



böhlaus

Jahrbuch für Geschichte
Lateinamerikas

Anuario de Historia de
América Latina

50/2013

JAHRBUCH FÜR GESCHICHTE LATEINAMERIKAS
ANUARIO DE HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

BAND 50

Herausgegeben von/editado por
THOMAS DUVE, SILKE HENSEL, ULRICH MÜCKE, RENATE PIEPER
UND BARBARA POTTHAST

Begründet als/fundado como Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft
und Gesellschaft Lateinamerikas (Bände 1–34) von/por
RICHARD KONETZKE (†), HERMANN KELLENBENZ (†)
Fortgeführt von/continuado por GÜNTER KAHLE (†),
HANS-JOACHIM KÖNIG, HORST PIETSCHMANN, HANS POHL,
PEER SCHMIDT (†)

Wissenschaftlicher Beirat/Consejo asesor
JENS BAUMGARTEN, ARNDT BRENDECKE,
JOHANNA VON GRAFENSTEIN, NIKOLAUS WERZ

JAHRBUCH FÜR GESCHICHTE
LATEINAMERIKAS

ANUARIO DE HISTORIA
DE AMÉRICA LATINA

BAND 50



2013

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas Anuario de Historia de América Latina (JbLA)

Das „Jahrbuch“ veröffentlicht wissenschaftliche Originalbeiträge (Aufsätze, Forschungs- und Literaturberichte, Nachrufe, nicht jedoch einzelne Buchrezensionen), die bislang noch nicht publiziert wurden. Manuskripte in deutscher, englischer, französischer, portugiesischer und spanischer Sprache sind an die Schriftleitung zu richten, die nach doppelt anonymisierter Begutachtung der Untersuchungen durch einschlägig fachlich ausgewiesene Experten über die Veröffentlichung entscheidet.

El “Anuario” publica estudios científicos inéditos, es decir artículos, ensayos, informes sobre el estado de la investigación, informes bibliográficos y necrologías. Sin embargo, no se admiten reseñas de un solo libro. Los artículos deben enviarse al director responsable del “Anuario”, quien a su vez decide sobre su publicación según el informe anónimo de especialistas en el campo de la investigación. Se admiten estudios en alemán, español, francés, inglés y portugués.

Schriftleitung/director: Prof. Dr. Ulrich Mücke (Universität Hamburg)

Redaktion/redacción: Dr. Werner Stangl (Universität Graz)

Anschrift/dirección postal: Historisches Seminar/Lateinamerikazentrum
Universität Hamburg
Von-Melle-Park 6, 20146 Hamburg
Tel.: +49 (0)40 428384839
e-mail: ulrich.muecke@uni-hamburg.de

Internet: <http://www-gewi.uni-graz.at/jbla>

Rezensiert von/Reseñado por „Historical Abstracts“ und/„Hispanic American Periodicals Index (HAPI)“

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Impreso con el apoyo de la Fundación Alemana para la Investigación Científica

© 2013 by Böhlau Verlag GmbH & Cie., Köln Weimar Wien
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten/Todos los derechos reservados

Satz: Punkt für Punkt GmbH · Mediendesign, Düsseldorf
Druck: Strauss GmbH, Mörlenbach
Umschlagabbildung: Ciudad de México. Paseo de la Reforma © Otto Danwerth

ISSN: 1438-4752
ISBN: 978-3-412-22232-1

Erscheinungsweise: jährlich/*Publicación anual*

Preise: auf Anfrage/*Precio según informaciones de la editorial*

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder direkt beim Böhlau Verlag unter/
Pida el „Anuario“ en su librería o directamente a la editorial Böhlau:
vertrieb@boehlau-verlag.com, Tel. +49 221 91390-0, Fax +49 221 91390-11

Ein Abonnement verlängert sich automatisch um ein Jahr, wenn die Kündigung nicht zum 1. Dezember erfolgt ist. Zuschriften, die Anzeigen und Vertrieb betreffen, werden an den Verlag erbeten./*La suscripción se renueva automáticamente si no se cancela hasta el 1ero de diciembre. Se ruega mandar a la editorial la correspondencia referente a distribución y anuncios.*

Hinweise der Schriftleitung für die Autoren des „Jahrbuch“

Manuskripte sind bevorzugt als Anlage zu einer E-mail an die Schriftleitung einzureichen. Es ist auch möglich, zwei Ausdrücke zusammen mit der Textdatei auf CD-ROM an die Schriftleitung zu senden. Als Textverarbeitungsprogramm sollte vorzugsweise *MS-Word* oder das freie *OpenOffice* benutzt werden. Der Umfang der Manuskripte darf inklusive Fußnoten und Abbildungen 25 Seiten (30 Zeilen à 60 Anschläge) bzw. 9000 Wörter nicht überschreiten. Jeder Artikel ist mit einem englischen Abstract von etwa 10–15 Zeilen Länge zu versehen. Für Benutzer von *MS-Word* gibt es ein *style-sheet* mit Formatvorlagen auf der Internetseite des Jahrbuchs. Die Beiträge müssen druckreif sein, da die Autoren aus Gründen der Kosten- und Zeitersparnis keine Korrekturfahnen zugeschickt erhalten. Die Autoren werden gebeten, Literatur- und Quellenangaben in die Fußnoten einzuarbeiten, weil kein gesondertes Literaturverzeichnis am Ende eines Artikels veröffentlicht wird. Bitte beachten Sie die Normen für die Gestaltung der Fußnoten (*style-sheet*). Die Redaktion behält sich vor, unter Umständen kleinere, den Sinn nicht verändernde Umstellungen oder Änderungen vorzunehmen, um ein einheitliches Erscheinungsbild der Zeitschrift zu gewährleisten. Abbildungen müssen als Fotos (keine Fotokopien), klar beschriftet und unter Angabe der Quelle eingereicht werden. Sollen Grafiken in den Text eingebunden werden, so sind die Dateiformate mit der Redaktion abzustimmen. Manuskripte, CDs und Fotos können aus Kostengründen nicht zurückgesandt werden. Die Autoren werden gebeten, in ihrem Begleitschreiben eine komplette Postanschrift anzugeben. Diese Adresse wird in das Verzeichnis der Mitarbeiter des Jahrbuchs aufgenommen und dient dem Verlag als Versandadresse für das Freiemplar und 20 Sonderdrucke. Weitere Exemplare des Jahrbuchs und zusätzliche Sonderdrucke können direkt beim Verlag zu vergünstigten Konditionen bestellt werden. Bitte geben Sie an, wenn Ihre Adresse nicht auf die Internetseite des JbLA übernommen werden soll. Redaktionsschluss ist jeweils der 30. September.

Das „Jahrbuch“ im Internet: <http://www-gewi.uni-graz.at/jbla>

Advertencias a los autores del “Anuario”

Se ruega a los autores que envíen sus manuscritos preferentemente por correo electrónico adjuntos a un e-mail a la dirección. También es posible mandar el texto por correo a la dirección en CD-ROM junto con dos copias en papel. Se ruega usar para la redacción del texto o *MS-Word* o *OpenOffice*. El estudio no debe superar un máximo de 25 páginas en el formato del “Anuario” (30 líneas a 60 caracteres de imprenta), que son aproximadamente 9000 palabras, notas a pie de página, ilustraciones y gráficos incluidos. Para usuarios de *MS-Word*, está disponible una plantilla de formatos y estilos en la página web del “Anuario”. Los trabajos precisan de un resumen en inglés de aprox. 10–15 líneas. Las contribuciones deben estar completas y aptas para la publicación, ya que no se distribuyen pruebas de imprenta con el fin de ahorrar gastos y tiempo. Se ruega incluir las informaciones bibliográficas completas en las notas a pie de página, ya que no hay bibliografía al final de los artículos. Por favor, observen las normas bibliográficas (*style-sheet*). A fin de asegurar la uniformidad del “Anuario”, la redacción se permite introducir pequeñas modificaciones en la presentación del texto que no alteran su contenido ni su sentido, sin previo consentimiento del autor. Ilustraciones deben ser entregadas en forma de fotos originales (no se admiten fotocopias), debidamente comentadas e indicando la fuente. Para la publicación de gráficos por favor póngase en contacto con la redacción. Es imprescindible que los autores indiquen su dirección completa en el e-mail o la carta que acompaña al manuscrito, ya que bajo esta dirección aparecerán en la lista de los autores del “Anuario”, y además, a esta dirección postal se enviará el ejemplar gratuito del “Anuario” y las 20 separatas. Por favor, mencione explícitamente si no desea que su dirección se publique en la página-web del “Anuario”. Separatas y ejemplares adicionales del “Anuario” suministra la editorial a precios especiales. Fecha límite para el envío de manuscritos es el 30 de septiembre.

El “Anuario” en el internet: <http://www-gewi.uni-graz.at/jbla>

Mitarbeiter diese Bandes – *Colaboradores de este tomo:*

- Dra. Renata Maria de Almeida Martins, Rua Doutor Veiga Filho n. 122, apto 501, Higienópolis, CEP 01229-000, São Paulo-SP, Brasilien
- Dr. Sergio Angeli, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), General José María Paz 745, PB 03, Florida, CP 1602, Buenos Aires, Argentinien
- Dra. Bárbara M. Aramendi, Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, CEPIHA, Avenida Bolivia 5150, CP 4400, Salta Capital, Argentinien
- Dra. Carolina Barry, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Avenida Santa Fe 3721 12 B, Buenos Aires, Argentinien
- Dra. Maria Berbara, Rua do Oriente 355, casa 08, Santa Teresa, CEP 20240-130 Rio de Janeiro – RJ, Brasilien
- Dr. José Bustamante Vismara, Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Calle Funes 3350, CP 7600, Mar del Plata, Pcia. de Buenos Aires, Argentinien
- Dr. Sebastian Dorsch, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt, Deutschland
- Dr. Leonardo León, Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Avenida Ignacio Carrera Pinto, Ñuñoa, Santiago, Chile
- Dr. Ariel J. Morrone, Virrey del Pino 2663 5° A, CP 1426, Buenos Aires, Argentinien
- Dra. Sandra Olivero Guidobono, Universidad de Sevilla – Facultad de Geografía e Historia, C/Doña María de Padilla S/N 41004 – Sevilla, Spanien
- Dr. Hinnerk Onken, Historisches Institut, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln, Deutschland
- Dr. Jesús María Porro Gutiérrez, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, Dpto. de Historia Moderna, Contemporánea y América, Plaza del Campus, s/n, 47011 Valladolid, Spanien
- Dr. Mauro L. Rovai, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH – Unifesp). Rua Estrada do Caminho Velho, 333. Guarulhos – SP. CEP 07252 – 312, Brasilien
- Dr. André Felipe Cândido da Silva, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Av. Professor Luciano Gualberto, 315, Cidade Universitária, CEP 05508-900, São Paulo – SP, Brasilien
- Dr. Ignacio Telesca, Liniers 634, 3.500 Resistencia – Chaco, Argentinien
- Dr. Andreas Timmermann, Vertretung des Landes SH beim Bund, In den Ministergärten 8, 10117 Berlin, Deutschland

