

Advertir el parentesco espiritual. Compadrazgo, sociabilidad y redes de poder en Jesús de Machaca (corregimiento de Pacajes, Charcas, siglo XVII)

Advise the spiritual kinship.

**Compadrazgo, sociability and power networks in Jesús de Machaca
(Pacajes province, Charcas, 17th century)**

Ariel J. Morrone

CONICET-Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

arielmorri@yahoo.com.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6960-9269>

Resumen

A partir de la normativa dimanada del III Concilio Limense (1583-1591) y de los primeros sínodos charqueños (1619-1620), la exigencia de asentar los bautismos, matrimonios y entierros de la población nativa llevó a los curas doctrineros del sur andino a confeccionar y preservar los respectivos libros como evidencia documental de las prácticas cotidianas de sus oficios. Este artículo se propone explorar el primer libro de bautismos del pueblo de Jesús de Machaca (corregimiento de Pacajes, Charcas, virreinato del Perú), cuyos folios albergan huellas de la labor de los sucesivos curas doctrineros del pueblo entre 1633 y 1673. Específicamente, analizamos las prácticas de compadrazgo entre los feligreses, desplegadas en función de los criterios de selección de padrinos para los niños y niñas que nacieron en el seno de los grupos familiares de los *ayllu* del pueblo. Por otro lado, profundizamos el entramado genealógico de la familia cacical, los Fernández Guarachi, y sus vínculos con

autoridades menores y auxiliares eclesiásticos. Finalmente, indagamos el vínculo entre los curas locales y las instancias superiores del gobierno diocesano a partir de los registros de las visitas episcopales obrantes en el libro, las cuales buscaron (no siempre con éxito) moldear la vida cotidiana de la parroquia.

Palabras clave: Compadrazgo, redes, cacicazgo, patronazgo.

Abstract

As an effect of the regulations issued by the III Limense Council (1583-1591) and the first synods of Charcas (1619-1620), the requirement to record the baptisms, marriages and burials of the native population led the parish priests of the Andean south to prepare and preserve the respective books as documentary evidence of the daily practices of their offices. This article aims to explore the first book of baptisms of the *pueblo* of Jesús de Machaca (Pacajes province, Charcas, Viceroyalty of Perú), whose pages contain traces of the work of the successive priests of the town between 1633 and 1673. Specifically, we analyze *compadrazgo* practices among parishioners, deployed according to the criteria for selecting godparents for boys and girls who were born within the family groups of the *ayllu* of the *pueblo*. We also deepen the genealogical framework of the cacical family, the Fernández Guarachi, and their links with lesser authorities and ecclesiastical auxiliaries. Finally, we inquire into the link between the local priests and the higher instances of the diocesan government from the records of the episcopal *visitas* contained in the book, which sought (not always successfully) to shape the daily life of the parish.

Keywords: Compadrazgo, networks, chiefdom, patronage.

Recibido: 17 de mayo de 2022 - **Aceptado:** 22 de junio de 2022

1. Introducción

El pequeño lloraba en los brazos de su madrina, María Pichu, mientras don Jacinto Flores de la Cerda, cura interino del pueblo de Jesús de Machaca, derramaba sobre su cabeza las aguas bautismales. Era la fría mañana del lunes 26 de junio de 1673. A pocos pasos, su padre Lorenzo Alférez y su madre María Choncaya, tributarios del *ayllu* Sulcatiti, presenciaban el sacramento por el cual su hijo, nacido hacía apenas ocho días, ingresaba en la comunidad cristiana con el nombre de Pedro Miguel. Finalizada la ceremonia, y tras retirarse los asistentes a celebrar los festejos planificados, el cura regresó a la sacristía y se dispuso a asentar el bautismo del pequeño Pedro en el reverso del folio 65 del libro de bautismos que celosamente custodiaba. Tras rubricar la partida, cerró el volumen, lo tomó entre sus manos y reflexionó sobre su labor y la de sus antecesores, quienes desde hacía cuatro décadas registraban los bautismos del pueblo en el mismo libro que contemplaba, sin saber acaso que el bautismo de Pedro Miguel sería el último que quedaría inscripto entre sus páginas.

Este relato es la puerta de entrada al estudio de una serie de prácticas sociales que giraron en torno a un objeto: el segundo libro de bautismos de Jesús de Machaca, pueblo de reducción del corregimiento de Pacajes, al sur del lago Titicaca (actual provincia Ingavi del departamento de La Paz, Bolivia). Para el siglo XVII, Jesús de Machaca integraba el “espacio del trajín” vinculado directamente al efecto dinamizador del polo minero de Potosí. En función de su perfil productivo agroganadero, los *ayllu* del pueblo estaban sometidos a una tributación mixta en dinero (plata ensayada) y en especie (cabezas de ganado, piezas de ropa y hechuras), y al reclutamiento para la mita minera (Assadourian, 1982; Glave, 1983; Choque Canqui, 2003).

Microfilmado en el Archivo Arzobispal de La Paz por un miembro de la Sociedad Genealógica de Utah (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) en 1979 y disponible online en www.familysearch.org, el libro de bautismos aquí analizado es el registro parroquial más temprano disponible para la reconstrucción histórica del pueblo. En sus páginas fueron asentadas 1700 partidas de bautismo, tanto

de los miembros de los *ayllu* como de los forasteros que convivían con ellos.¹

Los registros parroquiales constituyen fuentes esenciales para la reconstrucción histórica del pasado de las poblaciones indígenas de la América colonial en general y del mundo andino en particular, en tanto brindan indicios claves sobre la vida familiar y las relaciones sociales entabladas entre los moradores de la misma localidad, formas de vinculación que suelen ser esquivas en otro tipo de documentación. Fundamentalmente desde la demografía histórica, los registros parroquiales fueron empleados para dar cuenta de los ciclos familiares, las prácticas matrimoniales y reproductivas, las tramas de parentesco biológico y ritual (compadrazgo), confluyendo en aproximaciones que permiten asimismo atisbar la dinámica interna de la sociedad local en torno a la iglesia y los calendarios festivos (Tandeter, 1995; Robichaux, 2001; Inostroza Ponce, 2018, 2019).

A pesar de su centralidad para los estudios andinos, resulta llamativo que solo Nathan Wachtel (2001: 375-380) haya reparado en la

sustancial información contenida en los registros parroquiales de los pueblos de Jesús y San Andrés de Machaca, específicamente para ponderar las variaciones demográficas de la población *uru* en relación a la población total de ambos pueblos, durante los siglos XVII y XVIII. En un trabajo anterior (Morrone, 2010), propusimos una primera aproximación a las prácticas de compadrazgo en torno a los bautismos registrados en el libro, destacando el rol de varios miembros de la familia cacical, como padrinos y madrinas de bautismo, y sus efectos a nivel sociopolítico. Del mismo modo, analizamos en profundidad las visitas realizadas por el obispo don Feliciano de Vega en 1635 y 1638 a la iglesia de Jesús de Machaca, tras las pistas de la dotación ornamental del templo, en términos de cultura material asociada a la labor evangelizadora, de la participación del cacique en el sustento de las obras para su mejora y de las advertencias proferidas por el visitador al cura doctrinero. En esta oportunidad, retomamos algunas líneas esbozadas entonces, para lo cual volvimos a fatigar los folios del libro de bautismos en torno a tres objetivos: (1) explorar las prácticas de compadrazgo entre los feligreses, en función de

los criterios de selección de padrinos para los niños y niñas que nacieron en el seno de las familias de los *ayllu* del pueblo; (2) complejizar el entramado genealógico de la familia cacical, los Fernández Guarachi, como así también visibilizar su relaciones con algunas autoridades menores del pueblo y oficiales auxiliares de la iglesia; y (3) avanzar en el estudio del vínculo entre los curas doctrineros y el gobierno diocesano, a partir de los registros de las visitas episcopales obrantes en el libro.

Las disposiciones conciliares y sinodales establecían que los libros de bautismos, matrimonios y entierros debían guardarse celosamente en la sacristía de la iglesia, de modo que estuvieran disponibles tanto para los curas como para los visitantes episcopales. Si bien el III Concilio Limense (1583-1591) y los primeros sínodos charqueños (1619-1620) establecían la necesidad de llevar registro de la administración de los sacramentos en los libros correspondientes, su implementación efectiva en el mundo andino distó de ser automática y homogénea. Esto redundó en una desigual disponibilidad de recursos documentales para un abordaje integral.

