros, se reforzaban o ignoraban las prácticas «injustas» a las que eran sometidos los indios por parte de los clérigos. El testimonio del obispo de Arequipa, quien visitara Tarapacá en 1637, es esclarecedor:

[...] en la provincia de Tarapacá con las doctrinas de Camiña y Pica y sus anejos, y el corregidor ordinariamente arrienda estos tenientazgos a quien mas le da por ellos y los tenientes para sa-

36 AAA, «Expedientes civiles», legajo 1, Sibaya, 4 de mayo de 1701, fs. 1v-2.

car la plata de los arrendamientos y quedar aprovechados hazen y no pueden dejar de hacer grandissimos agravios y bejaciones a los indios y aunque esto e entendido que es comun en todos los corregimientos y mas en los que tienen proveydos de España donde mas esta entablado este abusso con mayor exceso en el teniente de la provincia de Tarapacá que paga de ordinario el corregidor tres mil pesos del arrendamiento de aquella vara y siendo como es aquella provincia pobrissima de frutos porque todo es arenales y montes de sal y piedras el teniente para aver de pagar el arrendamiento de su vara es inevitable que traiga acosado a los indios en sus tratos y chacaneos y que les haga otras molestias y agravios como es tomarle amenos precio las gallinas y comidas que tienen y haciendoles travajar en las sembreras que hacen para su grangería sin pagar a los indios su trabajo o a lo menos no pagandose los enteramente esto es lo ordinario que pasa de mas de lo que queda dicho de alquilar los indios a los tragineros.³⁷

Según la visita realizada por el primer intendente de Arequipa, Antonio Álvarez y Jiménez, el sínodo o *congrua sustentación* percibida por los doctrineros de la provincia de Tarapacá era de 350 pesos.³⁸ Si bien contaba con varias regalías, tales como poseer una vivienda, un ganado y una chacra para su sustento, indios para el cuidado de su hogar (un muchacho y una india vieja) y una asignación de productos alimenticios entregados por los comuneros —conocida como *camarico*—, estos dos últimos debían ser remunerados por el cura, pagándolos de lo percibido en su sínodo, según los precios fijados por el arancel eclesiástico.

37 AGI, «Carta del Obispo de Arequipa sobre los abusos cometidos por los corregidores de Arica con los indios», 28 de marzo 1637 (*apud* Hidalgo y Díaz 1985).

38 «Plan Geográfico de los siete partidos sujetos al Gobierno e Intendencia de Arequipa mandado levantar por su Governador Intendente don Antonio Alvarez y Ximenez». En: *Relación de la visita de la provincia de Arequipa que en 1792 dedicó el gobernador intendente don Antonio Álvarez Jiménez a don José Moñino, Conde de Floridablanca*, Arequipa, 1 de julio de 1792, AGI, MP-Libros Manuscritos, 44, entre folios 89 y 90.

Aquellos dos beneficios fueron una causa frecuente de abusos, ya que los doctrineros, aprovechando su condición de autoridad y de representantes de la Iglesia, buscaban el beneficio particular sin preocuparse por el bienestar de los aborígenes. Al igual que el mencionado doctrinero Melchor Maldonado, el cura Gaspar de la Barrera y Arana también fue acusado por los abusos cometidos durante el periodo que ejerció como cura interino de San Lorenzo de Tarapacá durante una de las ausencias de Maldonado. Los indios de los anexos reclamaban ante el visitador que no les pagaba nada por concepto de *camarico* y que tanto él como Maldonado exigían los productos bajo amenazas:

[...] ni tanpoco lo pagó el padre don Gaspar quando fue cura aunque se lo dieron siempre para su sustento, el qual lo pedia con mucho atrevimiento i los amenazava que los avia de castigar y açotar sino lo traen. Y suelen tener colgada una sogá de la viga de su casa y alli los cuelgan i los castigan a todos los que no traen lo que les piden y tambien castigaron a este testigo [un indio del anexo de Noasa] por ello.³⁹

Este abuso era una práctica que Melchor Maldonado venía desarrollando desde su llegada a la doctrina en 1621. Los indios presentaron «capítulos» ante la Audiencia de Lima, debido a que este sacerdote no sólo incumplía con la remuneración de los alimentos proporcionados por los indígenas —pagándoles «das gallinas mas que a dos reales y haze le den quatro cada dia y ellos las compran quando no las tienen a un peso y hacen que le den camarico y otras cosas y no les pagan nada»⁴⁰—, sino que, además, se había adueñado de sus tierras, obligando a los indios e indias jóvenes a trabajar en ellas gratuitamente. De acuerdo con la provisión expedida por la Audiencia:

39 AAA, «Visita del pueblo de Camiña contra el licenciado don Diego Gonçales Buitron del año 1632», legajo 1, 26 de agosto de 1632, fs. 13v-14.

40 AGI, «Provisión de la Audiencia de Lima contra Melchor Maldonado, doctrinero de Tarapacá, por los agravios cometidos contra su feligresía indígena», Lima, 1621, Lima 309, f. 1.

[...] se a acrecentado en el dicho pueblo de Tarapaca otro clérigo que se llama Melchor Maldonado por aver dividido en dos aquella doctrina y como no tiene sinodo aquella doctrina a tomado a los indios las mejores tierras del valle y sembrandolas para sí en que a hecho una muy gran sementera lo cual a hecho con mano poderosa de Padre y contra su voluntad. Les apremia a que la beneficien sin pagarles cosa alguna trayendo muchachos y muchachas de todos los pueblos que estan apartados mas de diez leguas para que la riegen (sic) y guarden y guaneen las dichas chacras por lo qual no pueden acudir a las de sus padres los quales viendose apurados y afligidos sean huydos muchos dellos por no tener tierras en que sembrar, ni las que han sembrado no tienen quien la beneficie por averles quitado sus hijos y el agua que ay poca en dicho valle y asi no tienen los casiquez de quien cobrar la tasa.⁴¹

Es importante señalar que esta clase de sacerdotes no constituía la totalidad de los doctrineros tarapaqueños. Diego Gonçalves Buitrón, cura de la doctrina de Camiña, no era la regla general. Pesquisado por Juan Guerrero de Vargas, vicario y comisario del Santo Oficio de la ciudad de San Marcos de Arica, en 1629, fue declarado un buen párroco, preocupado de su feligresía y de su oficio ministerial, siendo liberado de la visita por el delegado diocesano, tal como se señala a continuación:

Abiendo visto la ynformacion secreta y los demás autos y diligencias hechas en razón de la visita que su magestad a hecho a don Diego Gonzalez de Buitron, cura propietario de este dicho curato, y que de todo ello no resulta culpa de que poderes hacer cargo alguno. Dixo que dava y dio por libre de la dicha visita y sin costas al dicho don Diego Gonzalez de Buitron y deslazo aver usado bien y diligentemente su oficio de cura como tiene obligación y en su proceder de vida y costumbres como sacerdote virtuoso principal y onrrado.⁴²

41 AGI, «Provisión de la Audiencia de Lima contra Melchor Maldonado, doctrinero de Tarapacá, por los agravios cometidos contra su feligresía indígena», Lima, 1621, Lima 309, f. 1.