Inhalt

Artikel

<i>Sergio Angeli</i> , “¿Buenos e rectos jueces?”: La visita a la Audiencia de Lima por el licenciado Briviesca de Muñatones, 1560–1563	9
<i>Ariel J. Morrone</i> , Curas doctrineros y caciques andinos en la construcción de legitimidades: las iglesias rurales de La Paz, Audiencia de Charcas, 1570–1630	29
<i>Jesús María Porro Gutiérrez</i> , La política de consolidación de las fronteras hispanas en Suramérica y la cartografía generada, 1770–1786	55
<i>Renata Maria de Almeida Martins</i> , “La Compagnia sia, come un cielo”: O sol, a lua e as estrelas dos livros de emblemas para a decoração das igrejas das missões jesuíticas na América Portuguesa, séculos XVII–XVIII	81
<i>Sandra Olivero Guidobono</i> , Tierra y mercado: el trigo del campo al molino. La campaña rioplatense en el siglo XVIII	103
<i>Bárbara M. Aramendi</i> , El controvertido teniente asesor don Joseph de Medeiros. Un funcionario real en la periferia del Imperio: Salta, siglo XVIII	125
<i>Leonardo León</i> , Criminalidad plebeya en los preámbulos de la independencia, Chile, 1800–1810	153
<i>Sebastian Dorsch</i> , Prácticas y reformas electorales: Michoacán en la Primera República Federal mexicana, 1824–1835	189
<i>José Bustamante Vismara</i> , Sostener escuelas en el temprano siglo XIX: del real y medio a la contribución directa	211
<i>Hinnerk Onken</i> , Subaltern Political Culture and the Formation of the Working Class in Arequipa, 1895–1919	235
<i>André Felipe Cândido da Silva</i> , “The Scientist-Diplomat”: Henrique da Rocha Lima and German–Brazilian Relations, 1919–1927	261

Forum

<i>Maria Berbara</i> , Reflections on Portuguese Cosmopolitanism during the Manueline Period and its Aftermath in Luso-Brazilian Art and Historiography	289
<i>Andreas Timmermann</i> , Der Parlamentarier als „Held der Unabhän- gigkeit“ – José Mejía Lequerica in den Cortes von Cádiz und in der Historiographie Ecuadors	303
<i>Carolina Barry</i> , Perspectivas sobre el mundo de trabajo femenino durante el peronismo clásico	331
<i>Mauro L. Rovai</i> , A legião de Viramundos e o que carece de solução ..	353
<i>Ignacio Telesca</i> , La historiografía producida en Paraguay durante el último quinquenio	375

Curas doctrineros y caciques andinos en la construcción de legitimidades: las iglesias rurales de La Paz, Audiencia de Charcas, 1570–1630

por Ariel J. Morrone

Abstract. – Once colonial domination was settled in viceregal Peru during the government of Viceroy Don Francisco de Toledo (1569–1581), the evangelization of the native population took new directions. The canon of the Third Council of Lima granted a main role to *curas doctrineros*, who should interact with *caciques* of *repartimientos* (ethnic minor leaders from rural jurisdictions); in this process, both legitimacies were put at stake. This article explores those processes in the *corregimientos* (provinces) of Pacajes and Omasuyos in the vicinity of Nuestra Señora de La Paz city (colonial Charcas, modern Bolivia) in the late 16th and the early decades of the 17th centuries. We reconstruct the territorial organization of the Catholic Church in the Southern Andes, trace the careers of three *curas doctrineros*, and analyze their relations with local *caciques*.

“[...] los clerigos no tratan del onro de las yglesias ny aun de que haga fruto la dotrina sino de ganar de comer ellos y sus deudos y amygos”.¹

Desde la implementación de las reformas toledanas en el Virreinato del Perú (1570–1575), pero sobre todo a partir de la difusión de los cánones del III Concilio Limense (1582–1583), las iglesias rurales conformaron un nuevo componente territorial en la organización del dominio colonial. El proceso de cristianización de las poblaciones indígenas, evidenciado en la rutina de las misas dominicales, la aplicación de los sacramentos (bautismo, eucaristía, matrimonio, extremaunción) y la observancia cotidiana de la fe, impactó de lleno su vida cotidiana y en los criterios de legitimidad de sus autoridades políticas, los caciques, sindicados como quienes debían “dar el ejemplo” al resto de la feligresía tras el abandono definitivo de los cultos “paganos”, y en

¹ Don Juan Bautista Quispe Sala, capitán de mita y alcalde mayor de naturales. Caquavi, 18 de noviembre de 1600: Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas 45.

la corrección de ciertas prácticas para vivir “en policía”.² Así, la llegada de los curas doctrineros al escenario rural altiplánico desde la ciudad de La Paz, el inicio de la conversión al cristianismo y la puesta en marcha de una dinámica política en la que intervendrían, palmo a palmo, los curas, los caciques y los corregidores de indios, fueron factores que condicionaron las bases inmateriales de la legitimidad de los líderes étnicos.³

Pero las iglesias rurales no solo fueron parte de un dispositivo que se promovía como disciplinador. También constituyeron ámbitos de sociabilidad y de circulación de bienes en contextos altamente rituales. ¿Cuáles fueron los roles de los caciques de repartimiento en temas de religiosidad en el nuevo contexto postoledano? Creemos que la ampliación de las esferas de influencia de las autoridades étnicas al campo de la religiosidad (entendida como conjunto de prácticas, creencias y discursos que otorgaban sentido al orden social, un orden social en constante transformación) también fue un pilar de su legitimidad al interior de la sociedad indígena.⁴

Este trabajo constituye una primera aproximación al vínculo entre los líderes étnicos y los curas doctrineros de los pueblos de reducción englobados en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (emplazados en la ribera sudoriental del lago Titicaca, actual departamento de La Paz, Bolivia) durante las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. En primer lugar, delineamos un análisis territorial para dar cuenta de la organización eclesiástica impuesta sobre los colectivos étnicos que estudiamos, sobre todo a partir de las reformas toledanas. En segundo lugar, presentamos las carreras de tres curas doctrineros, miembros de la elite paceña e interlocutores de los caciques de varios pueblos de reducción. Nuestro interés principal, en efecto, radica en caracterizar ese vínculo político entre

² Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750* (Lima 2003), cap. 3; Alan Durston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650* (Notre Dame 2007), cap. 1; Gabriela Ramos, *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532–1670* (Lima 2010), cap. 4.

³ Este trabajo retoma las líneas planteadas en nuestra tesis de doctorado en Historia, titulada *Conforme es el cacique así esta cada pueblo. Trayectorias de liderazgo étnico y legitimidad en los Andes Meridionales: Pacajes y Omasuyos, siglos XVI–XVII*, defendida en marzo de 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), bajo la dirección de la Dra. Ana María Presta. Agradecemos los comentarios críticos y sugerencias aportadas por Roxana Boixadós, Juan Pablo Ferreiro y Silvia Palomeque, miembros del jurado.

⁴ Nuestra definición de “religiosidad” es meramente operativa y funcional a los fines de este trabajo. Su conceptualización en términos de campo de disputas se apoya en las propuestas delineadas por Pierre Bourdieu, “Algunas propiedades de los campos” [1976]: idem, *Sociología y Cultura* (México, D.F. 1982), pp. 135–141.

ambas autoridades locales (curas y caciques), dado que entendemos que tal relación fue uno de los pilares que contribuyeron al proceso de consolidación de sus respectivas legitimidades.

1. Organización de los territorios eclesiásticos

Es nuestra intención abordar el proceso de cristianización de la población nativa a partir de la instalación de las iglesias rurales y del desempeño de los curas doctrineros en los pueblos de reducción. En nuestra lógica de argumentación, los curas formaron parte del entramado del poder local, mientras que las iglesias constituyeron nuevos ámbitos de sociabilidad y escenarios de territorialidad. La Iglesia católica (como las demás Iglesias) posee dos dimensiones: una abstracta, invisible, en tanto sistema de creencias y valores basados en las Sagradas Escrituras, y otra concreta, visible, en tanto conjunto de instituciones que engloba a sus miembros, oficiantes, regulaciones, edificios y propiedades. Así entendidos, estos “territorios eclesiásticos” conllevan una carga de sacralidad que se manifiesta tanto en la organización espacial interna de las iglesias (atrio, naves, altar, presbiterio, sacristía) como en la jerarquización geográfica de sus distintos niveles administrativos (parroquias, diócesis, arquidiócesis).⁵

El avance de la Iglesia cristiana sobre los cultos prehispánicos implicó, entonces, una dimensión territorial. Pero tal avance no fue total ni “completo”, al menos no en los términos taxativos pretendidos por el gobierno colonial. La conquista espiritual de la población, a través de la evangelización, devino en un proceso de re-territorialización de pautas de sociabilidad y, en el caso de los caciques, en una novedosa instancia para legitimar sus liderazgos. Vale aclarar que no es nuestra intención ahondar en temas tales como las representaciones religiosas a nivel más íntimo, como así tampoco calibrar el justo grado de penetración del cristianismo en las poblaciones nativas. Más bien, nos interesa indagar la centralidad de las iglesias rurales como espacios de sociabilidad religiosa y el rol de los curas doctrineros como interlocutores locales de los caciques surandinos. Creemos que estas dos cuestiones posibilitan explorar dimensiones significativas de los procesos de construcción, redefinición y consolidación de los liderazgos étnicos.

La sistematización del adoctrinamiento en los Andes meridionales siguió los avatares del proceso político. Pasadas las guerras civiles, que habían ensombrecido la colonización inicial desde 1538, el licenciado

⁵ Robert D. Sack, *Human Territoriality. Its Theory and History* (Cambridge 1986), pp. 92–95.