Para el caso específico de Jesús de Machaca, el libro de bautismos que analizamos aquí es el primero disponible, aunque no el primero en ser labrado. Durante la visita realizada en abril de 1721, el general don Mateo de Proleón, corregidor de Pacajes, exhortó al Doctor don Pablo de Salgado y Araujo, cura de Jesús de Machaca, para que entregara al escribano los registros parroquiales para cotejar así las partidas con los resultados de su inspección. Acatando la orden, el cura “exsivio y me entregó a mi el presente escribano ocho libros los quatro de bautismos corrientes y antiguos dos de casados y los otros dos de difuntos”.² Sabemos que existió un primer libro de bautismos inaugurado en 1583 y que, probablemente, fuera utilizado hasta 1633, fecha de inicio del segundo libro, abordado en este trabajo (1633-1673).³ El tercer libro –actualmente perdido, desaparecido o no disponible– cubriría el período 1673-1710, mientras que el cuarto –vigente durante la visita de 1721– cubre el período 1710-1733.⁴

El libro consta de 314 folios escritos en ambas caras. La ausencia de 164 folios (el 52% del total) representa un serio problema para el análisis

general: falta el total de los bautismos de los *ayllu* Achuma y Guagatatata y gran parte de los bautismos de los *ayllu* Hilatiti, Parina y Calla. Ahora bien, probablemente no todos los folios faltantes contuvieran registros, mientras que otros podrían haber estado en blanco. Por otro lado, los últimos folios correspondientes a algunos *ayllu* que registran bautismos hasta el final de la secuencia temporal son sucedidos por los primeros folios del *ayllu* siguiente, pero con otra numeración. Por ejemplo, al folio 65v (*ayllu* Sullcatiti, 1673) le sigue inmediatamente el folio 75r (*ayllu* Chama, 1633), por lo que deducimos que los folios 66-74 estaban en blanco. Teniendo en cuenta estos “vicios de origen”, sistematizamos la información disponible con el objetivo de generar hipótesis de trabajo para sortear eventuales distorsiones, a partir del cruce con otra documentación parroquial (libros de matrimonio), fiscal (padrones de indios) y judicial (expedientes tramitados ante el corregidor de indios y/o la Audiencia de Charcas). Entendemos que este despliegue metodológico nos permitirá explorar el potencial hermenéutico de la muestra analizada y delinear algunas tendencias en torno a los tres ejes seleccionados.

2. Compadrazgo entre la feligresía: el *ayllu* en el siglo XVII

Como una forma del parentesco ritual, el compadrazgo constituye un mecanismo de ampliación de vínculos sociales más allá de la familia biológica. Si bien los lazos de confianza y apoyo mutuo suelen tramarse en torno al lenguaje de la reciprocidad (compadrazgo horizontal), en no pocas oportunidades se verifica una selección preferencial orientada a figuras de mayor nivel socioeconómico o jerarquía política (compadrazgo vertical), para quienes ese vínculo consolida su prestigio, su autoridad y sus redes de patronazgo en virtud de los compromisos y obligaciones generados entre compadres a partir del sacramento bautismal (Mintz y Wolf, 1950; Nutini y Bell, 1980; Wolf, 1990; Spedding, 1998; Gascón, 2005; Ferreiro, 2013; Inostroza Ponce e Hidalgo, 2021).

En efecto, la participación de varios miembros de la familia cacical de Jesús de Machaca, como padrinos y madrinas de bautismo, constituyó una estrategia destinada a fortalecer su legitimidad interna entre los *ayllu* del

pueblo (Morrone, 2010). Para iniciar nuestra exploración en torno a los vínculos de compadrazgo tramados entre los *ayllu* de Jesús de Machaca, establecimos en primer lugar la relación entre el *ayllu* de origen de los neófitos y el origen de sus padrinos (Tabla 1). De las 1700 partidas asentadas en el libro, 1500 pertenecen a miembros de los *ayllu* (88%), las cuales conforman el universo recortado para este trabajo, mientras que las 200 restantes (12%) corresponden a bautismos de población forastera residente en el pueblo (mayormente, hijos de forasteros y mujeres machaqueñas). A pesar de la ya señalada falta de folios, observamos que los *ayllu* con mayor cantidad de bautismos son Sullcatiti (289 = 19,3%), Ancoaqui (234 = 15,6%), Cuipa (209 = 13,7%), Chama y Titicana (177 cada uno = 11,8%), que concentran más del 72% de los bautismos “nativos”, mientras que el resto de los *ayllu* no superan la centena.

Tabla 1. Bautismos en Jesús de Machaca (1633-1673). Variables cuantitativas generales.

Ayllu	Origen de los padrinos/madrinas								Legitimidad / ilegitimidad				
	Mismo	Otro	Ext	Casta	s/d	Total	%	M/T	Leg	Ileg	Nat	Bast	Total
Hilatiti	48	34	7	1		90	6,0	53,3	78		10	2	90
Sullcatiti	183	75	24	6	1	289	19,3	63,3	262		23	4	289
Chama	134	34	7	2		177	11,8	75,7	159	2	10	6	177
Guaguatata		1				1	0,1	0	1				1
Cuipa	154	30	10	10	1	205	13,7	75,1	186		19		205
Parina	29	12	8	4		53	3,5	54,7	50		1	2	53
Colliri	39	6	2	2		49	3,3	79,6	38		6	5	49
Conco	43	22	9	2		76	5,1	56,6	64		9	3	76
Challaya	59	8	8	2		77	5,1	76,6	69		7	1	77
Calla	30	9	6	1		46	3,1	65,2	44		2		46
Ancoaqui	169	34	21	8	2	234	15,6	72,2	193	2	30	9	234
Yauriri	17	6	1	1	1	26	1,7	65,4	20		4	2	26
Titicana	133	15	23	5	1	177	11,8	75,1	161		13	3	177
Totales	1038	286	126	44	6	1500	100	69,2	1329	4	134	37	1500

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto al origen de los padrinos y madrinas, 1038 (69,2%) pertenecían al mismo ayllu de los padres del niño bautizado y 286 a otros ayllu (19,1%), mientras que en 126 casos (8,4%) los padrinos eran naturales de otros pueblos y de otros espacios del sur andino. Finalmente, 44 bautismos (2,4%) fueron apadrinados por

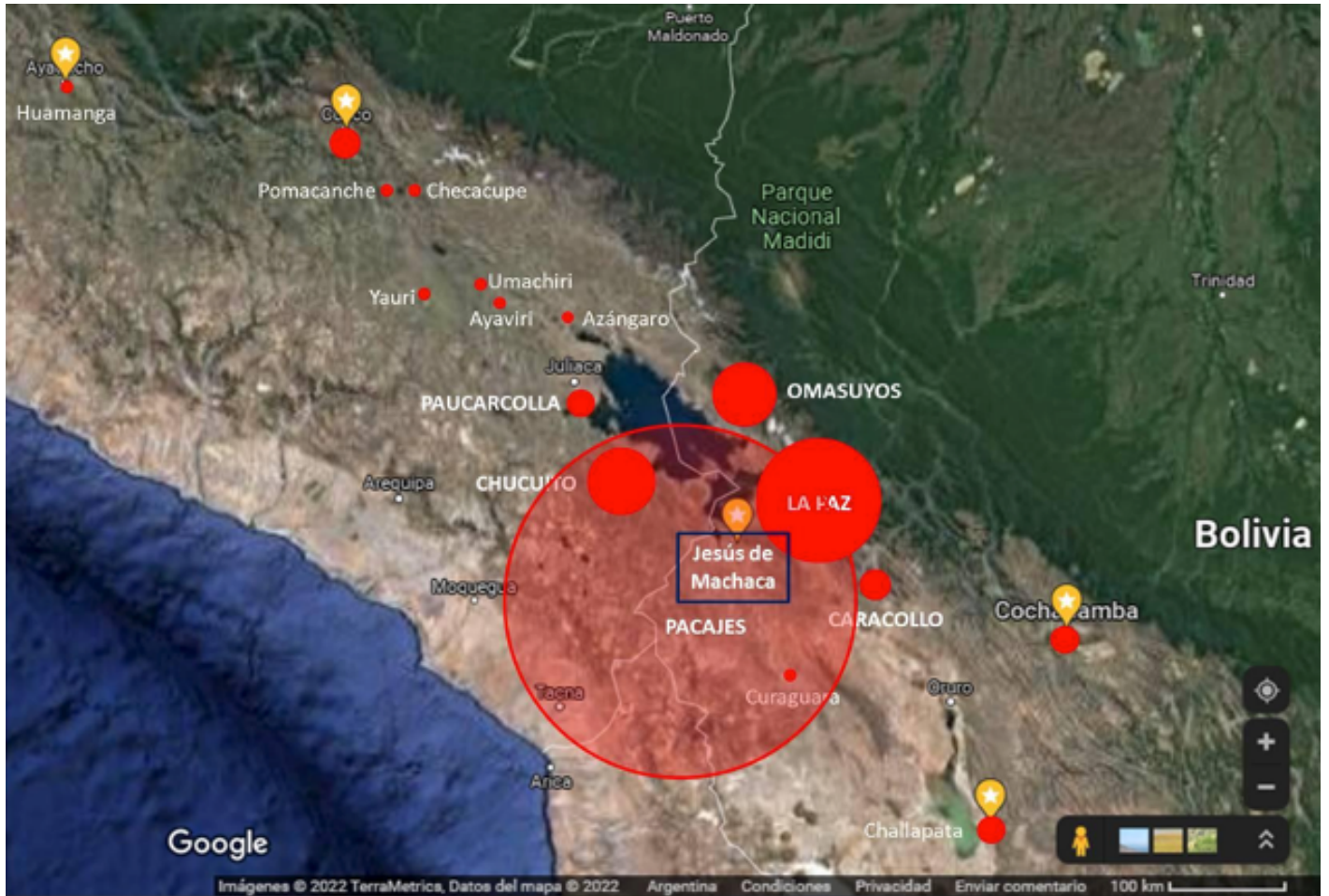
personas identificadas como españoles, criollos y miembros de castas (mestizos, negros y mulatos). La preferencia por “compadrazgos internos”, en orden superior al 63% de los bautismos de cada ayllu (salvo Conco con 57%, Parina con 55% e Hilatiti con 53%), evidencia una tendencia endogámica que reforzaba la