42 Archivo de Límites del Perú (ALP), «Visita eclesiástica realizada en el valle de Camiña y sus anexos por el licenciado Juan Guerrero de Vargas, por orden de

Tres años después, este doctrinero fue visitado por Juan Valverde de Mercado, en el mismo año de la fiscalización realizada a Maldonado en San Lorenzo de Tarapacá. En aquella oportunidad la sentencia del visitador fue similar («le declaro ser buen sacerdote, de buena vida i costumbres, digno de qual se le honre y haga maior merced por sus prelados»)⁴³ e inclusive fue recomendado por el delegado para «que su Magestad le presente a una prebenda de las yglesias de estos Reynos».⁴⁴

Pero esta clase de doctrinero era más bien una excepción. Las malas prácticas continuaron durante la centuria siguiente. En 1751, apoyado por los comuneros, el cacique Francisco Lucay, del poblado de Tarapacá, acusaba en una carta dirigida al obispo de Arequipa, Juan Bravo de Rivero, al sacerdote Luis Seano de Valdés por «malas costumbres», falta de celo en su oficio pastoral, propinar golpes y bofetadas continuas a los indios, dejar sin confesión a los comuneros, no asistir a la extremaunción, mantener vínculos con todo tipo de mujeres, tener parientes en la doctrina, servirse de *mitayos* sin remunerarles su trabajo y cobrar limosnas forzosas por la administración de sacramentos y otros conceptos.⁴⁵ Este proceder no era ninguna novedad para el cacique, pues en 1718 también había informado al obispo arequipeño sobre la conducta del entonces cura de Sibaya, Agustín Butrón y Armenta.⁴⁶

don Pedro de Perea, obispo de Arequipa», legajo 421, f. 20.

- 43 AAA, «Visita del pueblo de Camiña contra el licenciado don Diego Gonçalves Buitron del año 1632», legajo 1, 26 de agosto de 1632, fs. 13v-14.
- 44 AAA, «Visita del pueblo de Camiña contra el licenciado don Diego Gonçalves Buitron del año 1632», legajo 1, 26 de agosto de 1632, fs. 13v-14.
- 45 AAA, «Acusación de maltrato y abuso de poder del cura de dicha iglesia, San Lorenzo de Tarapacá», legajo 4, Tarapacá, 6 de febrero de 1751.
- 46 Consignemos que, en 1701, Agustín Butrón y Armenta había sido evaluado para asumir el cargo de cura de Sibaya. Para dicho efecto, el bachiller Laureano de Gamechua y Medina informó al obispo Antonio de León sobre la «degitimidad, linaje y condición» de Butrón antes de asumir el curato. Véase AAA, «Expedientes civiles», legajo 1, Sibaya, 4 de mayo de 1701.

Esta imputación fue acogida a favor de los indígenas tarapaqueños, siendo el párroco acusado reemplazado por Martín Norberto de Zelayeta, quien a partir de 1752 estableció un rígido régimen al denunciar las costumbres andinas ajenas a la religión, conductas inmorales y faltas a las ordenanzas divinas. No obstante, dos años después, nuevas acusaciones surgieron contra el doctrinero Luis Seano de Valdés, quien, a pesar de haber sido relevado por el obispo, aún permanecía en San Lorenzo de Tarapacá; es más, ahora era vicario y ejercía un enorme poder. Los abusos denunciados por Lucay y las fricciones entre clérigos e indios no sólo continuaban, sino que se habían agravado, lo que pone de manifiesto la ineffectividad e incongruencia de los decretos y justicia civil y religiosa en sectores periféricos, como lo era el desierto tarapaqueño.⁴⁷ La presencia de sus huéspedes, María Villa y Joseph de Eredia —su sobrina y sobrino político—, incomodaba profundamente a los *aimaras* de la quebrada de Tarapacá. A pesar de haber sido sancionados y expulsados de la doctrina, los parientes del sacerdote continuaban residiendo en el curato y recibiendo indios por parte de este para el despacho de *charqui*, sebo, entre otras mercaderías, las cuales constituían parte importante de los «tratos, contratos y granjerías» que desarrollaban conjuntamente, junto con las chacras que el doctrinero sembraba a costa de la feligresía indígena. Luis Seano de Valdés se mostraba contrario a los decretos emanados por la curia, desobedeciéndolos sin temor, pues sabía que probablemente no sufriría consecuencia alguna. Así, desconoció la excomunión y expulsión de su sobrino político (y de toda su familia) ordenada por el obispo de Arequipa y se negó a visitar e inspeccionar los nuevos oratorios (uno de ellos ubicados en el mineral de Huantajaya) autorizados por el vicario

47 En 1733, el rey Felipe V dictó una cédula en la cual requería que las prelaturas remediaran los excesos cometidos contra los súbditos por religiosos inescrupulosos. Véase *Cedulario americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800, contenidas en los Cedularios del Archivo General de Indias*, tomo 3, Sevilla, 1956, p. 40. Cfr. Carlos Donoso, «Disputas testamentarias en Tarapacá Colonial». En: *Estudios Coloniales*, IV, Santiago, 2006, pp. 285-330.

general. Por último, aunque no menos grave, no respetaba el secreto de confesión y permitía que dos frailes apóstatas residieran y *granjearan* en su jurisdicción.

Presentamos la transcripción de parte del citado documento que, pese a su extensión, es esclarecedor para comprender los abusos cometidos por el clero:

Primero, se opuso a esto el dicho vicario, metiendose en su casa por el día y ocultamente por la noche a los nominados yndios que conduzian charqui, cebo y otras minuestras para que se aprovecharen de todo, su sobrina doña Maria Viilla Señor y su esposo don Josseph de Eredia quienes viven en su compañía, haciendo granjerías de estas mecanicas sobre lo que los conmine en la multa en 23 de mayo del año proximo pasado y procesado. Lo segundo, aviendome sido preso de esta para la ciudad de Arica a el enserro de Reales Tributos, deje en mi lugar al Theniente don Francisco Rodriguez de Herrera para que administrase justicia quienes tuvo noticia que dicho vicario se avia llevado a su casa unos yndios que traian comestibles y en cumplimiento de su cargo mando llamarles para darles correccion y pena que merecian y hazer causa a dicho don Josseph de Eredia y su esposa de que sabedor dicho don Luis Seano paso a las Reales Casas del cavildo donde estaba el nominado Francisco Rodriguez administrando justicia en compañía de algunos forasteros y vesinos y después de averle injuriado con palabras muy denigrativas se arrojó a el dandole bofetadas y arañandole la cara, de cuiá heridas le salio bastante sangre, haciendo lo mismos con los que se hallaban presentes [...].

Lo tercero, que siendo la Cathedra de el espiritu Santo para explicar el evangelio o el le sirve para vituperiar a los sujetos con los que tiene rencor, tirando directamente la piedra a ventana conocida de los que atemorizados y avochornados estos miserable vesinos, españoles, mestizos y pardos huyen de su presencia muchas veses y dejan de cumplir con los preceptos de la misa para no verse en el sonrojo de que todos los miren.

Lo quarto, que con los miserable yndios que aprehende depusieron de el, los tiene atemorizados buscando pretesto para castigarlos tanto que algunos se han huido de esta doctrina. Lo quinto, que mantiene en su compañía sin embargo de lo manda-

do y auto de destierro que para ellos dio su Ylustrissima a dicha su sobrina doña Maria y don Joseph que tienen con su reboltoso genio esta doctrina y sus moradores en continuas inquietudes, con tal osadía estos que el don Joseph avendolo excomulgado y puesto en tablilla de Maestro don Bernardo Arroyo cura inter de esta doctrina de orden de dicho señor Obispo por delitos graves en que avian incurrido tuvo la libertad de poner de su letra en la zenzerra que estava en la tablilla las palabras siguientes es mentira quanto el maestro arroyo dice accion que se ha quedado hasta el presente sin castigo.

Lo sexto, que assi mismo mantiene en su compañía una sobrina (que dise ser suia) llamada Francisca quienes cometio el sacrilegio de descubrir al maestro amo y meter un papel debajo de las formas consagradas de el copon para que lo tuviesen por obra Durma, en que amonestada a que la casasen luego, y sin embargo de la repretensión creo le daria sobre el asunto la justificación de dicho señor Obispo, no obtante lo mantiene corriendo con las cosas de la iglesia.

A lo sestimo, que se esta sirviendo de indios e indias con el titulo de pongos y mitaias, sin pagarles sus salarios nada, dominando a estos miserables con dominio mas que expotico dichos sus sobrinos don Josseph y doña Maria empleandolos en continuos trabajos.