Pedro de la Gasca, presidente de la Audiencia de Lima a cargo del gobierno del Perú, ordenó en 1548 la fundación de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz en el corazón del altiplano aymara, como un enclave español entre Cuzco y La Plata. Desde tiempos prehispánicos, la cuenca del lago Titicaca estuvo densamente poblada por grupos agropastoriles organizados políticamente en jefaturas (los lupaca al oeste del lago, los kolla al norte y oeste, los pakaxa al sur). Tras el desmembramiento del Estado incaico, estos grupos fueron repartidos, su territorio fragmentado y sus recursos apropiados por los conquistadores, devenidos en encomenderos a partir de la fundación de la ciudad de La Paz.⁶ A su vez, la región quedó integrada al espacio económico nucleado en torno a la explotación minera de Potosí. La población nativa fue obligada a prestar servicios tanto en la extracción de la plata como en el transporte de mercancías entre los principales mercados surandinos. A través de sus líderes étnicos, las poblaciones aymara del altiplano quedaron integradas a la economía mercantil, lo cual implicó una reconfiguración de su territorio y una redefinición en los criterios de legitimidad de los caciques.⁷

Paralelamente, el avance territorial del cristianismo se materializó a partir de la construcción de la iglesia catedral de La Paz – inconclusa hasta el siglo XVII – y la instalación de los conventos de franciscanos, jesuitas, agustinos, mercedarios y dominicos.⁸ Desde la ciudad partirían los curas doctrineros, en su mayoría miembros del clero secular, para apostarse en los recónditos parajes de la puna y los valles con el claro objetivo de lograr la conversión de las poblaciones nativas a la fe cristiana. Durante la “época dorada” de la encomienda – décadas de 1550 y 1560 –, las unidades domésticas debieron producir los bienes necesarios para el sustento cotidiano del clero rural. Las doctrinas no tenían límites geográficos fijos; más bien, se trataba de una jurisdicción espiritual sobre las personas y delimitaba territorios que se extendían hasta donde los religiosos podían llegar.⁹

⁶ Alberto Crespo Rodas, *El Corregimiento de La Paz, 1548–1600* (La Paz 1972); Thierry Saignes, “De los ayllus a las parroquias de indios: Chuquiabo y La Paz”: *Los Andes Orientales. Historia de un olvido* (La Paz/Cochabamba 1985), pp. 287–338.

⁷ Carlos Sempat Assadourian, *El Sistema de la Economía Colonial* (México, D.F. 1983); Luis Miguel Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI/XVII* (Lima 1989); Roberto Choque Canqui, *Sociedad y Economía Colonial en el Sur Andino* (La Paz 1993).

⁸ Clara López Beltrán, *Alianzas Familiares. Elite, género y negocios en La Paz, s. XVII* (Lima 1998), pp. 32–34.

⁹ Susan E. Ramírez, *To Feed and Be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes* (Palo Alto 2005), pp. 50–53.

El proceso de reducción a pueblos de indios, que implicó el abandono de los asentamientos prehispánicos dispersos y la concentración forzada de la población, corrió en paralelo con la reorganización del adoctrinamiento cristiano. Tras la visita general ordenada por el virrey don Francisco de Toledo (1570–1575), el gobierno colonial procuró que en cada pueblo hubiera al menos un religioso encargado de administrar los sacramentos, oficiar las misas e intentar que los nativos abandonaran los cultos “profanos”, se convirtieran a la fe y cumplieran las normas de “buena policía”. El sustento de estos religiosos se materializó, al menos en términos “legales”, en un salario anual o sínodo, contemplado en la tasa aplicada sobre los tributarios y administrado por los oficiales de la Real Hacienda.

Nos interesa ahondar en las jurisdicciones eclesiásticas, ya que tuvieron una incidencia clave en la organización territorial indígena e intervinieron en la dinámica poblacional. Erigidas a partir de los pueblos de reducción, en función del caudal demográfico de sus habitantes, las parroquias dieron paso a la fundación de viceparroquias en poblados anexos o, inversamente, se suprimieron cuando la población descendía marcadamente.¹⁰

Como podemos observar en el Cuadro 1, los repartimientos que habían conformado la antigua jefatura pakaxa fueron englobados, desde 1565, en dos corregimientos de indios (Pacajes y Omasuyos) y, ya en época toledana, reducidos en varios pueblos de indios. En materia religiosa, se hallaban bajo jurisdicción del Obispado de La Plata desde su erección en 1552. La sistematización toledana permite visualizar las plazas destinadas a los curas doctrineros y la composición de los sínodos.

¹⁰ Thierry Saignes, “Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino, siglos XVI–XX”: Segundo Moreno Yáñez/Frank Salomon (comps.), *Reproducción y Transformación de las Comunidades Andinas, siglos XVI–XX*, tomo I (Quito 1991), pp. 91–135, aquí: p. 108. Cf. Mónica Adrián, “El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII”: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, tomo I (Lima 1998), pp. 17–37.

Cuadro 1: Organización eclesiástica a partir de la visita toledana¹¹

CORREGI- MIENTO	REPARTI- MIENTO	PUEBLO DE REDUCCIÓN	DOC- TRINAS	SÍNODO (PESOS ENS.)		
				PUEBLO	MINAS	TOTAL
Pacajes	Callapa	Santiago de Callapa	2	1.400	300	1.700
		San Pedro de Julloma				
		San Pedro de Curaguara				
	Caquingora	Santa Bárbara de Caquingora	2	1.400	400	1.800
		Nuestra Señora de Buena Esperanza de Calacoto				
	Caquiaviri	Concepción de la Nueva Toledo de Caquiaviri	2	1.100	461	1.561
	Machaca la Chica	Jesús de Machaca	1	600		600
	Machaca la Grande	San Andrés de Machaca	2	1.200	400	1.600
		Santiago de Machaca				
	Guaqui	Santiago de Guaqui	2	1.400	200	1.600
Omasuyos	Tiwanaku	San Pedro de Tiwanaku	1	700	150	850
	Viacha	San Agustín de Viacha	1	700	250	950
	Achacachi	Villa de Cáceres de Achacachi	2	1.273	400	1.673
	Quinaquitara		1	127	13	140
	Guarina	Villa de Mérida /	2	1.084	416	1.500
	Yaye	Nuestra Señora de la Encarnación de	1	216	20	236
		Guarina				

¹¹ Fuente: Noble D. Cook, *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo* (Lima 1975), pp. 43–77; Víctor M. Maurtua, *Juicio de Límites entre Perú y Bolivia* (Madrid 1906), tomo XI, p. 91–109.

Omasuyos	Copacabana	Nuestra Señora de Copacabana	1	700	300	1.000
	Laja	Nuestra Señora de la Concepción de Laja	1	700	150	850
	Pucarani	Nuestra Señora de Pucarani	2	1.400	300	1.700
	Carabuco	Santa Cruz de Carabuco	1	544	120	664
	Ancoraimes	Ancoraimes / Villa de Cangas	1	156	30	1.586
	Guancasco			67		67
	Chuquiabo	San Pedro y Santiago de Chuquiabo	1	550	50	600
	Guaycho	Santiago de Guaycho	1	700		

Los dos doctrineros del pueblo de Caquiaviri (“cabecera” del corregimiento y sede de la vicaría) pertenecían a la Orden franciscana, al igual que el cura de Chuquiabo (pueblo de reducción situado frente al casco urbano de La Paz). Por su parte, los padres a cargo de ambas doctrinas de Guarina (pueblo emplazado en la ribera oriental del lago Titicaca, con acceso a los valles orientales) eran mercedarios. El resto de las plazas rurales estaban a cargo, al menos en tiempos toledanos, de miembros del clero secular.¹² Asimismo, notamos diferencias en la composición de los sínodos percibidos por los curas doctrineros, tanto de los que teóricamente debían residir en los pueblos de reducción como de los que atendían a la mano de obra mitaya en Potosí y otros yacimientos mineros. El rango establecido en las matrículas tributarias varió en función del caudal demográfico y del potencial productivo de los respectivos repartimientos. Así, algunos sínodos no llegaban a 200 pesos ensayados, mientras que la mayoría rondaba entre 600 y 700 pesos.¹³ Esto determinó la existencia de plazas más “apetecibles” que otras y la eventual competencia entre los candidatos por el

¹² Los dos sacerdotes del repartimiento de Callapa pertenecían a “la orden de San Pedro”. Probablemente, el escribano hiciera referencia a San Pedro Nolasco, fundador de la Orden de la Merced, aunque también es posible que se trate de un error de transcripción paleográfica.

¹³ En términos comparativos, señalamos que para la década de 1590, un caballo en La Paz valía 500 pesos corrientes (= 312 pesos 4 tomines ensayados) y una esclava adulta valía 700 pesos corrientes (= 437 pesos 4 tomines ensayados). Archivo de La Paz (en adelante ALP), Registro de Escrituras (en adelante RE), caja 4, legajo 4, fs. 136r–136v: Diego Rodríguez Franco; y caja 6, legajo 9, fs. 277r–278r: Gaspar de Chaves.

acceso a las mismas. Pero los ingresos de los curas doctrineros no se componían exclusivamente de los sínodos que anualmente cobraban del fisco real. El contacto directo con la población nativa y las alianzas entabladas con las otras figuras de poder local, como los caciques y los corregidores, y con otros españoles en general, traían aparejadas ingentes ganancias por vías extra-oficiales. Nuevamente, la dotación productiva de cada repartimiento fue un factor clave en la puja por el acceso al cargo de cura doctrinero, quien a su vez podía invertir esos ingresos en empresas diversas para generar mayores ganancias.¹⁴

¿Cómo funcionaban las iglesias rurales? Muchas veces, el cura doctrinero contaba con la asistencia de otro religioso, que recibía el título de coadjutor; entre ambos se repartían las tareas asociadas al oficio, fundamentalmente la administración de los sacramentos, y otras más generales, como enseñar a leer y escribir. Asimismo, las iglesias rurales contaban con un personal indígena relativamente estable: maestros de capilla, sacristanes, cantores y músicos. Estos oficiales de iglesia estaban exentos de tributo y solían pertenecer a familias “notables” de los *ayllu*. La convivencia cotidiana entre los religiosos y los oficiales nativos hacía de la iglesia rural un espacio de “intermediación cultural”, del cual también participaban los caciques. De este modo, si el cacique era un intermediario cultural, también lo eran el cura doctrinero y el resto del personal afectado al servicio eclesiástico. Curas y caciques, entonces, no solo encarnaban el poder político local, sino que también devinieron interlocutores mutuamente habilitados.

Desde la normativa oficial, las iglesias rurales debían ser faros de luz y de “buena policía” frente a las “supersticiones” (más tarde, “idolatrías”) de la población indígena y verdaderos centros de cristianización. Ahora bien, nuestro interés no se centra tanto en el proceso de evangelización en sí mismo como en el efecto territorial que las iglesias rurales operaron en las prácticas políticas de los líderes étnicos. Creemos que en el análisis de las relaciones entre los caciques y los curas podemos encontrar elementos que dan cuenta de los procesos de construcción de los liderazgos de ambas figuras de autoridad. Pero, ¿quiénes fueron los curas doctrineros?