cohesión social de los *ayllu*, en atención a la reproducción material y simbólica, y a la puesta en marcha de actividades productivas en zonas de producción contiguas o “frangas” complementarias.

Con respecto a los compadrazgos entre familias de *ayllu* distintos, la mayor recurrencia se registra entre Hilatiti y Sullcatiti: 10 bautismos de Hilatiti fueron apadrinados por miembros de Sullcatiti y 32 de Sullcatiti por miembros de Hilatiti. Entendemos que estos “compadrazgos cruzados” dan cuenta de cierta pauta de complementariedad entre dos *ayllu* opuestos estructurales o “hermanos”, quizás como continuidad de pautas prehispánicas en la medida en que ambos habrían conformado, hasta las primeras décadas coloniales, un único *ayllu* llamado Titicollana (Choque 2003: 206). Otros vínculos preferenciales entre *ayllu* podrían colegirse a partir de los 14 bautismos de niños de Sullcatiti apadrinados por miembros de Chama, y de los 13 bautismos de Ancoaqui apadrinados por miembros de Hilatiti, ya que el resto de los compadrazgos cruzados no superan la decena para cada *ayllu*.

Respecto de los 126 padrinazgos a cargo de personas ajenas a Jesús de Machaca (Fig. 1), la mayor parte se registraron en los *ayllu* Sullcatiti (19,2%), Titicana (18,4%) y Ancoaqui (16,8%), mientras que el resto de los *ayllu* no supera el 6,4%. La mayoría de los padrinos externos provenían de otros pueblos del corregimiento de Pacajes (58), de la ciudad de La Paz (20) y de otros corregimientos del lago Titicaca como Chucuito (12) y Omasuyos (10). En menor medida, también procedían de los corregimientos de Sicasica, Paucarcolla y Paria, y de las ciudades del Cuzco y Cochabamba; jurisdicciones más lejanas como los corregimientos del norte del lago (Azángaro, Cabana y Cabanilla, Canas y Canches, Quispicanches), e incluso la ciudad de Huamanga, aparecen con un padrinazgo cada una. Esta dispersión ilustra la escala de las migraciones desplegadas a lo largo del sur andino durante el segundo tercio del siglo XVII (Saignes, 1987).

Figura 1: Origen de los padrinos externos al pueblo de Jesús de Machaca.



Fuente: Elaboración propia.

Por su parte, de los 44 bautismos no apadrinados por miembros de los *ayllu* del pueblo, casi la mitad de ellos estuvieron a cargo de españoles (20). Dos de ellos, Hernando de Tapia y María de Vargas, quienes habían vendido tierras a los caciques Fernández Guarachi, (Choque

Canqui 2003: 81, 105), oficiaron como padrinos niños de los *ayllu* Conco (1634, f. 187r) y Parina (1673, f. 182v). Casado con doña Leonor González de Peñafiel, Tapia bautizó tres hijos en el pueblo en 1635, 1637 y 1640 (ff. 300v, 300 bis v y 314r); claramente, se trataba de

una familia española (o criolla) instalada en el pueblo como hacendados. Otros 20 bautismos fueron apadrinados por personas registradas como mestizos, entre ellos los esposos Diego de Mendiola y Ana Bartola, quienes apadrinaron nueve bautismos entre 1662 y 1671.⁵ Finalmente, los cuatro bautismos restantes estuvieron a cargo de la negra Isabel Angola (ff. 132r y 133v), del negro Pablo de Vera (f. 206r) y del mulato Antonio de Contreras (f. 32r).

La presencia de padrinos provenientes de confines tan diversos del sur andino y de españoles, mestizos y hasta negros da la pauta de que, al promediar el siglo XVII, el pueblo “de indios” de Jesús de Machaca estaba habitado por población heterogénea, cuyos miembros tramaban relaciones sociales y, asimismo, diversas. Una explicación para la presencia de esta población alóctona en Jesús de Machaca contempla su incorporación como mecanismo de ampliación de las redes de influencia y acceso al prestigio (Inostroza Ponce, 2011), aspecto que retomaremos hacia el final del trabajo.

En cuanto a la legitimidad de los niños bautizados, un total de 1329 fueron registrados como “legítimos” (88,6%), 134 como “naturales” y 27 como “bastardos” (combinados, suman un 11,4% de “ilegítimos”).⁶ Con respecto a la edad de los niños al momento del bautismo, las *Constituciones del II Sínodo Paceño* (1639: 64) ordenaban impartir el sacramento a los neófitos “dentro de los quince días después de su nacimiento”. En Jesús de Machaca, de las 1131 partidas que consignan la edad de los niños bautizados, 512 corresponden a los primeros quince días de vida (45,3%), valor que asciende a 784 (69,3%) si consideramos los bautismos previos al primer mes. En efecto, el alto índice de legitimidad de los nacimientos y la temprana adhesión al bautismo por gran parte de las familias machaqueñas dan cuenta de una consistente adaptación y/o acomodación de la población indígena local a los preceptos cristianos, tras un siglo de evangelización, como así también de su participación en un sistema ritual compartido que reforzaba la cohesión social, lo cual a su vez garantizaba el derecho de acceso a los recursos comunes como la tierra (Inostroza Ponce 2013, 2019).

A partir de estas consideraciones, apreciamos que la dinámica poblacional tuvo su correlato en el armado o integración de los *ayllu*, que funcionaban más como estructuras organizativas de trabajo y producción, que como espacios exclusivamente compartidos entre parientes biológicos. La flexibilidad en la estructuración de los *ayllu* y su vigencia como ámbitos de reproducción de la mano de obra excedió los vínculos primarios que, conforme a las circunstancias, se resignificaron a fin de contribuir a la perduración de los segmentos básicos de la organización social. En efecto, el parentesco ritual tuvo un rol crucial en la contención, reproducción y vigencia de los *ayllu* en épocas de crisis demográfica, como lo fueron las décadas centrales del siglo XVII.⁷ Sin embargo, y como apreciaremos a continuación, este factor cohesivo del compadrazgo no estuvo exento de tensiones y conflictividad cuando variables de tipo económico y político entraron en juego; el parentesco ritual también fue un campo de disputas.

3. Caciques, autoridades menores y auxiliares eclesiásticos nativos

La historiografía ha popularizado el derrotero de los caciques Fernández Guarachi de Jesús de Machaca, entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVIII, como caso paradigmático del éxito en la participación mercantil a partir de una estrategia que combinaba la administración de los recursos colectivos, el control sobre la mano de obra, la puesta en marcha de emprendimientos agroganaderos, la comercialización de bienes en las principales plazas del sur andino, la mediación política con autoridades civiles y eclesiásticas, el acceso a los estrados judiciales y la incorporación de pautas culturales del segmento dominante (Rivera Cusicanqui, 1978; Urioste de Aguirre, 1978; Choque Canqui, 1983, 1993, 2003; Gisbert, 1992; Morrone, 2010, 2020; Arano Romero, 2019). La centralidad política de la figura de don Gabriel Fernández Guarachi (cacique entre 1620 y 1673) y su consecuente huella documental, ha obturado en gran medida la posibilidad de visibilizar otras figuras de liderazgo y prestigio, tales como segundas personas, autoridades menores (principales

o *hilacata*), miembros del cabildo de indios o auxiliares eclesiásticos nativos (sacristanes, fiscales, maestros de capilla, cantores, músicos).

A partir de una inmersión profunda en los folios del libro de bautismos y en documentación complementaria, hemos dado con un conjunto reducido de oficiales que acompañaron

la labor de los curas doctrineros, quienes también fungieron como padrinos (Tabla 2). De algunas de estas personalidades “notables” del pueblo, pudimos reconstruir sus vínculos de parentesco biológico y ritual que complejizarán, según entendemos, el estudio del panorama político a escala local.