Lo octavo, que habiendole dado parte como el ylustrissimo señor Provincial y Vicario General me tenia concedido dos licencias de oratorio, una para el zerro y mineral de Guantajaya y otra para la casa de mi morada, pidiendole fuera reconocer dichos oratorios por tener capellan clerigo que le dixese misa y mas ministerios catolicos a mas de trecientas almas, que estan trabajando en ese mineral y careciendo de pasto espiritual se ha opuesto a cosa tan santa llevando de su rencoroso genio y desordenada codicia, sin atender a los graves daños que se susiguen a aquellos miserables que estan a distancia de veinte leguas de este pueblo que es el mas cercano sobre cuió asiento me perdio gravemente el respeto.

Novo, que para que se vea lo rencoroso de su genio después que tuvo la quimera y pedimento de respeto a mi lugar theniente mando que el rosario que todas las noches sale a costa de los debotos, no pasare por los puertos del cabildo dando buelta a la plaza como de inmemorial tiempo aese parte hasido costumbre

en lo que subsiste quitando con esto la devoción a todo el vecindario de la plaza que ponían sus velas ensendidas en todos las puertas y ventanas, lo que no ejecutan hoy por lo dicho.

Dezimo; que en cumplimiento de mi obligación deseando la quietud y paz publica, que es de lo que anhelo provei auto arreglado a la causa del proceso que tengo hecha a dicho don Joseph de Eredia mandandole saliese dentro del termino de ocho días con su esposa doña Maria y mas familia como consta del testimonio que remito a Vuestra Santa en los autos: dicho maestro Don Luis Seano en acto de venganza paso a el pueblo de Guarasña a convocar a dos frayles apostatas que allí residen, el uno fray Josseph de la Concepcion Ibo de el orden de San Francisco de nacion portuguez, que a años que esta en estas quebradas, tratando y contratando públicamente negando la lexitima obediencia a sus prelados sobre que el año de cincuenta y dos lo fijaron por excomulgado de orden y mandato del ylustrissimo señor Obispo; de lo que hizo ningun apresio prosiguiendo en su mala vida como lo esta ejecutando hasta el presente, y el otro Fray Feliz de Ororbía de el orden de Nuestra Madre de la Mercedes quien tambien a dicho pedimento de dicho señor Ylustrissimo fue mandado retirar a su conbento el año de cincuenta y ocho o cinquentay nueve asi por el mal ejemplo que daba como por haber dado de palos en su misma casa al Doctor don Domingo de Bolaños Cura y Vicario de la ciudad de Arica y luego que su Ylustrissima fallecio se volvio a estas quebradas en donde esta sembrando chacras de trigo y otros actos indecorosos a su estado, como se deja entender, y es consecuente que la llamada de estos y traidolos a estos pueblos.⁴⁸

En el curato de San Nicolás de Sibaya sucedía algo similar. Ante el cansancio de ser constantemente agraviados y maltratados, los comuneros no quisieron esperar la llegada del visitador ni mandar una carta a la prelatura, al contrario, decidieron trasladarse hasta Arequipa para denunciar ante el obispo los abusos cometidos por su doctrinero. Así, el 18 de marzo de 1785, dos indígenas enviados en representación de la comunidad presentaron una causa en contra

48 AAA, «Expedientes», legajo 4, Tarapacá, 1754.

del licenciado Estanislao de Hormazábal, acusándolo de la extrema violencia ejercida (por ejemplo: el indio José Quenaya falleció por este motivo), extorsionar a los comuneros y llevar a cabo actividades ilícitas que afectaban a los feligreses del curato (como la venta de vino). La declaración de Pedro Quenaya y Pedro Caio (alcaldes de Sibaya), entre otros naturales, ilustra muy bien dicha situación:

[el doctrinero] nos ha repartido vino por lo propensos que somos a la embriagues, que por cada botija nos cobro tres fanegadas de maies y sobre todo que sea tan beolento y sin caridad como se verifica con haverle dado tanto golpe a Jose Quedia que lo hizo echar mucha sangre por la boca y assi lo llevo amarrado cuatro leguas que hai desde Mocha hasta Sibaya que hasta haora en el camino se deja ber en varias partes la sangre que havia arrojado que esta pegada en las piedras y de esto resultado que se apostemiara y se muriese echando sangre y materia por la boca todo esto, señor nadie lo innora en esta provincia y por ser casos notorios pedimos que por commiseración de nuestra infilisidad por el real nombre de nuestro Rey y señor, ponga los medios que le digtare su justicia para libertarnos de este sacerdote por que no hallamos de quien balernos ni nadie quiere ampararnos por los respetos humanos y solo la justicia de vuestra magestad.⁴⁹

Era tal la desesperación de los comuneros que incluso estaban dispuestos a que el cura no recibiera sanción alguna, sino que solo abandonara permanentemente la doctrina, pues no deseaban «perjudicarlo sino libertarnos de su violencia».⁵⁰ Aunque las acusaciones tuvieron buena acogida en la prelatura, el doctrinero fue momentáneamente separado de su cargo, siendo reemplazado por el licenciado Joseph Mariano de Quevedo, lo cual no fue del agrado de los indios. Cuando fue restituido por el provisor eclesiástico, se generó un tumulto en el pueblo, pues los naturales impidieron

49 AAA, «Expedientes penales», legajo 1, Sibaya, 18 de marzo de 1785, f. 1v.

50 AAA, «Expedientes penales», legajo 1, Sibaya, 18 de marzo de 1785.

el ingreso del cura a la iglesia. Ante tales hechos, el subdelegado Francisco de la Fuente y Loayza ordenó que Estanislao de Hormazábal se retirara a Tarapacá, según consta en el expediente al que adscribieron Pedro Buendía (alcalde de Sibaya), Pedro Cayo, Francisco Chola, Andrés Simón, Damián Icaña y Juan Icaña. No sabemos cuáles fueron las resoluciones adoptadas por las autoridades clericales de Arequipa, pero el cura *in comento* viajó a presentar sus descargos.⁵¹

Las acusaciones presentadas por líderes étnicos contra los doctrineros obedecían a motivos que trascendían la defensa del bienestar de los indios. Muchas de ellas también se originaban por los roces y conflictos surgidos entre las autoridades locales (étnica, clerical y/o civil) por regimentar el dominio y control de todas las acciones comunitarias, generando faccionalismo al interior de la comarca por detentar el poder.⁵² Por ejemplo, en Camiña, a fines del siglo XVIII, el alcalde Agustín Zamudio envió al obispo de Arequipa una misiva en la cual expuso que el clérigo Joaquín de León, tanto en la misa como en las calles, lo había difamado como alcalde, presentando diversos testimonios de los vecinos de Camiña que apoyaban sus declaraciones.⁵³ De igual modo, ante la ausencia del sacerdote, podían generarse bastantes problemas entre los comuneros por asumir cargos de menor envergadura, como alféreces, mayordomos, fabriqueros o sacristanes.