2. El Obispado de La Paz y sus notables curas doctrineros

Si bien el “orden toledano” sistematizó en gran medida la organización eclesiástica del mundo rural surandino, contamos con escasa documenta-

¹⁴ Tal sería el caso, por ejemplo, del bachiller Rodrigo de Morales, cura de Ancoraimos (pueblo situado en la ribera oriental del lago Titicaca), quien en diciembre de 1609 prestó a Diego de Tapia 350 pesos corrientes. ALP RE, caja 9, libro 13, fs. 502r–502v; Andrés de Manzaneda.

ción para reconstruir el conjunto de prácticas entramadas por los curas doctrineros y su relación con las autoridades étnicas en las décadas finales del siglo XVI. Este “desolador” panorama empírico comienza a cambiar a medida que ingresamos el siglo siguiente. Así, sabemos que en 1605 se produjo la fragmentación del Obispado de La Plata, erigiéndose el Obispado de La Paz, que incluyó 80 doctrinas. Como vemos en el Cuadro 2, la mayoría de las doctrinas del corregimiento de Pacajes quedaron bajo la jurisdicción eclesiástica del nuevo obispado.

Cuadro 2: Organización eclesiástica del Obispado de La Paz¹⁵

OBIS-PADO	VICARÍA	PUEBLO	1608–1609		1627	
			SAC.	SÍNODO	SAC.	SÍNODO
La Paz	La Paz	Tiwanaku	1	700	1	700
		Viacha	1	800	1	800
		Chuquiabo (franciscanos)	1	700	1	400
		Pucarani (agustinos)	2	1.400	2	1.400
		Guarina (mercedarios)	2	1.400	2	1.400
		Achacahi	2	1.400	2	1.400
		Laja	1	700	1	700
		Ancoraimes	1	700	1	700
		Carabuco	1	700	1	700
		Guaycho	1	700	1	700
	Pacajes	San Andrés de Machaca	1	700	1	700
		Santiago de Machaca	1	700	1	700
		Jesús de Machaca	1	700	1	700
		Caquiaviri	2	1.400	2	1.400
		Caquingora	1	700	1	700
		Calacoto	1	700	1	700
		Guaqui	2	1.400	1	700
La Plata		Callapa	1	700		
		Julloma	1	700		
		Curaguara	1	700		

Sac. = Sacerdotes

¹⁵ Maurtua, *Juicio de Límites* (nota 11), pp. 91–99, 109–128 y 179–180. La vicaría de La Paz también incluía las doctrinas vallunas de los corregimientos de Larecaja y Sica Sica.

Los cambios operados por esta reforma administrativa generaron una reconfiguración territorial en materia religiosa, en lo que se propuso como un mayor control no solo de las poblaciones nativas, sino también de los propios curas doctrineros. Asistimos, en efecto, a una mayor profusión de documentación referente a las actividades de los curas, lo cual permite a su vez dar mayor cuenta de sus vínculos con las autoridades étnicas de los pueblos de reducción. Una primera etapa en esta línea de análisis consiste en ubicar quiénes fueron los curas de cada doctrina, para poder verlos en acción; en un segundo momento, será posible (re)construir e indagar las redes sociales que integraban, tanto dentro del segmento dominante como con las autoridades étnicas, y las prácticas – políticas y mercantiles, entre otras – derivadas de la puesta en funcionamiento de esas redes. Al momento, solo podremos dar algunos pasos en la primera de esas etapas, ya que verificamos que muchos de los curas doctrineros provenían de las familias más notables de la elite paceña, eran descendientes de encomenderos y trabaron íntimas relaciones con el poder secular.

2.1 Don Luis de Barrasa y Cárdenas

La encomienda fue una plataforma para los negocios y aspiraciones políticas de los descendientes de las familias fundadoras. Tomemos por caso la carrera de don Luis de Barrasa y Cárdenas. Era hijo de Francisco de Barrasa y Cárdenas, gobernador del Tucumán (1603–1606) y alcalde ordinario de La Paz (1609), y de doña Juana Barba de Coronado, encomendera en segunda vida de Guaquí como hija y heredera de Hernando Coronado, vecino fundador. En 1608, siendo cura del pueblo de Paucarcolla (pueblo de reducción emplazado en la ribera norte del lago Titicaca), don Luis de Barrasa y Cárdenas fue apoderado por sus padres junto a su hermano, don Antonio, para gestionar la compra de ganado vacuno en La Paz.¹⁶ Dos años después, en 1610, ocupaba el cargo de cura de Ayo Ayo y apoderaba a su padre y a su tío, el regidor Juan de Salzedo Villandrando, para que solicitaran ante fray Domingo de Valderrama, primer obispo de La Paz, que lo designara al frente de otra doctrina.¹⁷ Probablemente, las doctrinas de Paucarcolla y Ayo Ayo (pueblo de reducción al sur de La Paz, en la ruta hacia Paria y Potosí) no le estaban rindiendo los resultados esperados. Su pedido

¹⁶ ALP RE, caja 8, libro 12, fs. 580r–581v: Andrés González de Vargas.

¹⁷ Archivo Histórico Municipal (en adelante AHM), Registro de Escrituras (en adelante RE) 2, fs. 179r–179v: Sebastián de Córdoba. El regidor Salzedo Villandrando estaba casado con doña Catalina Barba de Coronado, hermana de doña Juana, madre del cura.

se hizo eco en el obispo, ya que en 1613 y 1619 lo encontramos como cura de Caquiaviri. Una escritura pública de marzo de 1613 lo señala como deudor del doctor don Pedro Gutiérrez de Oropesa, deán de la catedral de La Paz. Contando con la fianza del arcediano de la catedral, doctor don Juan González de Vargas, el cura Barrasa declaró adeudar la suma de 1.850 pesos corrientes

“por raçon de 200 votixas de vino trasañexo del valle de Caracato de la cosecha y vodega del dicho señor dean en botixas buenas de dar y reçevir lleno que el dicho señor dean me dio y vendio a mi el dicho prinçipal a raçon de 9 pesos y 2 reales de la dicha plata cada votixa que al dicho presçio montan los dichos 1850 pesos de la dicha plata [...]”.¹⁸

El pago se efectuaría a fines de octubre de ese año. Esta obligación de pago da cuenta de los negocios que realizaba el cura. El vino de Caracato, valle situado al sur de la ciudad, era uno de los mejores de la región y circulaba en los mercados pazeño y potosino. Seis años después, en 1619, el cura Barrasa recibiría al corregidor de Pacajes, don Juan Cegarra de las Roelas, quien efectuó una revisita al repartimiento. Como ordenaba la provisión virreinal, debió presentar ante el corregidor los libros de bautismo, matrimonios y defunciones.¹⁹

En febrero de 1623 encontramos a don Luis de Barrasa y Cárdenas como cura de Viacha (pueblo de reducción ubicado a 22km al sudeste de La Paz) y vicario de Pacajes, dando su poder al madrileño Pedro de Valelle para que solicitara ante los consejos y tribunales metropolitanos una merced y canonjía.²⁰ Las pretensiones del cura eran más ambiciosas, y las instancias de apelación más elevadas que las de 1610, aunque la lógica prebendaria era la misma. Días más tarde, se obligó a pagar al corregidor de Chucuito (antigua “cabecera” lupaca al oeste del lago Titicaca), don Carlos de Bazán y Quevedo, 1.000 pesos corrientes que le había prestado, probablemente para financiar las actividades mercantiles en las que lo registramos ocupado hasta marzo de 1624.²¹ Junto a su hermano don Antonio, a la sazón alcalde ordinario de La Paz, se obligaron también a pagar a don Pedro de Rivera, vecino de Arequipa (actual sur del Perú), otros 4.000 pesos corrientes. Rivera apoderó a don Luis para que cobrara 1.500 pesos corrientes de Ruy López de Fico, cura de Ayo Ayo, que le debía por la venta de 1.000 botijas

¹⁸ ALP RE, caja 11, libro 15, fs. 110r–113v: Sebastián de Córdoba.

¹⁹ Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN), Sala XIII, 17-10-4.

²⁰ ALP RE, caja 17, libro 24, s/f: Francisco de Vergara Azcarrate.

²¹ Ibidem.

de vino.²² Vemos cómo se fue configurando la red comercial en torno a los hermanos Barrasa y Cárdenas, y que el nuevo cura de Ayo Ayo (antigua doctrina de don Luis) también participaba de la misma. En septiembre de 1623, don Luis actuó como fiador de su hermano en la obligación de pago que éste contrajo con don Juan de la Barreda, vecino de La Paz, secretario del Santo Oficio y mercader, por la suma de 3.852 pesos corrientes, pagaderos la siguiente Navidad.²³

Los vínculos comerciales entre los hermanos paceños Barrasa y Cárdenas y la elite arequipeña se sellaron definitivamente cuando, el 2 de septiembre de 1623, don Antonio concertó su matrimonio con doña Jerónima de Larrea Zurbano y Peralta, hija del capitán Juan de Larrea Zurbano, corregidor de Larecaja (1584) y de doña María de Peralta Robles, miembros de una notable familia de Arequipa. El tío materno de la novia, don Luis de Peralta Cabeza de Vaca, corregidor de Omasuyos (1600), le dio en dote 4.000 pesos corrientes, siendo el cura don Luis de Barrasa y Cárdenas apoderado de su hermano para cobrarlos por partes en las tres Navidades siguientes.²⁴ El vínculo matrimonial entre don Antonio y doña Jerónima afianzó el lugar de los hermanos paceños en la plaza comercial arequipeña. El mismo día, don Luis también se obligó a saldar una deuda por 500 pesos corrientes que Juana de Escacena, vecina de La Paz, le había prestado, al plazo de cinco meses.²⁵

En efecto, el 23 de septiembre de 1623 don Luis partió para Arequipa con poder de su hermano don Antonio para tramitar la compra de 3.000 botijas de vino arequipeño. Así describía don Antonio la caravana:

“le e dado y entregado 1400 carneros de la tierra de los hierros del margen y 10000 pesos corrientes en reales y dos esclavos con los yndios y lo demas necesario y por mayordomos que bayan e vengan con el biaxe a Françisco de Contreras y Diego de Aguilar [...]”.²⁶

Las redes mercantiles de los hermanos Barrasa y Cárdenas, encumbrados en los poderes seglar y eclesiástico, iban en incremento tanto en volumen como en valor y amplitud geográfica. Articuladores del comercio del vino desde Caracato y Arequipa hacia La Paz, el alcalde y el cura emplearon

²² Ibidem.