Tabla 2. Auxiliares eclesiásticos nativos en Jesús de Machaca (1638-1683).

Año	Nombre	Oficio	Ayllu	Fuente
1638	Diego Layme	Sacristán	[s/d]	310r
1653	Bartolomé Coyo Guanca	Sacristán	Cuipa	BCUMSA 2216, f. 19v
1670	Don Bartolomé Paxi Yucra	Maestro de capilla	Cuipa	98v
1670	Carlos Layme	Cantor	Sulcatiti	61v
1670	Martín Mamani	Sacristán	Ancoaqui	230v
1671	Martín Mamani	Sacristán	Ancoaqui	291v
1671	Juan Vicente	Cantor	[Challapata]	267v
1672	Juan Vicente	Cantor	[Challapata]	270v
	Don Bartolomé Paxi Yucra	Maestro de capilla	Cuipa	
1672	Francisco Paco	Cantor	Parina	180v
1682	Roque Asencio	Sacristán	Conco	LMJM 1, f. 39v

1683	Don Bartolomé Paxi Yucra	Maestro de capilla	Cuipa	AGN XIII, 18-1-2, Visita de Jesús de Machaca, ff. 44r-44v, 54r y 58v-59r
	José Pascual Río	Cantor	Cuipa	
	Bartolomé Churata	Cantor	Cuipa	
	Bartolomé Acocaba	Cantor	Parina	
	Francisco Paco	Cantor	Parina	
	Juan Flores Vito	Cantor	Conco	
	Roque Asencio	Sacristán	Conco	
	Juan Ramos	Ayudante de sacristán	Conco	

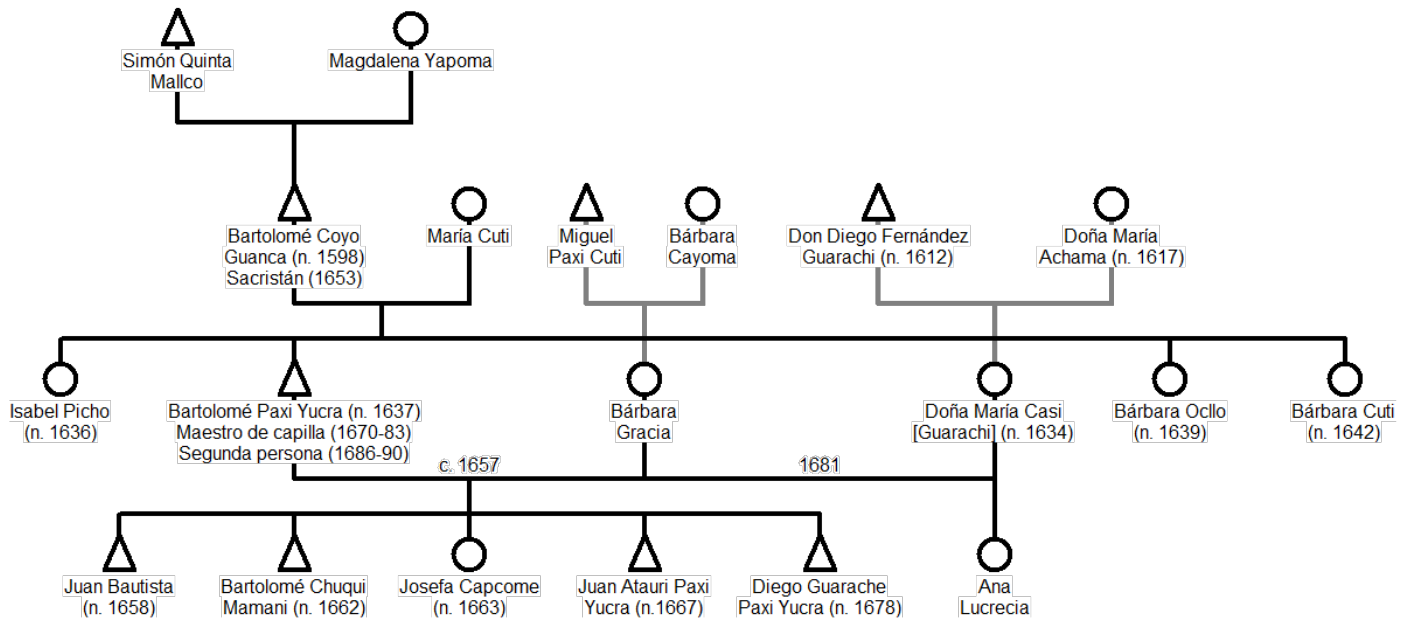
Fuente: Elaboración propia.

3.1. Del servicio eclesiástico al poder político: el ayllu Cuipa

Presentamos, en primer lugar, el caso de Bartolomé Coyo Guanca y de su hijo don Bartolomé Paxi Yucra, sacristán y maestro de capilla, respectivamente, de la iglesia del pueblo durante la segunda mitad del siglo XVII (Figura 2). Bartolomé Coyo Guanca, registrado en la revisita de 1620 como tributario del ayllu Cuipa, de 22 años, estaba casado con María Cuti de la misma edad, sin hijos y con un rebaño de 30 “ovejas de la tierra”.⁸ El 10 de diciembre de 1639 ofició como padrino de un niño del ayllu Conco (f. 171v); esa partida informa que Coyo Guanca era hijo de Simón Quinta Mallco y de Magdalena Yampoma.

Hacia 1653 era sacristán de la iglesia y apadrinó a un niño mulato, hijo de María Angola, esclava del cacique don Gabriel Fernández Guarachi; el niño recibiría el mismo nombre que su padrino.⁹ Podemos apreciar la participación directa del sacristán en el ámbito de influencia del poderoso cacique, vínculo que probablemente se apoyaba en los aportes del cacique al mantenimiento y “aderezo” de la iglesia evidenciado en la visita episcopal de 1635 (ff. 304v-305v, cf. Morrone, 2010).

Figura 2. Una familia del ayllu Cuipa al servicio del culto católico: padre sacristán, hijo maestro.



Fuente: Elaboración propia.

Entre los hijos de Bartolomé Coyo Guanca y María Cuti, encontramos a Isabel Picho (nacida en 1636, 128r), Bartolomé Paxi Yucra (nacido en 1637, f. 129r), Bárbara Ocllo (nacida en 1639, f. 130r) y Bárbara Cuti (nacida en 1642, f. 131v). Una mirada atenta sobre sus respectivos padrinos de bautismo revela los vínculos del futuro sacristán. La madrina de su hija, Isabel Picho (de quien heredó su nombre), era hija de don Martín Llanquítiti y de doña

Ana Chuqui Pitu. Es posible que Llanquítiti haya sido el tío abuelo del cacique don Gabriel Fernández Guarachi, hermano natural de su abuelo don Fernando Cayo Guarachi (Choque Canqui, 2003: 57; Morrone, 2020). De ser así, la madrina de la niña pertenecía a la familia cacical, y ese compadrazgo vinculaba a Coyo Guanca, esta vez de manera relativamente directa a la estructura política del pueblo.

Si pasamos a la generación siguiente, encontramos que hacia 1657 Bartolomé Paxi Yucra contrajo matrimonio con Bárbara Gracia, hija de Miguel Paxi Cuti y de Bárbara Cayoma, del *ayllu* Hilatiti (f. 51v). Registramos cinco hijos de la pareja: Juan Bautista (nacido en 1658, f. 138r), Bartolomé Chuqui Mamani (nacido en 1662, f. 140v), Josefa Capcome (nacida en 1663, f. 141v), Juan Atauri Paxi Yucra (nacido en 1667) y Diego Guarachi Paxi Yucra (nacido en 1678).¹⁰ Bartolomé Paxi Yucra fue padrino del bautismo de una niña del *ayllu* Chama, celebrado en 1670 (f. 98v); en la partida, lleva el tratamiento de “don” y figura como “maestro de capilla”. Verificamos, pues, un patrón recurrente entre los miembros de esta familia del *ayllu* Cuipa; de seguro, debió haberse producido una “herencia inmaterial” entre el sacristán y su hijo, el maestro de capilla, asociada a sus desempeños como auxiliares eclesiásticos, lo que también podría sugerir cierta especialización funcional. Veremos cómo ese capital simbólico se tradujo en capital social, político y económico.