Los problemas continuaron una vez terminada la Colonia. En 1825, en Sibaya, los indígenas organizados en el municipio local, bajo la impronta política de la república peruana, generaron acciones en contra del presbítero José Simón Pure, coadjutor de la doc-

51 AAA, «Expedientes penales», legajo 1, Sibaya, 18 de marzo de 1785, fs. 2-2v, 4-5.

52 Casos similares se han encontrado en el altiplano, al respecto véase Nicholas A. Robins (2009).

53 AAA, «Expediente promovido por don Agustín Zamudio, alcalde del pueblo de Camiña, en contra de licenciado don Joaquín de León presbítero», legajo s/f, Camiña, 3 de abril de 1793.

trina, debido a los incesantes maltratos y golpes que propinaba a los indios, amenazas a los vecinos e incluso «ser realista». ⁵⁴ Al parecer, los comuneros de Sibaya históricamente habían mantenido conflictos con los curas, lo que fue un antecedente previo a la hora de evaluar las acusaciones de los indígenas. Por ejemplo, en 1841 organizaron un tumulto para evitar que asumiera al mando de la parroquia el sacerdote Andrés Andía, interviniendo el prefecto departamental Manuel Mandiburu, el cual impuso algunas medidas disciplinadoras a los comuneros para lograr la aceptación de Andía en el cargo. ⁵⁵

COFRADÍAS Y CARGOS RELIGIOSOS

Las cofradías y fábricas sedujeron a muchos clérigos debido a sus posesiones. La fábrica estaba constituida por los bienes de la iglesia, tanto los objetos sagrados del retablo o baptisterio del templo, así como posesiones de chacras o fincas que producían ciertas rentas para costear los gastos de los oficios religiosos. Dos personajes eran aquí fundamentales, ambos pertenecientes como cargos a una cofradía: el fabriquero y el mayordomo. Mientras que el primero se encargaba de las llaves del templo, proveer y conducir los santos óleos, costear el vino, lámparas y alumbrados en los días de Misa, y limpiar el templo, ⁵⁶ el segundo controlaba las propiedades de la iglesia (sobre todo agrícolas). ⁵⁷ La mayordomía también se relacionaba con el culto, existiendo un mayordomo para la devoción

54 AAA, «Expedientes penales», legajo 1, Sibaya, 23 de marzo de 1825.

55 AAA, «Expedientes penales», legajo 1, Sibaya, 18 de junio de 1841.

56 Cfr. «Litigio por tierras en la quebrada de Mocha, 1760-1787», documento citado en Cora Moragas, Julio Aguilar y Alberto Díaz, «Litigar y conservar. Política colonial y pleitos por tierra en San Antonio de Mocha (Tarapacá), 1760-1787». *Revista Diálogo Andino*, Arica 2010, n. 36.

57 Archivo Obispado de Arica (AOA), «Libro de circulares e inventario de Codpa». 1870-1907.

de cada uno de los santos de una determinada iglesia como parte de un sistema de cargo.⁵⁸

Se trataba de un cargo ejercido voluntariamente cuyas obligaciones más importantes eran ocuparse de la vestimenta, imagen y ritualidad de un santo o virgen, limpiar el tabernáculo, celebrar la fiesta del patrono con la correspondiente iluminación y asistir las misas. Precisamente, aquellos deberes «del fabriquero y mayordomos de los santos de esta Santa Iglesia son las mismas que se han practicado desde la fundación de esta Doctrina y las mismas que se continúan por los exactos y cumplidos mayordomos y para que siempre se tenga presente en lo venidero tan loables costumbres y dignas del agrado del “Señor” de la Virgen Santísima y de los santos que se veneran en esta Santa Iglesia».⁵⁹

Como se ha consignado, el doctrinero tenía la obligación de comprobar el estado de las fábricas y cofradías e inspeccionar sus libros de ingresos y egresos manejados por mayordomos cada vez que visitara los anexos de su curato. Esta se trataba de una disposi-

58 Los sistemas de cargos religiosos ligados al culto católico son el vector que posibilita la integración entre los individuos que asumen todas las implicancias rituales del cargo y los que, durante el ciclo anual, no adoptan la responsabilidad de la fiesta. La alternancia en los cargos ceremoniales (y la participación en él) fortalece la solidaridad congregacional de la comunidad ritual reunida por la fiesta, amplificando los escenarios de condensación, sociabilidad y comunicación que potencian las interacciones sociales. El sistema de cargos religiosos se circunscribe a un modelo intermedio que vincula un sistema amplio, en el cual el soporte de la celebración es extendido a nivel comunitario, y un sistema restringido, el cual es sostenido, a la vez, por líneas parentales, que permiten el entrelazamiento de relaciones de forma permanente o esporádica, según variadas modalidades de redes sociales (unidireccionales y bidireccionales) sujetas a mediaciones diversificadas que implican dimensiones económicas, prestigio, sociabilidades de distinto orden, nexos culturales, entre otras. Un análisis detallado sobre los sistemas de cargos religiosos en Arica y Tarapacá puede verse en Díaz Araya (2011a). Para el caso mesoamericano, véase una síntesis detallada en Rodríguez (2000). Véase también Topete Lara (2009).

59 AOA, «Libro de circulares e inventario de Codpa», 1870-1907.

ción eclesiástica promulgada en concilios y sínodos de la temprana Iglesia colonial, según la cual la gestión de los mayordomos debía ser registrada en libros contables cuyos datos eran luego vertidos por un notario en el libro de cuentas de fábrica y en el de cofradía, y que posteriormente eran revisados por el obispo o visitador cuando se encontraba en el curato.⁶⁰ Así quedó manifestado en la pesquisa realizada en Arica (1718) por Juan de Otárola y Bravo de Lagunas, obispo de Arequipa, donde se señalaba que «en su prosecución de la visita que ba haziendo su Señoría Ylustrisima estando en esta dicha ciudad, y queriendo visitar al cura de ella por el tiempo que no ha sido visitado y tomar las quantas a los maiordomos de las cofradías y fabrica».⁶¹

Las cofradías también experimentaron el abandono y explotación por parte del clero en Tarapacá, quienes raramente visitaban los anexos de su jurisdicción, como hemos descrito. Pero cuando lo hacían, algunos doctrineros solo se interesaban en acceder a los bienes de los templos que los fabriqueros y/o mayordomos controlaban en aquellos pueblos, inaugurando una serie de conflictos por el control de los bienes de la iglesia. Este tipo de delito fue un hecho frecuente y conocido en las doctrinas que se daba especialmente al momento del relevo de los curas o del abandono de su cargo, y muchas veces en complicidad de auxiliares pastorales (sacristán y fiscal) y autoridades comunales (*curaca* y alcalde). Por ejemplo, como se confirma en las visitas pastorales realizadas en la primera mitad del siglo XVII por el vicario de dicha provincia, Alonso Veles de Guevara, en la cual acusaba al mencionado doctrinero de San Lorenzo de Tarapacá, Melchor Maldonado, de haberse llevado de la sacristía de la iglesia de San Andrés de Pica una casulla donada por un feligrés

60 Tercer Concilio Limense, tercera acción, cap. 44; Lobo Guerrero y Arias de Ugarte 1987: 86, lib. 1, tít. 7, cap. 1. Véase también León (2008: 160).

61 ALP, «Visita a la Doctrina de San Marcos de Arica por el Obispo de Arequipa», legajo 415, 11 de junio de 1718, f. 13.

más la considerable suma de seiscientos pesos de la cofradía del pueblo, «Las ánimas del Purgatorio». Asimismo, el vicario denunció las malas prácticas económicas del fraile Julio Rufo —amigo y huésped de Maldonado—, entre ellas el haber «entrado de la fabrica de dicha yglesia cuio mayordomo a sido».⁶²

Algunas fábricas gozaron de una importante riqueza material gracias al patrocinio de benefactores adinerados. Tal fue el caso de José Basilio de la Fuente y Loayza, un rico terrateniente tarapaqueño que además poseía los minerales de plata de Huantajaya (Villalobos 1975) y una azoquería en Tilivilca (Díaz Araya y Morong 2005). José Basilio sirvió como mayordomo del Santísimo Sacramento en la doctrina de Pica, siendo también fabriquero en Tarapacá (Martínez 1933). Entre los ornamentos donados a la iglesia de Pica por este acaudalado vecino se enumeran:

[...] capa de oro, paño de pulpito y de atril y palio con costo de mass de seyss mil pesos, un retablo de cedro de Curiasa, constructora que baldra otros tantos o poco menos por lo difícil que se hizo la construcción por haberse fabricado en Potosí con una custodia dorada, atriles de plata sacra, lavatorio y evangelio de San Juan, blandones, mariotas, centelleros, depositos, mayas, dos lamparas y frontal todo de plata, amitos, albas, singulos sobre pellizas, manteles y roquettes y lo demas necesario para la mayor desensia es abundante y propia de su cristiana piedad que todo consta de los libros de yglesia.⁶³

En cuanto a los bienes donados en Tarapacá, podemos mencionar un «hornamento de brocato blanco con todo lo concerniente a nuestra función magnífica, Palio de glase muy rico, bien franxeado y varas de Palio, velos para el sagrario y nicho de nuestra Santa, una lampara de plata y algunas otras cosas preciosas».⁶⁴

62 AAA, «Visita eclesiástica, Tarapacá, 1632», f. 48.

63 AAA, legajo 18, 1756, f. 10.

64 AAA, legajo 18, 1756, f. 10.

Alhajar con objetos de plata las imágenes de los templos precordilleranos fue una costumbre que, si bien se había amplificado por las donaciones de José Basilio de la Fuente, estaba enraizada entre los comuneros como parte de sus prácticas piadosas y por donativos que obtenían tras realizar diversas labores en la mita en Huantajaya o en Tilivilca, como lo constató el párroco del curato de Sibaya al requerir a «Rafael de Llano, fabriquero de esta Santa Yglesia, estaba hecho cargo, que este lo formare por el que se le había hecho en regresando del Mineral de Guantaxaia»,⁶⁵ para realizar el inventario de los bienes de los templos de la parroquia.

Debemos recordar que los bienes de estas instituciones pertenecían a la Iglesia, puesto que los mayordomos «solo son administradores bajo dependencia del Cura por el tiempo que éste les encargue; y que el Santo Concilio de Trento fulmina la pena de excomunión contra usurpadores de los bienes eclesiásticos».⁶⁶ Por tal motivo, cada año los mayordomos debían rendir cuenta de ellos a su respectivo párroco, presentándoselos «para su examen y aprobación». El doctrinero tenía la obligación de cuidar que «los mayordomos entrantes recauden lo que adeuden, y reciban igualmente bajo de inventario las especies que los cesantes tuviesen bajo de su custodia, según habrá de constar del respectivo inventario».⁶⁷

En pocas y raras ocasiones, estos robos eran denunciados por los mismos auxiliares pastorales, tal como sucedió en Tarapacá en 1724. En efecto, el mayordomo del pueblo puso un reclamo ante las

65 ALP, «Copia General de los Inventarios realizados en la doctrina de Sivaya, realizada por el Licenciado Ramón de Cáceres», legajo 419, febrero de 1799.

66 ALP, «Santa visita pastoral de la parroquia de Santo Tomás de Camiña, practicada por el Ylustrísimo Señor Obispo de la Dioscesis doctor don José Benedicto Torres contra el cura don José Ignacio Bráñez», legajo 421, 1872, f. 5.

67 ALP, «Santa visita pastoral de la parroquia de Santo Tomás de Camiña, practicada por el Ylustrísimo Señor Obispo de la Dioscesis doctor don José Benedicto Torres contra el cura don José Ignacio Bráñez», legajo 421, 1872, f. 5.

autoridades clericales de Arequipa exponiendo que el anterior párroco, Mateo Maldonado (ahora vicario parroquial de Camiña), se había adueñado de «setecientos ochenta pesos, los seiscientos que ha percibido del principal dean ser su que tenia esta iglesia en el valle de Pica en la viña del licenciado don Pedro de Salazar y los ciento ochenta de corridos que se sivan e razon de treinta pesos que apercibia en cada un año esta iglesia». ⁶⁸ Otros casos eran denunciados por los caciques o alcaldes de los indios afectados. Francisco Lucay, cacique de Tarapacá, acusó a su doctrinero —en la citada carta enviada al obispo arequipeño en 1751— del robo de «los objetos de oro y plata del templo», al haberse:

[...] echo cargo luego que ovino a este pueblo de cura dueño de las fabricas ni le emos bisto la menor inclinación a que se haga algo en la yglesia: ante si i mucho menor cavo en las alajas de la santa yglesia fundiendolos de plata. Y empeñando los sarsillos de la madre de Dios [...] y cuatro mantos de la madre de Dios que los a cortado para casullas; y una cruz y una lamparilla de plata que no parese en la yglesia y muchas alajas de oro y plata y perlas que no paresen; por que quando entro de cura abia mayordomo del santisimo y de la madre de Dios y demas; Co-fradías quienes daban cuenta cada año de las alajas que tenian a su cargo; el quando se hizo cargo dellas se iso entrega y no quiso dar resiuo sino de bofetadas. ⁶⁹

Por otro lado, las fiestas religiosas organizadas por las cofradías eran asumidas, en general, por la comunidad y, en particular, por los alféreces. El alferazgo constituía uno de los cargos religiosos que más prestigio confería al interior de la comarca, pues quien lo

68 AAA, «Visitas», legajo 2, 1724.

69 AAA, «Acusación de maltrato y abuso de poder del cura de dicha iglesia, San Lorenzo de Tarapacá», legajo 4, f. 1, Tarapacá, 6 de febrero de 1751. Francisco Lucay también tuvo un conflicto a mediados del siglo XVIII con José Basilio de la Fuente por el pago de salarios a los indios de la quebrada de Tarapacá que trabajaban en la *mita* en Huantajaya, presentando una serie de alegatos a las autoridades civiles de la época. Al respecto, véase Villalobos (1975).

detentaba debía sufragar los gastos y por ello tenía derecho a presidir los actos y llevar el pendón de la festividad (Díaz 2008). El cargo de alférez fue visto por algunas autoridades como una práctica perjudicial para los indígenas, debido al provecho que los doctrineros sacaban de él. Al respecto, Demetrio Egan, corregidor de Arica, registró hacia 1778 que:

[...] nombran cada año para cada una un Alférez: este tiene la obligación de costear la fiesta y octavario del Santo que le tocó, y además del dinero que pasan de misas, cena, cohetes, y otras acdialas [sic], tienen la obligación de mantener al cura durante el octavario de todo lo necesario para su mantención, y *durante el dicho octavario es continua la borrachera, siendo un arbitrio, de que se han valido los curas para dar más aumento al valor de sus beneficios, como también los novenarios que obligan hacer por el que muere.*⁷⁰

En un documento más temprano, la visita pastoral realizada en Tarapacá por Alonso Gutiérrez de Luna en 1634, quedó de manifiesto dicha situación. El nombramiento de alférez para las fiestas de las cofradías era un importante motivo de quejas por parte de los indígenas de los anexos de Santa Lucía de Noasa y San Marcos de Mamiña, debido a los gastos que provocaba y que no podían costear, ya que el doctrinero, Melchor Maldonado, les quitaba animales y obligaba a aportar veinte pesos. Según Andrés Larama, segunda persona de Noasa, dicho presbítero «quando hizo alferes en Mamiña mató un cordero mio me tiene pagado a un pesos que da a deberme un pesos», como «tanbien ha visto que les da reparte vino a los alferes del dicho pueblo [de Pica] quando zelebran sus fiestas a diez pesos cada votixa aunque sea nuevo». ⁷¹ Por esta y otras razones, el visitador eclesiástico «mandó a dicho cura no se nombre alferes y solo se celebre la fiesta con missa cantada i procession y no les

70 «Dictamen sobre los repartos que dio el coronel Don Demetrio Egan al Exmo. don Manuel Guirior virrey del Perú, en el año 1778» (*apud* Hidalgo 2009: 97).