²³ ALP RE, caja 17, libro 25, fs. 405v–406v: Francisco Ruiz.

²⁴ Ibidem, fs. 407r–407v. ALP Cajas Reales (CR), 1600, caja 2, doc. 4. Por la rama paterna, la novia era sobrina de Jerónimo Zurbano, primer encomendero de Achacachi, mientras que por la rama materna también era sobrina de don Alonso de Peralta, primer arzobispo de La Plata (1609–1616), hijo de don Diego de Peralta Cabeza de Vaca, encomendero de Capachica y corregidor de Arequipa en 1557, y de doña María de Robles.

²⁵ ALP RE, caja 17, libro 25, fs. 408r–408v: Francisco Ruiz.

²⁶ Ibidem, fs. 428r–429v.

1.400 llamas para realizar el transporte de las botijas. ¿Cuál sería el origen de tamaña recua? ¿Sería ganado propiedad de los hermanos Barrasa, de la iglesia de Viacha o de sus *ayllu*? En cualquier caso, ¿cómo se habría conformado ese *stock*?²⁷

Contando con una fianza del rico mercader don Juan de la Barreda, el 15 de marzo de 1634 los hermanos don Luis y don Antonio se obligaron a pagar 10.000 pesos corrientes que otro mercader paceño, Juan de Vivero, les había prestado. Luego, pusieron al día sus cuentas y protocolizaron una carta de finiquito, en la cual dejaban constancia de que nada se debían mutuamente. Para salvaguardar sus intereses y la fianza otorgada por Barreda, pusieron como garantía y “especialmente ypoteca 2000 botixas de vino de Yca que van a comprar a Arica y el ganado que lo trae porque para este efeto fueron los dichos 10000 pesos aquí contenidos”.²⁸ Los negocios del vino se extendían al valle de Ica (Arequipa), articulados con el puerto de San Marcos de Arica (actual norte chileno), en una red que parecía consolidarse cada vez más.

Nuevamente, don Luis de Barrasa y Cárdenas fue cura de Caquiaviri entre enero de 1627 y septiembre de 1636.²⁹ En enero de 1632 había sido fiador de Juan de la Barreda “por compra de mercadurias generos o prestados con ynteres o ynteresses”, por un total de 1.120 pesos corrientes, y fungía de intermediario comercial entre Barreda y Pedro de Huéscar, procurador del colegio jesuita de Potosí, a donde transportó “una partida de vino de la cumbre y ganado de la tierra”.³⁰ Casi 25 años como cura doctrinero y agente mercantil le daban a don Luis de Barrasa y Cárdenas un lugar preeminente en la sociedad paceña, al punto de que los mercaderes recurrían a él para concretar sus negocios.

²⁷ Recordemos que la tasa toledana había establecido para el repartimiento de Viacha el pago anual de 170 llamas a 2,5 pesos ensayados cada una. Para la década de 1630, el precio de mercado de una llama en La Paz oscilaba entre 3,5 y 4 pesos corrientes. En estos términos, el valor de cambio de la manada de 1.400 llamas empleado en el transporte de vino se ubicaría entre los 4.900 y los 5.600 pesos corrientes. Cook, *Tasa de la Visita General* (nota 11), pp. 49–50; ALP RE, caja 22, libro 36, fs. 21r–22r, 200r–201v y 257r–261r; Pedro de Manzaneda.

²⁸ ALP RE, caja 17, libro 28, fs. 968r–969v, 972r–973v y 978r–979v; Francisco de Vergara Azcarrate. Sobre la circulación del vino de Arica a La Paz, cf. Sempat Assadourian, *El Sistema* (nota 7), p. 181.

²⁹ Contamos con los libros de bautismos y matrimonios de Caquiaviri, los cuales nos permitieron saber cuánto tiempo estuvieron los curas a cargo de sus doctrinas. Cf. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (en adelante IJSUD), Centro de Historia Familiar (en adelante CHF), Microfilm 1218946, Item 2: Libro de Bautismos de Caquiaviri (1661–1706); Microfilm 1218955, Item 3: Libro de Matrimonios de Caquiaviri (1627–1653); Item 4: Libro de Matrimonios de Caquiaviri (1654–1680).

³⁰ ALP RE, caja 22, libro 36, fs. 31r–32v. Pedro de Manzaneda.

La preeminencia de don Luis también se tradujo a su vínculo con el cacique de Caquiaviri. En noviembre de 1632, don Lorenzo Condori, cacique principal de Caquiaviri, protocolizó una escritura pública en favor del cura en la que reconocía haberse dejado llevar por influencias de otras personas para levantar quejas y “poner capítulos” en su contra ante el doctor don Juan de Molina, canónigo de la catedral de La Paz, y luego ante el arzobispo de La Plata. Arrepentido, el cacique explicó que su irritación inicial se había originado “por causa de averle corregido algunos descuidos y hierros que confeso tuvo en su gobierno en horden a fomentar a sus yndios acudiesen a la dotrina y misa y no averles quitado sus vicios y borracheras”, y que había respondido a ciertas personas que solo buscaron “vengar las [pasiones] que ellas tenían con el dicho su cura”.³¹ Don Luis de Barrasa y Cárdenas había cumplido con su misión, y el cacique retiraba los cargos. Probablemente le resultara más beneficioso mantener buenas relaciones con el cura doctrinero que cualquier compensación dimanada de los altos estrados.

Pero además, podemos observar la “doble moral” del cura, quien pudo vender parte del vino que obtenía del circuito mercantil a sus fieles caquiavirreños, para después acusarlos de “ociosos, borrachos e idólatras”. Al respecto, para la misma época fray Bernardino de Cárdenas se quejaba de la conducta usurera de quienes se beneficiaban de los indígenas. Si bien se refería a la situación del pueblo y asiento de Caylloma, en términos de Arequipa, bien vale su observación para pensar comparativamente lo que ocurría en La Paz:

“Item, porque en el trato del vino y la chicha, como se usa aquí, se cometen manifestos y escesivos logros y usuras, como lo es comprando una botija de vino en seis pesos, sacar della pocholeando á los indios catorce y quince pesos en los ingenios, que es ganancia de á ochenta por ciento: una hanega de maiz en ocho pesos y hacer della veinte y cuatro botijas de chicha, que vendiéndolas á peso cada una, como las venden, sacan veinte y cuatro pesos, y quitando los ocho que costó el maiz y cuatro que cuesta el hacer la chicha, queda de ganancia doce, que viene á ser ciento por ciento, que es la mayor exorbitancia que se puede decir. [...] y así están los pueblos cuaxados de pulperías y chicherías, en que los indios á cada paso dan de ojos hallando tan á mano”.³²

Cárdenas no hacía referencia explícita a los sacerdotes, pero podemos proponer, a modo de hipótesis, que las prácticas comerciales e incluso la usura eran opciones posibles para los curas doctrineros paceños.

³¹ Ibidem, fs. 528r–529r.

³² Luis Torres de Mendoza (dir.), *Colección de Documentos Inéditos Relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Posesiones Españolas en América y Oceanía*, tomo VII (Madrid 1865), pp. 507–508.

Finalmente, para 1645, don Luis de Barrasa y Cárdenas fue cura y vicario de la iglesia mayor de San Pedro de Acora y comisionado del Santo Oficio y de la Santa Cruzada de la gobernación de Chucuito.³³ Estos cargos de alta jerarquía en materia eclesiástica fueron un cierre triunfal para la carrera del religioso paceño.

2.2 Don Pedro Díaz de Pisa y Saavedra

La carrera de don Pedro Díaz de Pisa y Saavedra transitó un sendero similar. Era hijo de Pedro Díaz de Pisa y de doña María de Saavedra, vecinos de La Paz, y sería cura de Ayo Ayo, Caquiaviri y Viacha. Siendo presbítero residente en Cuzco, en febrero de 1608 recibió un poder de su hermano Isidro de Pisa Saavedra, casado con doña María de Céspedes y Torres, para que

“acepte el remate que le esta hecho por nuestra orden en el suso dicho de los diezmos deste año de 1608 e del pasado de 607 de las obexas y carneros de Castilla de la dicha çiudad del Cuzco y su partido y perteneçientes a la yglesia catedral de la çiudad del Cuzco [...]”.³⁴

Lo mismo haría meses después, en virtud de otro poder que sus hermanos Isidro y don Juan de Pisa Saavedra, alcalde ordinario de La Paz, le otorgaran para que cobre lo que les correspondiere,

“y espeçialmente a qualesquier nuestros mayordomos y factores de qualesquier nuestras heredades chacaras y haciendas del tiempo que las ayan tenido a cargo y en administraction de todo aquello que aya sido o pueda ser a su cargo [...]”.³⁵

Vemos repetirse el esquema anterior: notables vecinos paceños que disponían de familiares cercanos para concretar sus negocios. En sentido inverso, para 1613 don Juan de Pisa Saavedra administró un tercio de la chacra de San Juan de Chumisa (términos de Quiabaya, corregimiento de Larecaja), propiedad de su hermano don Pedro, a la sazón cura de Ayo Ayo.³⁶ Para 1622, don Pedro fue cura de Caquiaviri y vicario de Pacajes, antecesor de

³³ AGN, sala IX, 20-4-4.

³⁴ ALP RE, caja 8, libro 12, fs. 169r–170r: Andrés de Manzaneda. Doña María de Céspedes y Torres era hija y única heredera de don Agustín de Espinosa y Céspedes, encomendero en segunda vida de Laja y alcalde ordinario (1606 y 1608), y de su primera esposa, doña Isabel Chirinos, miembro de la familia encomendera de Pucarani. Ver Ana María del Pilar García Guzmán, *Las Dotes de la Ciudad de La Paz, 1585–1650. Patrimonio y poder en la sociedad colonial* (tesis de licenciatura, La Paz 2000), pp. 139–146.

³⁵ ALP RE, caja 8, libro 12, fs. 666r–668v: Andrés González de Vargas.

³⁶ ALP RE, caja 19, libro 32, fs. 516r–519r: Cristóbal de Hoces.

don Luis de Barrasa y Cárdenas en ambos cargos. En abril de ese año dio poder a su hermano don Juan para concertar la permuta de 250 fanegas de maíz, cosechadas de su chacra de Chumisa, por otras tantas botijas de vino de Arequipa.³⁷ Don Pedro intercambió la producción agrícola de su estancia – probablemente resultado del trabajo de tributarios provenientes de los pueblos de reducción – por el vino arequipeño, una mercancía de mejor rendimiento en las plazas comerciales surandinas.