Viudo de Bárbara Gracia, don Bartolomé contrajo nuevas nupcias en 1681 con doña María

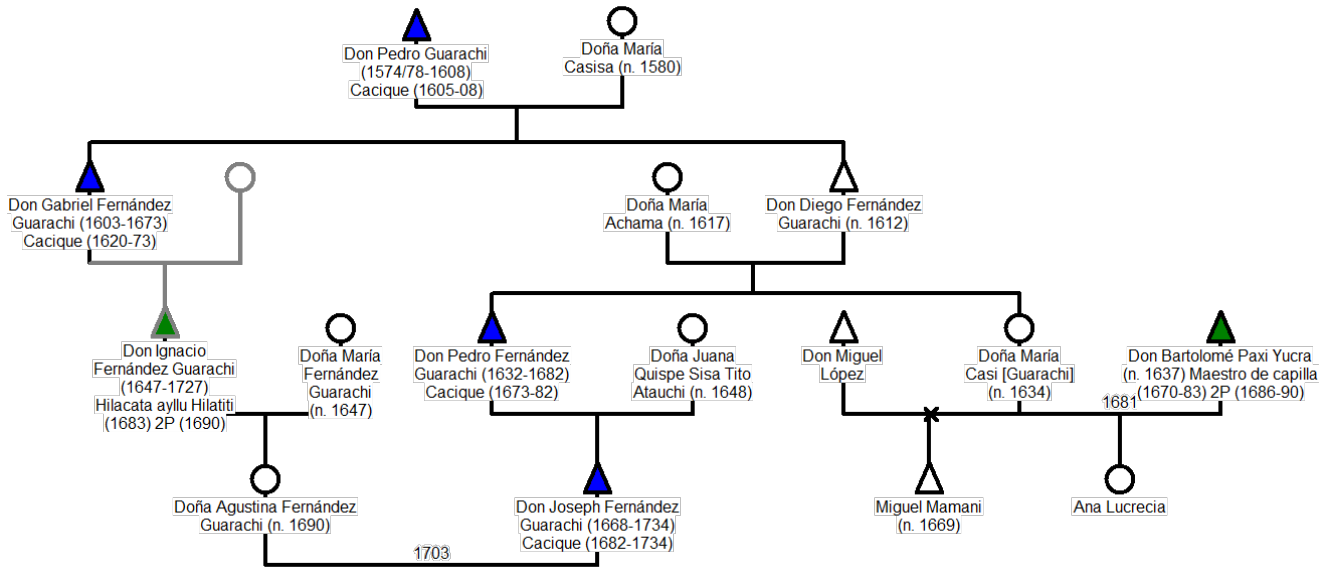
Casi, viuda a su vez de don Miguel López.¹¹ Nacida en 1634, doña María Casi (también llamada “doña María Guarachi”) era hija de don Diego Fernández Guarachi y hermana menor del cacique don Pedro Fernández Guarachi.¹² Ya vimos que una hermana mayor de Paxi Yucra era ahijada de una mujer perteneciente a una rama menor de la familia cacical; pues bien, a través de su segundo matrimonio, don Bartolomé entroncaba directamente con esa familia, deviniendo en cuñado del cacique don Pedro Fernández Guarachi (Figura 3). Por otro lado, el hecho de que ambas esposas de Paxi Yucra provinieran del *ayllu* Hilatiti sugiere, al menos en esta coyuntura específica, el establecimiento de cierto lazo entre ambos *ayllu* para afianzar alianzas políticas asimétricas a través del parentesco.¹³

La carrera política de don Bartolomé Paxi Yucra continuó en ascenso en virtud de su segundo matrimonio, toda vez que en julio de 1686 acompañó a su joven sobrino, don Joseph Fernández Guarachi, de 18 años, al momento de asumir el gobierno efectivo del pueblo, en calidad de segunda persona.¹⁴ Ejerció ese oficio hasta mediados de 1690,

cuando fue reemplazado por don Ignacio Fernández Guarachi, tío paterno del cacique.¹⁵ ¿Qué factores explican este reemplazo? En el contexto de la visita realizada en 1691 por el doctor don Juan Queipo de Llano y Valdés, obispo de La Paz, el secretario elaboró un informe sobre el estado de las cuentas de la fábrica de la iglesia. Allí advirtió que, hacia 1687, don Bartolomé Paxi Yucra había sido beneficiado con el arrendamiento de 1130 ovejas de Castilla y 200 llamas pertenecientes a la fábrica. Sin embargo, esta orientación hacia un perfil de “emprendedor” ganadero había quedado trunca, ya que (en palabras del secretario) Paxi Yucra era una “persona fallida”.¹⁶ Asimismo, es probable que este intento por parte de Paxi Yucra –como segunda persona del pueblo– de traducir su capital simbólico y relacional en capital económico (práctica que décadas atrás había caracterizado la estrategia de la familia cacical), se haya visto coartado por una serie de críticas que, desde mediados de 1690, arreciaban sobre la figura de su sobrino, el cacique, en torno a supuestos abusos sobre varios tributarios del pueblo (González Casanovas, 2000: 181). Entendemos que este reemplazo obedeció a

que don Ignacio Fernández Guarachi era un “mejor candidato” para afrontar una época de crisis: se trataba de un hijo “natural” del antiguo y recordado cacique don Gabriel, de quien había heredado tierras en los valles orientales de Cavari, y que en 1683 ya había sido *hilacata* del ayllu Hilatiti.¹⁷ Resulta coherente que el joven cacique procurara desligarse de un miembro poco solvente de su parentela, como lo era don Bartolomé Paxi Yucra, para que el gobierno efectivo del pueblo revirtiera en el núcleo troncal de la familia cacical. Esa “reversión” se reforzaría en 1703 con el matrimonio del cacique don Joseph con doña Agustina Fernández Guarachi, hija de su tío don Ignacio (LMJM 1, ff. 16r-16v), en lo que significó un reencadenamiento de ambas ramas de la familia (Morrone, 2018).

Figura 3. Genealogía de los caciques Fernández Guarachi. En verde, las segundas personas.



Fuente: Elaboración propia.

Pero don Bartolomé Paxi Yucra había tejido sus propias redes. Entre 1678 y 1692, fue testigo de catorce matrimonios de tributarios del pueblo y de dos forasteros, y padrino de otros tres matrimonios.¹⁸ Cabe destacar su rol como testigo del matrimonio de Lucas Tarqui, hijo de don Diego Tarqui (*hilacata* del ayllu Yauriri), con Juana Vampa en 1679, enlace que también apadrinó junto a su primera esposa Bárbara Gracia (LMJM 1, f. 146r); y del matrimonio de Bartolomé Ramírez, hijo del sacristán Martín Mamani (*ayllu* Ancoaqui), con

María Rosa en 1686 (LMJM 1, f. 167r). Estos eventos sugieren, si no una alianza, al menos sí un contacto estrecho entre el maestro de capilla y otras figuras “notables” del pueblo, en una “segunda línea” en la jerarquía política por debajo de la familia cacical. Si además tenemos en cuenta que los padrinos de los dos hijos bastardos de Paxi Yucra fueron los esposos mestizos Diego de Mendiola y Ana Bartola (Figura 4), su esquema relacional se complejiza aún más, ya que Mendiola había fungido en 1682 como mayordomo en un

trajín de vino desde Moquegua al altiplano, comisionado por el propio cacique don Pedro Fernández Guarachi.¹⁹

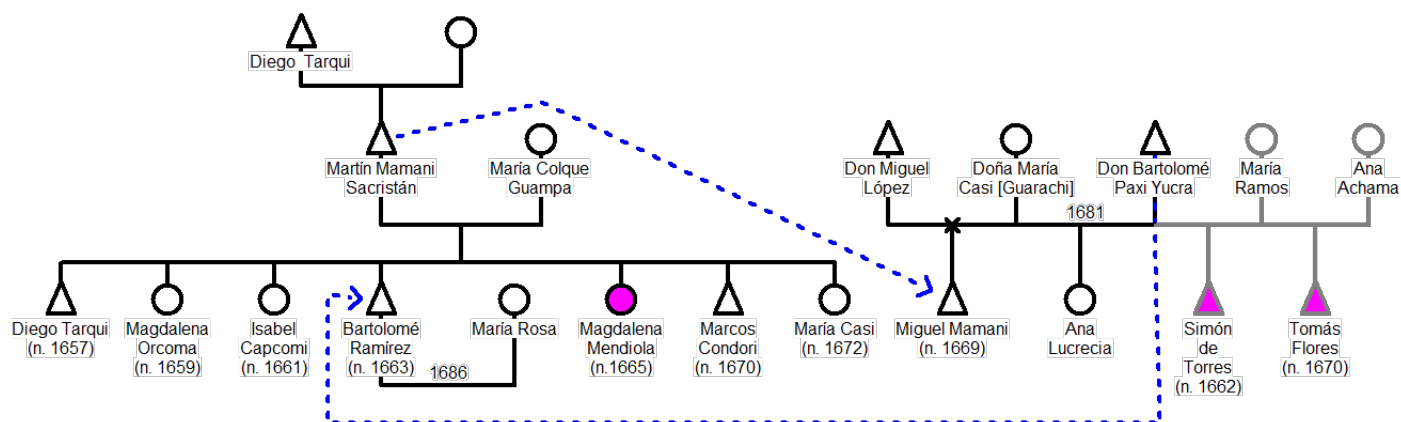
3.2. Sacristanes y cantores: el “detrás de escena”