71 AAA, «Visita eclesiástica, Tarapacá, 1634», fs. 60 y 23v.

obligue a misas cantadas con vigiliás pena de cien pesos lo qual se dio a entender a todos [los] testigos». ⁷²

Como puede verse, las acciones de algunos curas se distanciaban de los preceptos canónicos y evidenciaban que los formatos doctrinarios no operaban como lo requería la Iglesia. El abandono de las parroquias y capillas cordilleranas, el desinterés por la administración del culto religioso y/o los reiterados maltratos y abusos de poder sobre los indios fueron estimulando el descontento de los pobladores con algunos curas, lo que gatilló insistentes reclamos ante el prelado arequipeño. Sin perjuicio de lo anterior, la desequilibrada práctica catequética de los doctrineros en Tarapacá permitió gradualmente que las ceremonias fueran asumidas por «costumbres» locales, lo que, incluso en ocasiones, originó que alféreces, fabriqueros o caciques realizaran rogativas o cánticos en latín (salves) escenificando el rito católico en contextos indígenas, o provocaron conflictos entre los cargos sociopolíticos (*jilakatas* y alcaldes) o religiosos que poseían los poblados andinos. ⁷³

LA RECONFIGURACIÓN DEL CULTO RELIGIOSO. COMENTARIOS

La ausencia reiterada de clérigos (ya sea por la baja tributación indígena hacia la Iglesia, el descenso vocacional y/o el poco interés por mantener doctrinas alejadas en la precordillera o altiplano), las pugnas y las relaciones asimétricas con algunas comunidades indígenas fueron generando un clima de inestabilidad en el ejercicio administrativo de las doctrinas tarapaqueñas, hecho que se experimentó con aún más fuerza a partir de los últimos años del siglo XVIII y durante toda la siguiente centuria. ⁷⁴ A mediados del siglo XIX, el

72 AAA, «Visita eclesiástica, Tarapacá, 1634», f. 23v, 60-60v.

73 Alberto Díaz 2008.

74 AAA, «Expedientes administrativos», legajo 4, Pica, 13 de septiembre de 1858; «Causas penales», legajo 4, Arequipa, 10 de octubre de 1862.

explorador William Bollaert fue testigo de aquella realidad. Las referencias etnográficas sobre Chiapa, Camiña, La Noria, Tarapacá o Macaya por él descritas grafican que, pese a la ausencia de sacerdotes, existía un sistema mediatizado por los comuneros que asumían roles y cargos para celebrar las fiestas, como manifestación de una religiosidad católica que respondía más a los contextos locales de las poblaciones indígenas que a los dispositivos eclesiásticos. Bollaert, al respecto, describió lo siguiente:

Estando en Macaya durante la fiesta de «Nuestra Señora de la Candelaria» [2 de febrero] y no habiendo sacerdote, el cacique recitó las oraciones en la capilla, y en el momento en que el sol se estaba poniendo y esparcía su magnífica luz dorada sobre las montañas, justamente debajo de la casa del cacique, se procedió a extender un paño, bajo un estrado. Al son de alegres canciones Cachua de tamboriles, flautas de pan y pitos, las mujeres traían vasijas de barro que contenían sabrosos guisados, condimentados con ají o pimienta roja.

El cacique y los varones estaban sentados bajo el estrado, siendo servidos por las mujeres con deliciosos platos, frijoles, maíz, etc. Las muchachas jóvenes pasaban la chicha a los hombres, los cuales bebían copiosamente. Después de lo cual, al proximarse la noche, el grupo festivo se retiró a un edificio de mayor tamaño, a cantar haravis, tristes melodías u otras, a danzar, reirse, vociferar, tal como saben hacerlo los indios bajo la influencia de su amada chicha, recitar sus tradiciones, tal como la del Tata Jachura o rememorar escenas del drama de la muerte del Inca Atahualpa. ¿Podría encontrarse aquí algún buen sentimiento hacia los invasores españoles?

Se recuerdan así los tiempos de Tupac-Amaro, Pumacagua y otros patriotas indígenas. Había algunas pocas muchachas hermosas [en el lugar] y cuando la excitación de la danza hizo huir la melancolía habitual que invadía sus rasgos, empezaron ellas a parecer interesantes. No puedo decir mucho de las damas maduras, por que la costumbre de mascar coca no contribuye [precisamente] a agregar algo a su ya decadente belleza. En medio de las caricias, ocurrió el brusco movimiento de un temblor, que

comenzó con un ruido sordo y prolongado (*rumbly*), seguido de un movimiento ondulatorio, y finalmente la sacudida. Tal hecho hizo desaparecer la algazara indígena.⁷⁵

La interesante etnografía de la fiesta de la Candelaria en Macaya, en la cual Bollaert identifica la presencia de autoridades locales, oraciones en el templo, ritos comunitarios como la extensión de una mesa ceremonial, baile en la noche, brebajes como la *chicha*, comidas tradicionales, viejos cánticos como los *haravis* (*jaravis*), danzas colectivas como las *cachuas* acompañadas por el sonido de las *lakitas* (zampoñas), temblores e incluso el juego de la seducción que la fiesta trae consigo, refleja las fiestas patronales en las cuales la comunidad congregada ritualmente celebraba a sus santos sin la presencia de los clérigos.

En este escenario, las prácticas rituales católicas fueron asumidas por los propios indígenas (sacristanes, cantores y alféreces), quienes, pese a la ausencia clerical, tal como constatamos en la época colonial, debían entregar una cuota (muchas veces excesiva) para la manutención del sacerdote o la contratación de auxiliares pastorales, con lo cual se incrementaba el cobro de limosnas entre los comuneros.⁷⁶

En este trabajo hemos intentado discutir que no existieron formatos homogéneos en las campañas catequéticas, originándose una multiplicidad de expresiones en el ejercicio pastoral, amén de las actividades inapropiadas o «malas costumbres» del clero desarrolladas desde los inicios de la evangelización en el desierto tarapaqueño, y cómo estas repercutieron en el culto de los indígenas y la devoción a los santos patronos. Lo anterior habría generado espacios de reproducción socioreligiosas sobre la base de lecturas *agenciales* focalizadas y populares del catecismo católico o de los componentes *performati-*

75 Bollaert 1975: 477-478.

76 AAA, «Causas penales», legajo 4, Arequipa, 27 de junio de 1846; «Expedientes administrativos», legajo 4, Pica, 19 de agosto de 1862.

nos de las ceremonias cristianas al construirse comunitariamente una arquitectura de la fe en los Andes.⁷⁷ De esta manera, los ritos y las creencias católicas fueron reeditados bajo las improntas indígenas al interior de un contexto hegemónico colonial y, posteriormente, republicano. Dichas reinterpretaciones obedecieron a manifestaciones comunitarias que se desplegaron ante la ausencia de los curas, las cuales fueron consideradas por las autoridades civiles y eclesiásticas como prácticas que trasgredían la normativa cural o la moral pública. En el mismo tenor, Monast (1972) se cuestionaba sobre las ceremonias aimaras: «¿Evangelizados o solamente bautizados?».

Buscando sintetizar lo hasta aquí expuesto, presentamos como colofón la lectura que los agentes gubernamentales formularon frente a los actos de piedad practicados por comuneros andinos durante las celebraciones de Semana Santa, en la localidad de Esquiña, ya bajo soberanía chilena, en 1918. Representaciones religiosas que fueron interpretadas por las autoridades como «costumbres semiindígenas y bárbaras», de los indígenas. En tal sentido, el siguiente texto resulta clave y señero:

Esquiña, veintiete de Marzo de mil novecientos dieciocho. El juez que suscribe tomando en cuenta las *costumbres semi-indígenas y bárbaras* que se hacen en los distritos Esquiña y Pachica, es lo siguiente:

En el tercer distrito Esquiña, Mariano Manzano tomándose los derechos de ejercer funciones sacerdotales, hace vísperas, canta misas y vijilias. En los días de Semana Santa canta varias funciones sacerdotales, saca procesión por la calle pública durante toda la noche para llevar las andas en la procesión, se disbrasan [sic] muchos hombres poniéndose enaguas blancas, camisas blancas, un cordón ceñido en la cintura y un turbante en la cabeza, que mejor dicho se asemeja á un difunto, y mas algunos hombres en esas noches se visten con enaguas y un turbante en la cabeza y lo demas del cuerpo desnudo y toman una disciplina en sus manos

77 Existen investigaciones que confirman nuestra hipótesis para el caso del altiplano, véase Albó (2002); Platt (1996). Para los Andes centrales, véase Millones (2001).

compuesta de varios cordelitos y en la punta unas rosetitas muy agudas y con eso se asotan en los pulmones, sacandose mucha sangre y así asotándose dan tres vueltas por toda la calle. Mas en las prosecciones que arriba se dice andan varios chiquillos con una sonajera de tablas cometiendo tantos desórdenes contra las reglas de urbanidad.