En febrero de 1629, don Pedro fue cura de Viacha y ostentó el cargo de examinador general del obispado, encargado de evaluar el desempeño de los sacerdotes de la diócesis. Junto a sus hermanos don Juan e Isidro y a su cuñado Pedro de Alarcón Arnao – esposo de su hermana doña Elvira y tesorero de la Real Hacienda – dieron poder a cuatro funcionarios de alta jerarquía para que presentaran ante el rey las probanzas e informes “de nuestros servicios y nobleza de nuestros padres y antepasados y pedir se nos haga cualesquier mercedes ansi para este reyno como en los de España”.³⁸

Don Juan e Isidro eran los principales operadores de esta red, mientras que su hermano, el cura don Pedro, fungía de apoderado, sobre todo cuando la vida de don Juan estaba llegando a su fin. Así, entre mayo y junio de 1629, don Juan nombró herederos universales de su patrimonio a sus hermanos, otorgando a don Pedro un poder para testar y otro encargándole la tutela del sobrino de ambos, don Pedro de Alarcón Arnao, hijo de su hermana doña Elvira y del tesorero de la Real Hacienda. En paralelo, don Pedro reconocía su deuda de 837 pesos corrientes con el mercader Antonio Pérez, que prometía pagar en la Navidad de ese año.³⁹

Don Pedro demostró su deseo de abandonar su cargo como cura de Viacha. El 9 de junio de 1629 dio poder a su hermano Isidro y dos personas más, presumiblemente sus acreedores, para que cobrasen su sínodo anual y a la vez solicitaran al obispo su reemplazo por otro sacerdote.⁴⁰ ¿Buscaba dedicarse de lleno al comercio? ¿La doctrina ya no le ofrecía alicientes? Entre enero y febrero de 1630 reconoció y se obligó a pagar otras deudas a varios mercaderes, poniendo, en un caso, como garantía “unas mis casas principales de bivienda y morada que tengo en esta ciudad en que de presente bive el señor obispo”.⁴¹ ¿Cuán íntima sería la relación entre el cura de

³⁷ ALP RE, caja 15, libro 21, fs. 124v–126v: Cristóbal de Hoces.

³⁸ ALP RE, caja 19, libro 32, fs. 496r–499v: Juan López Mexía. Se trataba de don Jerónimo de Escobedo Altamirano, el licenciado don Antonio de Galarza y Lago, Gregorio de Oviedo y Vizón y Pedro Alonso Riero, secretario del Consejo y Contaduría Mayor de Hacienda.

³⁹ ALP RE, caja 19, libro 32, fs. 587r–588v y 604r–607v: Juan López Mexía.

⁴⁰ Ibidem, fs. 609r–610v.

⁴¹ ALP RE, caja 21, libro 34, fs. 24r–24v, 57r–57v y 135r–135v: Juan López Mexía.

Viacha y el obispo de La Paz? Isidro de Pisa Saavedra quedó a cargo de la administración del censo de 160 pesos corrientes impuestos sobre las casas de don Pedro, “porque ace tiempo que el dicho su hermano se fue desta ciudad”.⁴² Los negocios del cura llegaban hasta Arica, donde el 20 de febrero de 1630 su apoderado cobraba del capitán Juan Menéndez 1.200 pesos corrientes “en 200 botixas de vino a preçio cada una de 6 pesos”, dándolas a su vez al capitán don Alonso Ondegardo, hacendado en el valle de Pica (corregimiento de Arica), por el mismo precio.⁴³

Tras varias décadas de oficio y negocios, habiendo fallecido sus dos hermanos y aquejado por una grave enfermedad, don Pedro Díaz de Pisa y Saavedra testó el 17 de julio de 1630 ante Pedro de Manzaneda, escribano público. Entre las mandas y cláusulas de su testamento, rescatamos dos que remitían directamente a los indios de sus curatos. Por la primera, ordenó a sus albaceas pagar 100 pesos corrientes a cada iglesia donde había ejercido (Ayo Ayo, Caquiaviri y Viacha), “con que descarga mi conçiencia por si acaso debere a los yndios de los dichos pueblos alguna cosa que no me acuerdo en particular debelles cosa ninguna”. Asimismo, declaró que debía

“a los caciques principales de yndios del pueblo de Viacha del dicho mi beneficio 6 años de serviçio personal de pongo aguatiere mitayas de la cosina a rason de 150 pesos por año y en este tiempo lo an sido don Francisco Quillo don Pedro Pati y don Pedro Calisaya y don Pedro Apasa”.

El cura reconocía abiertamente haberse beneficiado del servicio personal de la población de Viacha durante seis años. Los caciques, por su parte, esperaban cobrar los 900 pesos correspondientes; sin embargo, el cura no dudó en dejar constancia de que la mitad de ese dinero debía descontarse por varios motivos. Don Pedro había adelantado 120 pesos a Francisco Hernández Crespo “por los derechos de una provision que alcanço para hacerse la yglesia” y más de 180 para la confección de “un ornamento blanco de tela que esta en la sacristia del dicho pueblo”. Los caciques de Viacha estaban derivando más de 300 pesos que correspondían al pago del servicio personal a la mejora de la iglesia del pueblo. Notamos una evidente intención de mostrarse como cristianos, acaso para reforzar su posición frente al segmento dominante. Por su parte, el cura también descontaba 60 pesos que había pagado en fianza para sacar de la cárcel de La Paz al cacique don Pedro Calisaya, destino compartido por muchos caciques “poco exitosos”. Otros 30 pesos debían descontarse para compensar una salvilla y medio salero de plata, ambos instrumentos hurtados de la casa del cura. Final-

⁴² Ibidem, fs. 106r–110v.

⁴³ Ibidem, fs. 180v–181v.

mente, don Pedro Díaz de Pisa reclamaba “una mula que me costo 140 pesos que me perdieron en el pasto y sin embargo que valia la dicha cantidad quiero que se le desquente 60 pesos”. Más adelante en su testamento, recordó no deber nada a sus fieles de Ayo Ayo y Caquiaviri, “y solamente se cumpla lo que tengo mandado se pague a los yndios de Viacha a cuya yglesia mando una colgadura de reposteros que esta en ella”.⁴⁴

Esta documentación nos permite ver en acción a los curas y a los caciques. Mientras que los primeros participaban activamente en las redes mercantiles de la diversificada economía surandina – ya fuera como agentes principales o como apoderados –, los segundos debían actuar en función del peso político de estas figuras. Así como don Pedro Calisaya de Viacha había quedado a merced de don Pedro de Pisa y Saavedra para que lo sacara de la cárcel, en 1632 don Lorenzo Condori de Caquiaviri debió arrepentirse por acusar sin pruebas suficientes a don Luis de Barrasa y Cárdenas.

Pero si bien ambos curas integraban exitosas redes comerciales, don Pedro de Pisa Saavedra era además un rico propietario rural. Con los rendimientos de la tercera parte de la estancia de Chumisa, en 1613 su hermano don Juan había comprado en su nombre la chacra y viña de San Juan de Millocato, la mitad de la chacra de Mallasa y la mitad de la chacra de Guaychilla, todas en el valle de Mecapaca al sur de La Paz, al precio de 12.000 pesos corrientes. Asimismo, compró la estancia de ganado de Poma Amaya “que linda con Juan de Salzedo Villandrando y estancia de la comunidad de Laxa” por 250 pesos corrientes.⁴⁵ Para 1630, la estancia de Poma Amaya “con los carneros y obexas que pareciese tener” se remató en el licenciado Pedro Vallejo de Velasco, cura de Caquingora, al precio de 1.162 pesos y 1 tomín corrientes “con mas lo que montasen las costas hasta tomar la posesion de las dichas estancia y ganado”, quien al año siguiente la vendería al doctor don Pedro de las Cuentas Valverde, dean de la catedral de La Paz.⁴⁶

2.3 El licenciado Pedro Vallejo de Velasco

En marzo de 1643 el licenciado Pedro Vallejo de Velasco, cura de Caquingora, que había adquirido la estancia de Pisa Saavedra, dio poder al capitán Manuel de Camargo Xironda, regidor de La Paz y procurador general, y al maestro de campo don Joseph Márquez de Mancilla para que lo representen ante el rey o el Consejo de Indias para obtener “una dignidad o prevenda en

⁴⁴ ALP RE, caja 20, libro 33, fs. 449r–458v: Pedro de Manzaneda.

⁴⁵ ALP RE, caja 19, libro 32, fs. 516r–519r: Cristóbal de Hoces.

⁴⁶ ALP RE, caja 21, libro 34, fs. 315v–318v y 640r–641v: Juan López Mexía.

las cathedrales de Lima, Charcas o La Paz”.⁴⁷ Su padre, también llamado Pedro Vallejo de Velasco, había sido veinticuatro de La Paz, y su abuelo, Francisco Guerrero de Benavides, alguacil mayor de la ciudad. A diferencia de los dos ejemplos anteriores, Vallejo de Velasco no descendía de una familia encomendera, pero sus antepasados habían ejercido cargos en la sala capitular paceña. Tras más de dos décadas dedicadas al “gobierno espiritual” de los indios, Vallejo de Velasco pretendía una merced que le permitiera acceder a un cargo superior.

Su petición ante tan altos niveles del gobierno indiano recogía su experiencia como cura de Caquingora (por lo menos desde 1630, como vimos, y hasta 1639), Moho (entre febrero de 1639 y diciembre de 1640) y Caquaviuri (desde 1640 hasta su muerte, a fines de 1651). Vallejo de Velasco ocupó, además, cargos encumbrados en el Obispado de La Paz: fue juez eclesiástico (1633 y 1639), visitador general (1633, 1639 y 1641), predicador general (1637), comisario de la Santa Cruzada y vicario general (1639). En cada promoción, contó con el aval de don Juan de Lizarazu, presidente de la Audiencia de Charcas, y del doctor don Pedro de las Cuentas Valverde, dean de la catedral de La Paz. Según el expediente, el cura “entiende ambas lenguas chichua y aymara” y “ha convertido muchas almas a la fe catholica”, siendo la primera apreciación un requisito necesario para ejercer la doctrina y la segunda una clara reivindicación auto-legitimadora.