Tal como venimos señalando, la labor de los curas doctrineros reposó, en gran medida, en la colaboración de un conjunto de asistentes indígenas quienes, a través de la catequesis y el manejo de algunos preceptos básicos de la doctrina cristiana, mediaron a su manera la dinámica del proceso evangelizador al calor de la vida parroquial, sobre todo durante la ausencia de los curas. Muchas veces, estos “especialistas religiosos indígenas” quedaban a cargo de la enseñanza del castellano y, en algunos casos, de las primeras letras, así como del mantenimiento cotidiano del templo, labores por las cuales recibían un estipendio y estaban exceptuados del tributo y la mita (Celestino, 1998; Estenssoro Fuchs, 2003: 204; Castro Flores, 2008; Charles, 2010: 16-21; Vergara Ormeño, 2014). Dada su posición de verdaderos mediadores culturales, es entendible que esos oficios recayeran en miembros de algunas familias “notables” del pueblo o que,

a la inversa, su ejercicio les granjeara ciertas cuotas de preeminencia social a escala local (Morrone, 2013: 36). Nuestro trabajo con el libro de bautismos nos permitió establecer un conjunto de vínculos de parentesco ritual entre los miembros de esa “oficialidad” eclesiástica nativa.

En el apartado anterior mencionamos que en 1686 el maestro de capilla, don Bartolomé Paxi Yucra, fue testigo del matrimonio del hijo del sacristán Martín Mamani. Pues bien, casi veinte años antes, en 1669, el sacristán había sido padrino de bautismo de Miguel Mamani, hijo de Miguel López y de doña María Achama (f. 32r). La madre del niño, comadre del sacristán, era de la misma mujer que, al enviudar, casaría con el maestro de capilla.²⁰ Quizás podamos interpretar el padrinazgo del matrimonio del hijo del sacristán por parte del maestro de capilla como una “devolución de obligaciones”, a quien fuera padrino de su hijastro (Fig. 4). En todo caso, el vínculo entre ambos, sacristán y maestro de capilla, era por demás cercano.

Figura 4. Esquema familiar del sacristán Martín Mamani (ayllu Ancoaqui) y “compadrazgos cruzados” con el maestro de capilla don Bartolomé Paxi Yucra (ayllu Cuipa). En rosado, ahijados de los esposos mestizos Diego de Mendiola y Ana Bartola.



Fuente: Elaboración propia.

Por su parte, el sacristán Martín Mamani y su esposa María Colque Guampa, bautizaron siete hijos entre 1657 y 1672.²¹ El mayor, Diego Tarqui, bautizado en 1657 (f. 283v), heredó el nombre de su abuelo paterno (f. 32r). Otra de sus hijas, Magdalena Mendiola, fue apadrinada en 1665 por los esposos mestizos Diego de Mendiola y Ana Bartola (f. 288v), quien –como vimos– también fue madrina de uno de los hijos bastardos del maestro. Este elevado número de hijos para los parámetros de la época y sus vínculos con el maestro de capilla y el matrimonio mestizo, nos permiten afirmar

que el sacristán pertenecía a un segmento relativamente privilegiado de la sociedad machaqueña (Inostroza Ponce, 2011).

Con respecto a los cantores, destaca el caso de Juan Vicente, forastero del pueblo de San Juan de Challapata (corregimiento de Paria), quien en 1671 fue padrino de bautismo de un niño del ayllu Titicana (f. 267v). Acaso Juan Vicente haya sido pariente de Vicente Guarache, también natural de Challapata, quien en 1661 había apadrinado a Juan Bartolomé Quenta, del ayllu Cuipa (f. 140v). Una nota marginal

realizada posteriormente sobre esa partida (y con otra grafía) indica que Quenta era cantor. Quizás Vicente Guarache educó a su ahijado en las técnicas de canto ya que, para esa época, los forasteros de Challapata oficiaban como cantores. De hecho, en 1672, Juan Vicente bautizó a su hijo de dos años, Eugenio Santos, bajo el padrinazgo del maestro don Bartolomé Paxi Yucra (f. 270v). ¿Habrán influido su prestigio y notabilidad en la incorporación del cantor forastero a la trama social del pueblo?

Finalmente, el padrón confeccionado en 1683 por el maestro de campo Juan Francisco de Inda Vidaurre, corregidor de Pacajes, en el contexto de la visita general ordenada por el virrey don Melchor de Rocafull y Navarra, duque de La Palata, ofrece información complementaria. Al relevar los *ayllu* Cuipa, Parina y Conco, hallamos la categoría censal de “Yndios cantores que sirven en esta yglesia con sus hijos que sirven por triples reservados por tales”. Junto a don Bartolomé Paxi Yucra, quien seguía ejerciendo como maestro, figuran cinco cantores, un nuevo sacristán (Roque Asencio) y su ayudante.²² Aunque no tenemos mayores datos al respecto de este elenco

eclesiástico auxiliar, nos interrogamos por el tipo de interacciones que se habrán dado entre cantores, sacristanes y maestros durante los ensayos cotidianos y la misa dominical. Por lo pronto, llama la atención que la mayor cantidad de referencias a auxiliares de la iglesia aparezcan recién a partir de 1670. ¿Se habrá tratado de un efecto de la labor sostenida del maestro de capilla y del sacristán, bajo los auspicios del cura y del cacique?

Las preguntas e hipótesis hasta aquí desplegadas se profundizarán en futuros relevamientos documentales, a partir de los cuales podremos corroborar y complejizar la naturaleza y densidad de estos vínculos, forjados al calor de la práctica litúrgica y de la vida parroquial. Entendemos que estas pesquisas nos permitirán visibilizar mejor tanto sus derroteros individuales como las tramas relacionales entabladas entre ellos.

4. Las visitas pastorales

En el libro de bautismos de Jesús de Machaca fueron asentadas diez visitas pastorales (Tabla 3), todas ellas durante el oficio del Doctor don

Rodrigo Niño de las Cuentas Valverde, como cura doctrinero del pueblo (1633-1659). Por ello, en este último apartado retrotraemos la secuencia narrativa a las décadas centrales del siglo XVII para explorar los vínculos entablados entre el clero rural y la jerarquía diocesana.²³

Desde un punto de vista institucional, las visitas pastorales constituían el instrumento por excelencia para el control y encuadramiento por parte de la sede episcopal de la clerecía y, a través suyo, de la feligresía nativa, aunque también configuraron escenarios donde las relaciones de poder se negociaban, reacomodaban e incluso se repudiaban o resistían. Originarios y forasteros, caciques y otras autoridades nativas, miembros del clero local, los propios visitantes y en ocasiones incluso los corregidores de indios, hallaron en las visitas pastorales verdaderos escenarios de juego político. El resultado de la visita, manifestado en el informe final del visitador, era un elemento clave para la eventual promoción del cura a una doctrina más “apetecible” o a algún sitio en el capítulo catedralicio (Guibovich y Wuffarden, 2008; Ramos, 2015, 2016, 2019;

Hidalgo Lehuedé, 2011; Hidalgo, Marsilli y Aguilar, 2016).

Como en otras diócesis de la América colonial, las visitas pastorales no se llevaban a cabo con la regularidad establecida por las normativas conciliares y sinodales, debido a la extensión del territorio, la avanzada edad de los obispos o los largos periodos de sede vacante, cuando el gobierno del obispado quedaba en manos del cabildo catedralicio por indisposición, enfermedad, traslado o fallecimiento del obispo (Meiklejohn, 1988: 91).²⁴ Para el obispado de La Paz, los obispos don Pedro de Valencia (1618-1631) y don Feliciano de Vega (1634-1639) desplegaron los primeros esfuerzos sistemáticos para supervisar el desempeño de los curas doctrineros y moldear (aunque no siempre con el éxito buscado) la vida cotidiana de las parroquias bajo su control (Meiklejohn, 1988: 90-96; Castro Flores e Hidalgo Lehuedé, 2016: 192-193; Brochhagen, 2017: 53-91; Latasa, 2022).

Tabla 3. Visitas pastorales en Jesús de Machaca (1635-1655).