En el segundo distrito Guancaraní que es el pueblo de Pachica, se hacen las mismas costumbres haciendo las veces de sacerdote Laureano Vilca con Valentín Alata.

Visto estas costumbres semi indíjenas y bárbaras, el juez de Sub-delegación ha dictado el siguiente decreto.

Esquiña, veinticinco de marzo de mil novecientos dieciocho. Notifíquese a don Mariano manzano, a don Lauriano Vilca y a Valentín Alata, para que no se tomen los derechos de ejercer funciones sacerdotales, según lo espuesto en el artículo 214 del Código Penal, bajo apercibimiento de pasarlo a disposición del juzgado de letras. Hagase saber este decreto.⁷⁸

ARCHIVOS

Archivo Arzobispal de Arequipa	(AAA)
Archivo de Límites del Perú	(ALP)
Archivo General de Indias	(AGI)
Archivo Obispado de Arica	(AOA)
Archivo Intendencia de Tarapacá	(AIT)

78 Archivo Intendencia de Tarapacá (AIT), «Ejercer funciones sacerdotales», legajo 5, 1919.

REFERENCIAS

ADVIS, Patricio

1990 «La doctrina de Tarapacá en el siglo XVI (perfil administrativo-eclesiástico)». *Camanchaca: revista ocasional*, n. 12-13, pp. 76-90.2008 *El desierto conmovido. Paso de la bueste de Almagro por el norte de Chile*. Iquique: Universidad Arturo Prat (UNAP).

ALBÓ, Xavier

2002 «Preguntas para los historiadores desde los ritos andinos actuales». En: Jean-Jaques Decoster (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, IFEA, Asociación Kuraka.

ALBUJA, Augusto

1998 *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memoria a Felipe II*.
[1588] Madrid:
Ediciones Polifemo.

ANÓNIMO

1681 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*. Tomo 2, Lib. 6, Tít. 3. Madrid: Impr. por Ivlian de Paredes.

ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y Miguel López-Guadalupe

2000 «Cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen». *Cuadernos de Historia Moderna*, n. 25, pp. 189-232.

ARMAS MEDINA, Fernando

1952 «Evolución histórica de la doctrina de indios». *Anuario de estudios americanos*, n. 9.1953 *Cristianización del Perú*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BARRIGA, Víctor

- 1939a *Documentos para la historia de Arequipa*. Tomo 3. Arequipa: La Colmena.
1939b *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI*. Tomo 11. Arequipa: La Colmena.
1952 *Memorias para la Historia de Arequipa*. Tomo 4. Arequipa: La Colmena.

BAYLE, Constantino

- 1950 *El clero secular y la evangelización de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BAZARTE, Alicia y Clara García

- 2001 *Los costos de la salvación: Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI a XIX)*. México: Centro de Investigación y Docencia Económica, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación.

BENÍTEZ, Manuel

- 1998 *Las cofradías medievales en el Reino de Valencia (1329-1458)*. Alicante: Publicaciones Alicante.

BERMÚDEZ, Óscar

- 1987 *El oasis de Pica y sus nexos regionales*. Tarapacá: Ediciones Universidad de Tarapacá.

BOLLAERT, William

- 1975 «Antiquarian, ethnological and other researches in New Granada, Equador, Peru and Chile: with observations on the pre-incarial, incarial, and other monuments of peruvian nations». Londres: Trubner & Co., 1860. *Norte Grande*, vol. 1, n. 3-4, pp. 459-479.

CALVO, Thomas

- 1996 «Fuentes y tipificación de las cofradías en América Latina». *Yax-kin*. Honduras: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, vol. 14, n. 1-2, pp. 106-113.

CAVAGNARO, Luis

- 1988 *Materiales para la historia de Tacna. Dominación hispánica (s. XVI)*. Tomo 2, Cooperativa San Pedro de Tacna. Tacna: Fondo de desarrollo cultural.

CELESTINO, Olinda y Albert Meyers

1981 *Las cofradías en el Perú: Región central*. Frankfurt: Editionen der Iberoamerica, n. 3.

CÚNEO-VIDAL, Rómulo

1977a «Historia de la fundación de la ciudad de San Marcos de Arica». En: Rómulo Cúneo- Vidal. *Obras Completas*. Tomo 5, vol. 9, editado por I. Prado, pp. 7-213, Lima: Gráfica Morsom.

1977b «Diccionario histórico-biográfico del sur del Perú». En: Rómulo Cúneo-Vidal. *Obras Completas*. Tomo 6, vol. 11, editado por I. Prado. Lima: Gráfica Morsom.

1977c «Historia de los cacicazgos hereditarios del sur del Perú». En: Rómulo Cúneo-Vidal. *Obras Completas*. Tomo I, vol. 2, editado por I. Prado, pp. 295-489. Lima: Gráfica Morsom.

DAGNINO, Vicente

1909 *El corregimiento de Arica 1535-1784*. Arica: Imprenta La Época.

DÍAZ, Alberto

2008 «Alférez, cargos y fiesta patronal entre las comunidades andinas del norte de Chile». Ponencia presentada en el 4.º Congreso Internacional sobre organización social tradicional. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH.

DÍAZ ARAYA, Alberto

2011a *Fiesta patronal y sistema de cargos religiosos en el norte de Chile*. Tesis para optar al grado de doctor en Antropología. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.

2011b «En la pampa los diablos andan sueltos. Demonios danzantes de la fiesta del santuario de La Tirana». *Revista Musical Chilena*, vol. LXV/216, pp. 58-97.

DÍAZ ARAYA, Alberto y Germán Morong

2005 «De miserias y desiertos: indios y tributación en el sur peruano, Sibaya 1822». *Diálogo Andino*, n. 26, pp. 129-152.

DONOSO, Carlos

2006 «Disputas testamentarias en Tarapacá Colonial». *Estudios Coloniales*, n. 4, pp. 285-330.

DURSTON, Alan y Jorge Hidalgo

1999 «La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipiélagas». *Chungará*, n. 29, pp. 249-273.

ECHEVERRÍA, Francisco Javier

1952 «Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa». En: Víctor Barriga.
[1804] *Memorias para la Historia de Arequipa*. Vol. 4. Arequipa: La Colmena, pp. 80-104.

EGOAVIL, Teresa

1986 *Las cofradías en Lima, siglo XVII y XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HASCHE, Renato

1997 *La Iglesia en la historia de Arica*. Arica: Imprenta Herco.

HIDALGO, Jorge

2009 «Corregidores ilustrados en el desierto de Arica, Tarapacá y Atacama 1760-1780». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, n. 118, pp. 91-155.

HIDALGO, Jorge y Alan Durston

2004 «Reconstrucción étnica colonial en la sierra de Arica: El cacicazgo de Codpa, 1650-1780». En: Jorge Hidalgo. *Historia Andina en Chile*. Santiago: Ed. Universitaria, pp. 507-534.