Vallejo de Velasco presentó también sus títulos de nombramiento como cura doctrinero. La designación de los curas doctrineros corría por cuenta del obispo, pero su confirmación definitiva era una prerrogativa de la Audiencia, en función de su ejercicio del patronazgo real. Los títulos de nombramiento llevaban insertas tres reales cédulas dirigidas a la Audiencia de Charcas que reglamentaban más específicamente el quehacer cotidiano de los sacerdotes en relación a los indígenas por cuyas almas debían velar. La primera, del 2 de septiembre de 1578, ordenaba a los curas no obligar a sus feligreses a dar ofrendas en contra de su voluntad. La segunda, del 18 de febrero de 1588, pretendía que los clérigos se mantuvieran al margen de actividades comerciales, ya “que resulta mal exemplo y derogacion de la estimacion en que son tenidos [...] no puedan ser factores de los encomenderos ni de otras personas”. Finalmente, una tercera real cédula del 6 de abril del mismo año procuraba reglamentar la testamentaria indígena, porque al parecer muchos religiosos inducían al testador a legarles sus bienes,

“y que quando la justiciã lo viene a entender ya el difunto esta enterrado y el cura o la yglesia apoderado de la dicha hacienda y que por este camino quedan muchos

⁴⁷ AGI Charcas 92, n. 14: “Papeles y títulos del Licenciado Pedro Vallejo de Velasco”, f. 1r.

pobres defraudados de las herençias que les pertenesçian sin saver ni poderse saver y no seguir su justiçia [...]”.⁴⁸

La inclusión de estas tres reales cédulas en los títulos de nombramiento da cuenta de un interés específico de la administración colonial por restringir la discrecionalidad de los curas en sus doctrinas. Tal como venimos observando, la comercialización de bienes de producción indígena y la utilización de sus feligreses para articular los trajines eran moneda corriente.

El licenciado Pedro Vallejo de Velasco era cura de Caquiaviri y vicario de Pacajes cuando, en septiembre de 1645, recibió la orden de confeccionar un padrón de los tributarios naturales del pueblo y de los forasteros que allí habitaban. Se trataba de la visita general ordenada por el virrey don Pedro de Toledo y Leyva, marqués de Mancera, realizada en un contexto crítico, en el que la mano de obra escaseaba y la falta de un repartimiento general de mita ponía en peligro la explotación minera. Junto a los padrones que confeccionó, Vallejo de Velasco presentó un informe de situación, denunciando los dos problemas principales que explicaban la caída demográfica: el ausentismo indígena y la debilidad de los caciques. Según el cura, los tributarios “se retiran adonde no oyen misa ni se confiesan ni viven como cristianos”, mientras que otros permanecían en Potosí y devenían en yanaconas.⁴⁹ Vallejo de Velasco añoraba tiempos pasados, en los que la mita había funcionado según las ordenanzas toledanas, articulada por acción de caciques y capitanes enteradores:

“En años atraçados avia algunos caciques capaces y de caudal y que se vestian y trataban con luzimiento y por aver ydo por capitanes de la mita han quedado (los que parecen, que los demas ya se los ha tragado la tierra segun falta la memoria dellos) tan desdichados que andan con capas remendadas de diferentes colores (que ya no alcançan mas) porque por lo menos cuesta a cada capitan de quinze a veinte mil pesos la capitania [...]”.⁵⁰

El desgaste político y hasta moral de las figuras de autoridad étnica le impidió al cura dar una respuesta satisfactoria a los pedidos del virrey. Como paliativo, sugería que o bien los indígenas clasificados como yanaconas del rey fueran obligados a la mita en reemplazo de los mitayos ausentes, o bien reducir los contingentes que databan de épocas toledanas para ajustar las exigencias a la cruda realidad. En fin, todo esto “lo advierto así porque computados [los tributarios] no se atribuya al descuido ni corta diligencia de mi parte”.⁵¹

⁴⁸ Ibidem, f. 3v. Esta real cédula también fue transcrita en Biblioteca Nacional, Colección “Gaspar García Viñas” (BN-CGGV, Buenos Aires), tomo 190, documento 4060.

⁴⁹ AGN, sala IX, 20-4-4: Cuadernillo Caquiaviri 1645-1, f. 1v.

⁵⁰ Ibidem, fs. 4v-5r.

⁵¹ Ibidem, f. 8r.

3. Los curas doctrineros, habitantes de una “zona de tensión”

Presentamos hasta aquí una reconstrucción de las carreras de tres curas doctrineros de los pueblos de indios de La Paz, dos de los cuales fueron descendientes de familias encomenderas. Verificamos la alternancia entre distintas doctrinas, siendo las de Viacha y Caquiaviri aquellas que cerraron las carreras. ¿Cuáles fueron los criterios de selección del personal eclesiástico para cubrir las plazas en las doctrinas rurales? ¿Buscaban explícitamente los curas ejercer su oficio en esos pueblos? El cobro del sínodo no sería la variable determinante; más bien, nos orientamos a pensar que ambos pueblos ostentaban posiciones estratégicas. Viacha era el “puerto terrestre” de La Paz y paso obligado en las rutas comerciales que articulaban el “espacio del trajín” con los mercados cuzqueño, arequipeño y potosino. Caquiaviri, como ya hemos señalado, era la sede de la vicaría y la “cabecera” del corregimiento. En ambos casos, los contactos entre los curas, las autoridades seculares (corregidores, tenientes, alcaldes ordinarios) y los caciques dieron la tónica de la dinámica política local. No es casual que el licenciado Pedro Vallejo de Velasco haya sido la voz autorizada para redactar una puesta al día de la situación de los pueblos de indios de Pacajes al promediar el siglo XVII, en el contexto de la visita ordenada por el virrey Marqués de Mancera.

Cuadro 3: Carreras eclesiásticas de tres curas doctrineros

DON LUIS DE BARRASA Y CÁRDENAS	DON PEDRO DE PISA SAAVEDRA	LICENCIADO PEDRO VALLEJO DE VELASCO
Paucarcolla (1608) Ayo Ayo (1610) Caquiaviri (1613–1619) Viacha (1623–1624) Caquiaviri (1627–1636)	Ayo Ayo (1613) Caquiaviri (1622) Viacha (1629–1630)	Caquingora (1630–1639) Moho (1639–1640) Caquiaviri (1641–1651)
San Pedro de Acora (1645)		

Las relaciones entre el clero regular y el clero secular, entre ambos y las altas jerarquías eclesiásticas y su actuación “cotidiana” en los pueblos de reducción constituyen aspectos poco tratados por la historiografía colonial.⁵²

⁵² Kenneth J. Andrien, “Españoles, andinos y el estado colonial temprano en el Perú”: *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 4 (1995), pp. 11–32. Cf. asimismo Adrián, “El espacio sagrado” (nota 10).

Nuestro trabajo con los registros parroquiales del siglo XVII nos ha permitido iniciar la reconstrucción del elenco de curas doctrineros de Jesús de Machaca y de Caquiaviri. En un trabajo anterior hemos analizado con profundidad la relación entre el cura de Jesús de Machaca, doctor Rodrigo Niño de las Cuentas Valverde (1633–1659) con el cacique del pueblo, don Gabriel Fernández Guarachi (1620–1673).⁵³ En el Cuadro 4 presentamos la información correspondiente a Caquiaviri:

Cuadro 4: Curas de Caquiaviri (1613–1699)⁵⁴

FECHA	NOMBRE	DURACIÓN (AÑOS)
1613–1619	Don Luis de Barrasa y Cárdenas	6
1622	Don Pedro de Pisa Saavedra	
1627–1636	Luis de Barrasa y Cárdenas	9
1636–1641	Don Cristóbal Messia Poblete	5
1641–1642	Bachiller Andrés de Castro	1
1642–1644	Don Juan Zapata de Cárdenas	2
1644–1645	Bartolomé Núñez de Raya	3 meses
1645–1651	Licenciado Pedro Vallejo de Velasco	6
1653–1669	Doctor Don Luis Chirino de Godoy	16
1669–1673	Don Fernando del Castillo de Herrera	4
1637–1674	Bachiller Antonio Nieto Maldonado	1
1674–1699	Diego Vázquez de Castilla	25

Podemos apreciar que no había una duración fija para el oficio de cura doctrinero. Saltan a la vista, en una mirada comparativa, dos curas que ejercieron largos períodos al frente de sus doctrinas: el doctor don Luis Chirino de Godoy (1653–1669, > 16 años) y Diego Vázquez de Castilla (1674–1699, > 25 años). Incluso sin llegar a estos extremos, es claro que los curas doctrineros tenían un contacto más prolongado con los caciques y la “gente del común”. Y si bien existía la posibilidad de que los sacerdotes no residieran

⁵³ Ariel J. Morrone, “Clero rural y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes: la antigua iglesia de Jesús de Machaca, siglo XVII”: *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 16 (2010), pp. 445–475.

⁵⁴ Fuentes: IJSUD-CHF, Microfilm 1218946, Item 2: Libro de Bautismos de Caquiaviri (1661–1706); Microfilm 1218955, Item 3: Libro de Matrimonios de Caquiaviri (1627–1653); Item 4: Libro de Matrimonios de Caquiaviri (1654–1680).

permanentemente en el pueblo de reducción, su continuidad al frente de los mismos actores sociales los transformaba en figuras claves para entender los entramados del poder local. Habitantes de una “zona de tensión”, los caciques, los curas doctrineros y los corregidores de indios ataban los nudos locales del poder colonial.⁵⁵

Ahora bien, mientras que observamos que algunos caciques y ciertos curas estuvieron en acción largos años, el otro miembro del “trío en tensión”, el corregidor de indios, duraba mucho menos en su cargo: un año para los corregidores nombrados por el virrey o la Audiencia y hasta tres años, con prórroga de dos años más, para aquellos nombrados desde la metrópoli.⁵⁶ En futuras investigaciones podremos indagar más profundamente los pormenores de los vínculos entre las tres figuras de autoridad local, cómo se tramaban las alianzas y oposiciones, cuáles eran las circunstancias que las hacían variar, y cuáles fueron los roles específicos de cada actor. Por lo pronto, sugerimos a modo de hipótesis la posibilidad de pensar en un proceso de construcción simultánea de legitimidades: el vínculo entre los curas y los caciques habilitaría, en este sentido, herramientas para consolidar sus posiciones de autoridad al interior de sus respectivos segmentos sociales. Podemos explicar así la añoranza del informe del licenciado Vallejo de Velasco: para 1645, los “caciques capaces y de caudal” eran ya un mero recuerdo.