Fecha	Visitador	Autoridad diocesana	Folio
25 y 26 de agosto de 1635	Dr. don Feliciano de Vega, obispo de La Paz		301r-308v
20 al 23 de septiembre de 1638	Lic. Blas Moreno Hidalgo, cura y vicario de San Juan de Acora, comisario Santo Oficio de Chucuito y visitador general	Dr. don Feliciano de Vega, obispo de La Paz	300 bis r, 309r-313r
2 de enero de 1640	[Lic. Pedro Vallejo de Velasco, visitador general]	Sede vacante	77r
16 de junio de 1641	[Lic. Pedro Vallejo de Velasco, visitador general]	Sede vacante	77r
27 de julio de 1642	Don Baltasar Ramírez de Vargas, visitador general	Sede vacante	277v
27 de julio de 1643		Sede vacante	131v
27 de septiembre de 1644	Lic. Pedro Vallejo de Velasco, cura de Caquiaviri y visitador general	Sede vacante	78v
Entre febrero y agosto de 1646		Sede vacante	279r
Entre enero y el 3 de febrero de 1654		Sede vacante	46r
Entre mayo y junio de 1655		Martín de Velasco y Molina, obispo de La Paz	91r, 282v

Fuente: Elaboración propia.

Al respecto de la visitas de 1635 y 1638 ordenadas por el obispo Vega, completaremos aquí el análisis iniciado en el trabajo anterior (Morrone, 2010: 452-458), focalizando en tres aspectos que entonces fueron desatendidos: la conformación de las comitivas visitadoras, las observaciones de los visitantes sobre el cura doctrinero y el trazado de ciertas marcas escriturarias por parte de los visitantes y/o sus notarios.

En 1635, el obispo Vega fue acompañado por el bachiller Pedro de Molina en calidad de notario y por el clérigo diácono Juan Gómez del Portillo como intérprete. Luego de la misa inaugural, el obispo ordenó al cura predicar el sermón en *aymara* (f. 301r), para certificar fehacientemente las habilidades del doctrinero, su capacidad de oratoria y su “llegada” a la feligresía en función del cabal manejo de su lengua. Entre los mandamientos ordenados por el obispo, destacamos la advertencia al cura de no ausentarse sin licencia ni reemplazo. Por otro lado, citó la flamante Real Cédula de 1634 que ordenaba reforzar el aprendizaje temprano de la lengua castellana como vehículo para la evangelización, encargando exclusivamente

a los curas doctrineros el cumplimiento de esta tarea y de su respectiva notificación a las autoridades diocesanas (ff. 308r-308v; cf. Castro Flores e Hidalgo Lehuedé, 2016: 192-193).

Por su parte, la visita de 1638 estuvo a cargo del Licenciado Blas Moreno Hidalgo, cura y vicario de la parroquia de San Juan de Acora, comisario del Santo Oficio y Cruzada de la provincia de Chucuito y visitador general del obispado; lo acompañaban el notario Fernando Álvarez y un indio ladino llamado Juan Quispe como intérprete. Moreno Hidalgo contaba con el pleno aval del obispo Vega, quien en 1635 lo había recomendado para la asignación de un sitial en el capítulo catedralicio de La Paz. Entre 1644 y 1653, ocuparía la canonjía doctoral y luego sería promovido como deán y vicario capitular a cargo de la diócesis en sede vacante hasta agosto de 1655, fecha de su muerte (Meiklejohn, 1988: 115). Tal como hiciera su mentor, el visitador reparó en el manejo de lengua *aymara* por parte del cura de Jesús de Machaca, quien por cierto cumplía con esta obligación durante las visitas, aunque probablemente se tratara de una

práctica habitual. Moreno Hidalgo se albergó en la casa del cura, quizás para seguir evaluando su labor en privado. Al día siguiente, en ocasión del inicio de la visita, examinó en persona el manejo del castellano por parte de los feligreses, remarcando al cura sobre su responsabilidad al respecto (ff. 309r-310r).

Finalmente, la supervisión de los visitantes sobre el correcto asiento de las partidas de bautismo ha dejado distintos tipos de marcas escriturarias en los folios del libro, en forma de anotaciones al margen, sobre los nombres de los bautizados: (1) cruces latinas o potenziadas (según la caligrafía del amanuense) indicando el fallecimiento de la persona bautizada; (2) la palabra “perdio”, indicando la ausencia de la persona al momento de la visita; (3) la palabra “ojo”, en referencia a alguna indicación especial cuyo significado no podemos reponer fuera del contexto original; y (4) alguna corrección sobre la pertenencia al *ayllu* del niño bautizado.

De las ocho visitas posteriores quedaron pocos rastros en el libro de bautismo, aunque es posible que los informes correspondientes

hayan sido asentados en los otros libros no disponibles (de matrimonios o entierros); siete de ellas se efectuaron en periodos de sede vacante, lo cual informa sobre la intencionalidad de la corporación catedralicia por sostener vigente esa práctica. Pero, a diferencia de las visitas de 1635 y 1638, los visitantes posteriores apenas emplearon el término “visitose”, y solo en algunos casos seguidos de la fecha. A partir del cotejo, las partidas asentadas inmediatamente antes y después de su inscripción, pudimos fechar con diverso grado de precisión las respectivas visitas.

Inferimos que las visitas asentadas el 2 de enero de 1640 y el 16 de junio de 1641, fueron llevadas a cabo por el Licenciado Pedro Vallejo de Velasco, quien había sido designado como visitador general, en febrero de 1639, por el obispo Vega antes de partir a su nuevo solio en la ciudad de México, y nuevamente en abril de 1641 por el deán don Pedro de las Cuentas Valverde, gobernador provisor y vicario general del obispado en sede vacante y, por cierto, hermano del cura de Jesús de Machaca.²⁵ El vínculo entre ambos databa de 1631, cuando Vallejo de Velasco era cura del pueblo de

Caquingora y Valverde era arcediano a cargo del obispado en sede vacante entre la muerte del obispo Valencia y el arribo del obispo Vega (1631-1634). Una serie de negocios y operaciones comerciales tramadas entre ambos fortalecieron las carreras político-eclesiásticas de Vallejo de Velasco en la diócesis paceña y de Valverde a escala virreinal (Morrone, 2017). ¿Cómo impactó esta relación en la labor del visitador a la hora de inspeccionar la doctrina del hermano de su benefactor?

En septiembre de 1644, Vallejo de Velasco, a la sazón cura del vecino pueblo de Caquiaviri (“cabecera” del corregimiento de Pacajes), visitó nuevamente la iglesia de Jesús de Machaca. Llama la atención que, a diferencia del obispo Vega en 1635 y del visitador Moreno Hidalgo en 1638, Vallejo de Velasco no dejara asentadas sus observaciones en el libro de bautismos. Sin embargo, sabemos que en octubre de 1645 elaboró un detallado informe destinado al virrey don Pedro de Toledo y Leiva, marqués de Mancera, en el contexto de la visita general ordenada por el vicesoberano. Allí, describía el desolador panorama de los pueblos de la región, “despoblados” de tributarios que

huían de las cargas coloniales y las penurias de los débiles caciques que no lograban articular su rol mediador (Morrone, 2019). Ahora bien, ninguno de estos “males” fue puesto por escrito por el visitador durante su paso por Jesús de Machaca. ¿Qué conversaciones habrían entablado Vallejo de Velasco y Niño de las Cuentas, clérigos de larga experiencia al frente de dos de los curatos más importantes de la diócesis en términos políticos y demográficos? ¿Confiaría el visitador en la labor del cura, en el liderazgo del cacique don Gabriel Fernández Guarachi y en la relación que ambos mantenían desde hacía, por lo menos, una década?

Nuestra línea de interpretación apunta a remarcar la construcción y despliegue de redes de patronazgo en el campo eclesiástico paceño, tal como podemos apreciar a partir del vínculo entre el deán de la catedral, su hermano el cura de Jesús de Machaca y el visitador. Asimismo, entendemos que el ingreso en esta red también constituyó uno de los factores que contribuyeron al afianzamiento del liderazgo de don Gabriel Fernández Guarachi como cacique del pueblo y líder nativo a escala

regional, como complemento de la asignación de recursos nativos a la iglesia. De este modo, buscamos reconstruir los mecanismos (no siempre armoniosos) de integración social, operados entre la población nativa y la minoría hispanocriolla en Jesús de Machaca; entendemos que la iglesia parroquial, las fiestas patronales y la administración de los sacramentos (bautismos y matrimonios), eran escenarios privilegiados de esa integración.

5. Consideraciones finales

El libro de bautismos de Jesús de Machaca fue el soporte documental empleado para atisbar algunas formas de sociabilidad e interacción de su población a través de tres ejes: las prácticas de compadrazgo entre los miembros de los *ayllu*, los derroteros de algunas figuras de autoridad intermedia y los avatares de las visitas pastorales. Presentaremos en este balance algunos puentes analíticos entre los ejes.