HIDALGO, Jorge y Víctor Díaz

1985 «Cartas del Obispo de Arequipa sobre los indios del Corregimiento de Arica; 1620-1638. Cuatro documentos inéditos». *Chungará*, n. 15, pp. 77-97.

LARRAÍN, Horacio

1975 «La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 y 1581». *Norte Grande*, vol. 1, n. 3-4. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC Chile), pp. 269-300.

LAVALLÉ, Bernard

1982 «Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial: (siglos XVI-VII)». *Allpanchis*, Cusco, n. 19, pp.151-171.

LEÓN, Dino

- 2008 *Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII*. Tesis para optar al título de magíster en Ciencias de la Religión. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LÉVANO, Diego

- 2002 «Organización y funcionalidad de las cofradías urbanas. Lima siglo XVIII». *Revista del Archivo General de la Nación*, Lima, n. 24, pp. 77-118.

LOBO GUERRERO, Bartolomé y Fernando Arias de Ugarte

- 1987 *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LOCKHART, James

- 1994 *Spanish Peru 1532-1560. A Social History*. Estados Unidos: University of Wisconsin Press.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes

- 1999 «Los hombres de Dios en el nuevo reino: curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé». *Historia Crítica*, n. 19, pp. 129-158.

LUQUE, Emilio

- 1998 «Fray Antonio Rendón: un mercenario en el Chile del Quinientos». *Temas Americanistas*, n. 14. Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 25-41.

MÁLAGA MEDINA, Alejandro

- 1990 «La organización eclesiástica de Arequipa». En: Máximo Neira, Guillermo Gladós et ál. *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, pp. 275-308.
- 1995 «Los corregimientos de Arequipa, siglo XVI». *Historia*, n. 1, pp. 47-85.

MANCUSO, Lara

- 2007 *Cofradías mineras: Religiosidad popular en México y Brasil, siglos XVIII*. México: El Colegio de México.

MARTÍNEZ, Santiago

- 1933 *La Diócesis de Arequipa y sus obispos*. Arequipa: Tip. Cuadros-Moral.

- MARZAL, Manuel
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MEDINA, José Toribio
1906 *Diccionario biográfico colonial*. Santiago: Imprenta Elzviriana.
- MEDINACELLI, Ximena
2006 *Los pastores de Oruro, mediadores culturales durante la colonia temprana*. Tesis para optar al título de doctora en Ciencias Sociales-Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MEIKLEJOHN, Norman
1988 *La iglesia y los lupacas de Chucuito durante la colonia*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Instituto de Estudios Aymaras.
- MILLONES, Luis
2001 «San Sebastián también desfila en hábeas». En: Hiroyasu Tomoe-da, Luis Millones y Takahiro Kato. *Dioses y demonios del Cusco*. Lima: Ed. Congreso del Perú, pp. 15-95.
- MONAST, Jacques Émile
1972 *Los indios aimaraes: ¿Evangelización o solamente bautizados?* Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos. Ediciones Carlos Lohlé.
- MORAGAS, Cora, Julio Aguilar y Alberto Díaz
2010 «Litigar y conservar. Política colonial y pleitos por tierra en San Antonio de Mocha (Tarapacá), 1760-1787». *Revista Diálogo Andino*, n. 36, pp. 79-118.
- MORENO, Isidoro
1985 *Cofradías y hermandades andaluzas: estructuras, símbolos e identidad*. Sevilla: Andaluzas Unidad.
- MURO OREJÓN, Antonio
1956 *Cedulario americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800, contenidas en los Cedularios del Archivo General de Indias*, Tomo 3. Sevilla: Escuela Superior de Estudios Hispano-Americanos.

- NOLASCO PÉREZ, Pedro
1923 *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española*. Sevilla: Centro Oficial de Estudios Americanistas de Sevilla.
- NÚÑEZ, Lautaro
1989 *La Tirana del Tamarugal*. Antofagasta: Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte.
- NÚÑEZ, Patricio
1984 «Antecedentes arqueológicos de la temprana aldea colonial de “Tarapacá Viejo”». En: «La Antigua aldea de San Lorenzo de Tarapacá. Norte de Chile». *Chungará*, n. 13, pp. 53-65.
- ODONE, María Carolina
1994 *La territorialidad indígena y española en Tarapacá colonial (siglos XVI-XVIII): una proposición*. Tesis para optar al grado de licenciada en Historia. Santiago: PUC Chile.
- PALOMO, María Dolores
2000 «Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas». *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 7, n. 19, pp. 15-33.
- PEASE, Franklin
1970 «Nota sobre visitantes de Chucuito en 1572». *Historia y cultura. Órgano del Museo Nacional de Historia*, n. 4, pp. 71-75.
1982 «Relaciones entre los grupos étnicos de la Sierra Sur y la Costa: Continuidades y Cambios». *Senri Ethnological Studies*, n. 10, pp. 107-122.
- PLATT, Tristan
1996 *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz: Ediciones Asur y Plural Editores.
- PONCE CALDERÓN, Carolina
2011 *El bajo clero secular y la evangelización en las doctrinas de Arica y Tarapacá, siglo XVII*. Tesis para al título de magister en Historia con mención en Estudios Andinos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIVIERE, Giles

1982 *Sabaya: structures socio-economiques et représentations symboliques dans le carangas Bolivia*. Doctorat de 3^{ème} Cycle d'Ethnologie. París: École des Hautes en Sciences Sociales.

ROBINS, Nicholas A.

2009 *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*. La Paz: Plural Editores.

ROBINSON, David J.

2003 *Collaguas II. Lari Collaguas, Economía, sociedad y población, 1604-1605*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de Siracusa.

RODRÍGUEZ, María Teresa

2000 *Ritual, identidad y transformaciones locales en un espacio interétnico*. Japón: The Journal of Intercultural Studies. Kansai University of Foreign Studies Publication.

ROSELLÓ, Estela

2000 «Las cofradías de San Benito Palermo y la integración de negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII». En: María Alba Pastor y Alicia Mayer (eds.). *Formaciones religiosas en la América Colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 229-242.

RUZ, Rodrigo, Alberto Díaz y Rodrigo Fuentes

2011 *Timalchaca. Fiesta, tradición y costumbre en el Santuario de la Virgen de los Remedios*. Arica: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

SÁNCHEZ-CONCHA, Rafael

1999 «La tradición política y el concepto de “cuerpo de república” en el Virreinato». En: Teodoro Hampe (comp.). *La Tradición clásica en el Perú Virreinal*. Lima: Fondo Editorial. Biblioteca Virtual de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. También disponible en publicación electrónica [en línea]: <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/historia/trad_clas/la_trad_pol_cuerp_rep.htm>

SARANYANA, Josep Ignasi

1999 *Teología en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

TINEO, Primitivo

1990 *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S. A.

TOPETE LARA, Hilario

2009 «El gusto, el cargo, la deuda, las normas y sus alrededores. Meseta Purépecha, México». *Diálogo Andino*, n. 33, pp. 91-104.

TRELLES, Efraín

1991 *Lucas Martínez Vega. Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

URBANO, Henrique

1987 «El escándalo de Chucuito y la primera evangelización de los Lupaca (Perú). Nota entorno a un documento inédito de 1574». *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, n. 2. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 203-228.

VALENZUELA, Jaime

2010 «Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriethnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)». *Historia*, vol. 43, n. 1, pp. 203-244.

VARGAS UGARTE, Rubén

1953 *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima: Imprenta Santa María.

VILLALOBOS, Sergio

1975 «La mita de Tarapacá en el siglo XVIII». *Norte Grande*, vol. 1, n. 3 y 4, pp. 301-312.

1985 «Poder amplio del capitán Luis de Toledo a favor de Marcos Re-
tamoso, alcalde. Arequipa, 17 de febrero de 1550». En: «Docu-
mentos sobre los negocios de los conquistadores». *Historia*, n. 20,
pp. 363-423.

WATCHEL, Nathan

2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.