4. Consideraciones finales

Este artículo se ha centrado en las iglesias de los pueblos de indios dependientes de la ciudad de La Paz, interpretadas como ejes articuladores del poder local, como territorios en los que se jugó la construcción de los liderazgos de las figuras de poder, tanto de los caciques como de los curas doctrineros. Identificar quiénes fueron esos curas y reconstruir las tramas sociales que articularon nos ha permitido elaborar una serie de hipótesis en

⁵⁵ Cf. Antonio Acosta, “Los clérigos doctrineros y la economía colonial. Lima, 1600–1630”: *Allpanchis Puthuringa* 19 (1982), pp. 117–149; Martín Monsalve Zanatti, “Miserales e idólatras: los curacas frente a la administración eclesiástica”: *Actas del IV Congreso* (nota 10), tomo 3, pp. 376–398; idem, “Curacas pleitistas y curas abusivos. Conflicto, prestigio y poder en los Andes coloniales”: David Cahill/Blanca Tovías (eds.), *Élites Indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial* (Quito 2003), pp. 159–174; y Carlos Carcelén Reluz, “La formación y distribución de las parroquias de indios en el Perú colonial, siglos XVI y XVII”: *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 11 (2005), pp. 51–73.

⁵⁶ Guillermo Lohmann Villena, *El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias* (Madrid 1957), pp. 183–192.

torno a los vínculos entablados entre éstos y las autoridades étnicas. Si el vínculo entre curas y caciques orientó nuestra pesquisa, las iglesias de los pueblos englobados en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos fueron las situaciones que hemos reconstruido para encarnar el análisis.

Enfocar las trayectorias de construcción y reproducción del liderazgo de los caciques y sus criterios de legitimidad nos ha conducido a ingresar de lleno en el campo de la religiosidad. Esa religiosidad también tuvo una manifestación territorial, en la medida en que las iglesias rurales constituyeron nuevas jurisdicciones y nuevos núcleos de sociabilidad, de cohesión social pero también de disputa política.

Un acercamiento “inocente” pretendería que efectivamente, por acción de los caciques, los nativos abrazaron el cristianismo y abjuraron de sus prácticas “paganas”; los caciques serían intermediarios culturales plenos, traducirían las enseñanzas de los curas y velarían por el cumplimiento de la ortodoxia. Su rol como “buen cacique cristiano” estaba en juego, pero también el vínculo que tenían con las autoridades religiosas. Por otro lado, ¿en qué lugar quedarían los curas doctrineros dentro de este esquema? ¿Se dedicarían con empeño a la evangelización de sus fieles, administrando los sacramentos según las disposiciones sinodales y asistiendo cotidianamente a las necesidades de la feligresía? ¿Serían efectivamente los garantes de la moral cristiana? El panorama dista por lejos de ajustarse a este modelo ideal y para nada “inocente”. Ya lo anunció el español Barchilón, en la ficción de Pedro de Quiroga: “Bien ves el fruto que trae bautizar a estos indios sin instruirlos y sin cultivarlos con la predicación: que, como fue edificio sin fundamento, da consigo en el suelo”.⁵⁷

Los curas doctrineros presentados en este trabajo eran miembros de notables familias paceñas cuyos orígenes y reputación se remontaban a la fundación misma de la ciudad de La Paz y a la “época dorada” de la encomienda. Tanto don Pedro Díaz de Pisa Saavedra como don Luis de Barrasa y Cárdenas integraron las redes clientelares de sus respectivos hermanos, quienes, en tanto cabezas de familia, garantizaban la reproducción de negocios en el “espacio del trajín”, particularmente el comercio del vino arequipño en los mercados paceño y potosino. Al tiempo que actuaban como apoderados de sus hermanos comerciantes, los curas apelaban a la autoridad diocesana para promover sus carreras, lo cual a su vez implicaría el acceso a mayores ganancias materiales. Tanto en la producción como en la circulación de los bienes, la mano de obra indígena era la clave. La evidencia documental que manejamos muestra la formación, consolidación y pleno funcionamiento de redes personales clientelares, que eran al mismo

⁵⁷ Pedro de Quiroga, *Coloquios de la Verdad* (Valladolid 1992, original de 1563), p. 89.

tiempo políticas y económicas, en una dinámica de retroalimentación que encarnaba la dominación colonial sobre las poblaciones nativas.⁵⁸

Nuestra agenda de investigación incluye entre sus objetivos completar los elencos de curas que estuvieron al frente de las doctrinas de los corregimientos de Pacajes y Omasuyos. Asimismo, continuar el análisis exhaustivo de los registros parroquiales nos permitirá establecer comparaciones cuantitativas entre los pueblos, pero también cualitativas, a través de las visitas eclesiásticas y demás informes allí contenidos. Integrar los libros de bautismos, matrimonios y defunciones en bases de datos unificadas habilitará la reconstrucción genealógica de ciertas familias, no solo las cacicales, en un proyecto de largo aliento que daría como resultado la visualización de verdaderos “bosques genealógicos”.⁵⁹

En nuestro horizonte surgen también algunas preguntas. En torno a la administración de los sacramentos, ¿es posible reconstruir ciclos anuales e interanuales de bautismos, matrimonios y defunciones? ¿Cuáles eran las relaciones entre la frecuencia de estos sacramentos y los ciclos migratorios y agro-ganaderos? Asimismo, ¿qué comparaciones pueden surgir del contraste entre la información de los registros parroquiales y los padrones de revisitas? También reparamos en la presencia de españoles, mestizos y esclavos africanos (y sus descendientes) en los registros parroquiales. Nos preguntamos por los motivos de su presencia en los pueblos de reducción y su rol en la dinámica social local.

Si el compadrazgo constituyó un mecanismo de incorporación de forasteros a la trama social y a las redes clientelares articuladas en torno a los caciques, ¿cómo se operaría en la práctica ese proceso de integración? Los recién llegados formaron parte de la clientela de los caciques, quedando “en deuda” traducida por el parentesco ritual. A través del compadrazgo devenido en patronazgo, los caciques pudieron disponer de un margen de acción para movilizar las fidelidades y lealtades de estos nuevos actores; situación que, a su vez, redundaba en el reconocimiento y en el refuerzo de la legitimidad de los caciques. Esa “cara interna” de la legitimidad parece asomarse al visualizar los vínculos de patronazgo y clientelismo cimentados tanto en la incorporación de forasteros como en el establecimiento de vínculos familiares.⁶⁰

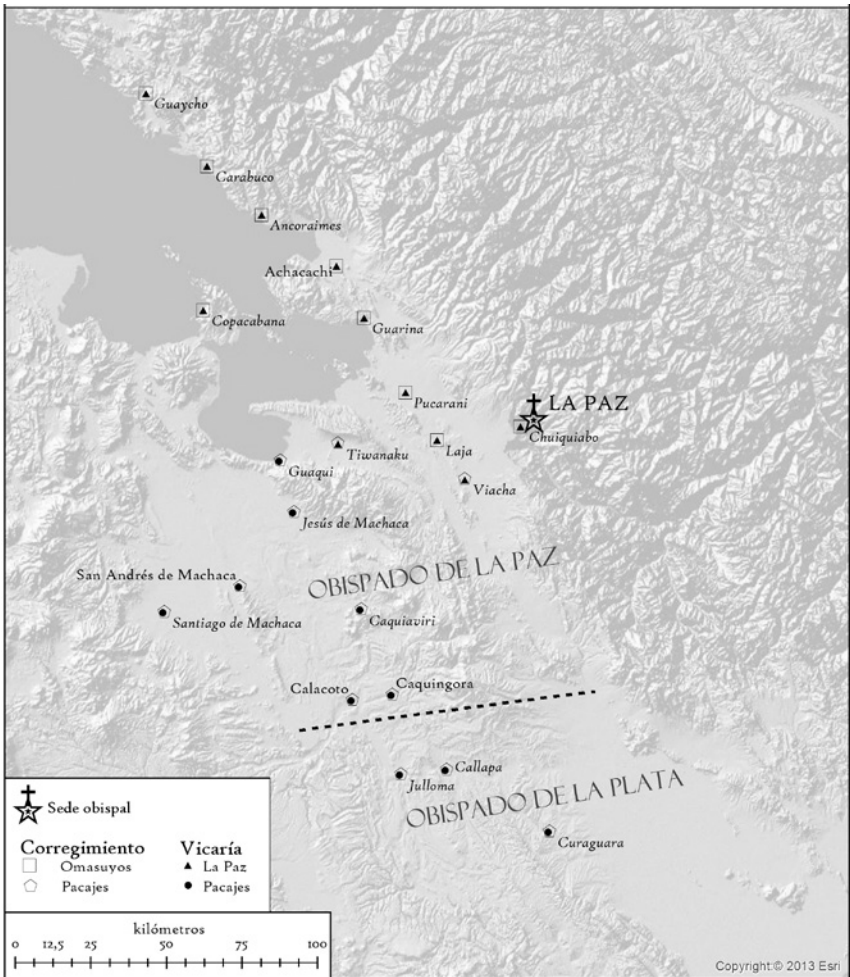
⁵⁸ Ana María Presta, *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomendados de La Plata, 1550–1600* (Lima 2000), cap. 1.

⁵⁹ Luis Acosta/Enrique Tandeter, “La transmisión de los apellidos entre los indígenas andinos, siglos XVII–XIX”: *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* 8 (2002), pp. 355–369.

⁶⁰ Sobre patronazgo, ver Shmuel N. Eisenstadt/Louis Roniger, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society* (Cambridge 1984), cap. 7; Morrone, “Clero rural y liderazgo étnico” (nota 53).

Finalmente, buscamos reconstruir las redes sociales integradas y motorizadas por los curas, los caciques y los corregidores, ese “trío en tensión” enquistado en el poder local. Sus vínculos, en términos de competencia y/o connivencia, sus negocios, lealtades, prácticas clientelares y favores constituyen las tramas de las relaciones de poder que moldearon sus liderazgos políticos. Así, será factible pensar en procesos paralelos de construcción de liderazgo.

Mapa 1: La Organización eclesiástica de Pacajes y Omasuyo, ca. 1600



Das 1964 gegründete Jahrbuch ist eine der traditionsreichsten Zeitschriften zur Geschichte und Gegenwart der Iberischen Welt. Es publiziert unveröffentlichte und forschungsorientierte Beiträge auf Spanisch, Portugiesisch, Deutsch, Englisch und Französisch. Die Sektion „Forum“ stellt aktuelle historiographische Debatten und vergleichende Betrachtungen mit anderen Großräumen vor. Mit diesem Konzept will das Jahrbuch nicht nur zur Forschung über Lateinamerika beitragen, sondern auch der Historiographie in Deutschland und Europa kritische Impulse geben.

El Anuario fundado en 1964 publica trabajos de investigación inéditos sobre la historia colonial y contemporánea de América Latina. Los artículos están redactados en español, portugués, inglés, alemán y francés. La sección „Foro“ presenta debates historiográficos actuales así como conceptos procedentes de otras regiones históricas que repercuten en los estudios sobre América Latina. De ésta manera el „Anuario“ quiere contribuir tanto a la historiografía latinoamericanista como al discurso europeo desde una perspectiva latinoamericana.