En primer lugar, el análisis de los “compadrazgos cruzados” entre miembros de los *ayllu* identificados como proveedores de autoridades (Hilatiti como *ayllu* de la familia cacical; Cuipa y

Ancoaqui de los auxiliares eclesiásticos) revela una notoria diferencia con respecto a las pautas relacionales a nivel general. El hecho de que los “compadrazgos cruzados” entre los *ayllu* Hilatiti y Cuipa no fueran recurrentes (solo tres niños de Hilatiti fueron apadrinados por miembros de Cuipa y, a la inversa, solo nueve de Cuipa por miembros de Hilatiti), revela la inexistencia de una pauta preferencial; similar situación se verifica entre los *ayllu* Cuipa y Ancoaqui (solo dos bautismos cruzados de cada *ayllu*). En efecto, nuestra hipótesis sugiere que los vínculos entre la familia cacical y los auxiliares eclesiásticos (o entre ellos) respondieron a una estrategia de refuerzo de las relaciones de poder en el pueblo, en torno a una élite liderada por la familia cacical pero que, como empezamos a vislumbrar, también la excedía. De cualquier modo, ese refuerzo no se produjo sin contradicciones: más allá de los compadrazgos y demás alianzas que pudieron haberse dado entre los *ayllu* Hilatiti y Cuipa, en el contexto de la crisis de 1690, se desataron tensiones intra-élite que derivaron en el apartamiento de don Bartolomé Paxi Yucra, como segunda persona.

En segundo lugar, nos preguntamos por los factores que explican la invisibilización o silenciamiento de esas (y otras) tensiones en los informes labrados por los visitantes, sobre todo a partir de la década de 1640. Nos inclinamos hacia la conformación de un “frente interno” bien consolidado, articulado en torno al cacique don Gabriel Fernández Guarachi y al cura don Rodrigo Niño de las Cuentas. Ambos pudieron concitar apoyos en sus respectivas esferas de influencia: los *hilacata*, en el caso del primero y la jerarquía diocesana (personificada en la figura del visitador), en el caso del segundo; por su parte, los auxiliares eclesiásticos nativos mediaban entre ambas esferas. En este esquema, los pactos de convivencia y acuerdos políticos tramados entre ambas instancias del poder local lograron trascender tanto la partida del cura Niño de las Cuentas en 1659 como la muerte del cacique en 1673, y la de su sobrino y sucesor en 1682 (e, incluso, la rotación bienal de los corregidores de indios). Sin embargo, esta situación se tensionó hacia 1690-91, cuando el cura no pudo evitar que el secretario de la visita ordenada por el obispo Queipo de Llano reparara en la insolvencia de Paxi Yucra,

quien ya había sido desplazado del gobierno efectivo del pueblo.

Otro interrogante apunta a las incumbencias del visitador al respecto de la evaluación del desempeño de los auxiliares indígenas. ¿Llegaba a posar su mirada en esta oficialidad nativa para evaluar sus aportes a la labor del cura doctrinero, o era este quien se encargaba de esa tarea?

En tercer lugar, la amplia escala espacial de la procedencia de los padrinos “externos” permite sugerir que Jesús de Machaca constituía un polo de atracción en términos demográficos, pero también en función de las oportunidades habilitadas por las diversificadas actividades mercantiles de los caciques Fernández Guarachi sustentadas, a su vez, por el potencial productivo de los *ayllu* que lideraban. Quizás eso haya influido, también, en la designación de don Rodrigo Niño, hermano del deán de la catedral de La Paz, como cura doctrinero del pueblo. Su permanencia por 26 años al frente de ese curato (la más extensa relevada durante los siglos XVII y XVIII) habla a las claras de una fuerte inserción en las tramas de poder

local, de su impronta como sacerdote y de la rentabilidad de la doctrina evidenciada en las incalculables oportunidades de negocios que el cura y el cacique motorizaban en el marco del ya mencionado “frente interno”.

Como vemos, lejos de resultar inconexos, los tres ejes que estructuran este artículo comparten un factor común: las relaciones de patronazgo (Gellner, 1986 [1977]; Eisenstadt y Roniger, 1984: 269-282; Atienza Hernández, 1990; Ponce Leiva y Amadori, 2008; Imízcoz Beunza, 2016). Si el compadrazgo fue el mecanismo clave para la incorporación de algunos forasteros a la trama social y para la conformación de redes clientelares por parte de los caciques, ¿cómo se operaba en la práctica el proceso de integración? Entendemos que los recién llegados pasaban a formar parte de la clientela de los caciques, quedando “en deuda” traducida por el parentesco ritual. A través del compadrazgo devenido en patronazgo, los caciques dispusieron 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 su legitimidad “interna”, al tiempo que la

población forastera hallaba los mecanismos para garantizar su propia subsistencia.

Del mismo modo, corroboramos que los vínculos personales y personalizados de patronazgo, clientelismo y compadrazgo, operaron tanto entre la población nativa (“de elite” o “del común”) como entre los hispanocriollos y entre ambos estamentos. El entramado reticular interétnico se ataba, pues, en ese lenguaje ambiguo del patronazgo, por el cual las cargas coloniales se “hablaban” en los términos de las obligaciones del parentesco (biológico y ritual). Este registro compartido constituía el cimiento de los acuerdos políticos ya mencionados, sostenidos al calor de la convivencia cotidiana y legitimados por las formas de ritualidad cristianizada. Esta clave analítica pondera los mecanismos de integración (pero también los vectores de tensión) de los actores inscriptos en la misma red, al punto de conformar cadenas de lealtades y mandos de elusiva reconstrucción (Morrone, 2016). Nuestra propuesta busca trascender el análisis del liderazgo étnico focalizado en los grandes caciques. Otras figuras de autoridad media comienzan a emerger del registro documental:

mandos medios con menor visibilidad, en contacto con los caciques principales pero más próximos a los tributarios, con menor margen de maniobra frente a las contingencias y menor capacidad de concitar apoyos para encumbrarse por encima del colectivo del que, de hecho, formaban parte. Enfocar estas segundas o terceras líneas, más cercanas a los tributarios, quizás permita generar hipótesis al respecto de concepciones políticas específicas que, si bien encuadradas por el dominio colonial, respondían a lógicas propias y se articulaban con esa dominación colonial a través de las grandes figuras de liderazgo.²⁶

Este avance de investigación se propuso ponderar la utilidad de los registros parroquiales como vía de acceso (mediada, por supuesto) a algunas formas en que los habitantes de Jesús de Machaca desplegaron, durante el siglo XVII, sus vidas cotidianas en torno a la iglesia del pueblo, sus autoridades políticas y sus curas doctrineros y auxiliares. Entre sus páginas (y aún a pesar de que muchas de ellas se han perdido), el libro de bautismos ha conservado algunos trazos, episodios y semblanzas de esa sociabilidad, que aguardaron

varios siglos para ser reactualizados en una trama narrativa. De la sacristía del pueblo al archivo arzobispal, y de allí al ciberespacio, el libro de bautismos, como expresión de la cultura material con “vida social” propia, aún continúa abierto.

Agradecimientos: Una versión anterior fue presentada en las XVIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Santiago del Estero (Argentina), 10 al 13 de mayo de 2022. Agradezco los comentarios de Guillermina Oliveto y los aportes de Roxana Boixadós y Ana María Presta, como así también las sugerencias de los evaluadores de *Autoctonía*. Este trabajo fue realizado en el marco de los proyectos UBACyT 20020170100291BA y PIP-CONICET 112-202001-01927CO, dirigidos por Ana María Presta, y FiloCyT 19-039, dirigido por el autor.

Referencias citadas

Arano Romero, S. (2019): “De lozas, iglesias y machaqueños. Primeros pasos hacia una arqueología histórica en la cuenca norte del río Desaguadero (La Paz, Bolivia)”, *Teoría y Práctica*

de la *Arqueología Histórica Latinoamericana*, VIII(8), pp. 23-40.

Assadourian, C. S. (1982): *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, IEP.

Atienza Hernández, I. (1990): “Pater familias, señor y patrón: oeconomía, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen”, en R. Pastor, coord., *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, pp. 411-458.

Brochhagen, J. N. (2017): *Kirchliche Kontrolle und religiöse Kommunikation im kolonialzeitlichen Andenraum. Die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz (17.-18. Jahrhundert)*, Tesis de Doctorado en Historia Medieval y Moderna, Facultad de Humanidades, Universidad de Hamburgo.

Castro Flores, N. (2008): “Y le tuviesen por santo. Caminos de la devoción indígena colonial (Audiencia de Charcas, 1708)”, *Diálogo Andino*, 31, pp. 7-29.

Castro Flores, N. y J. Hidalgo Lehuedé (2016): “Las políticas de la lengua imperial y su recepción en la Audiencia de Charcas (siglos XVI-XVIII)”, *Diálogo Andino*, 50, pp. 181-206.

Celestino, O. (1998): “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones”, *Gazeta de Antropología*, 14, Artículo 05. Disponible en https://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html

Charles, J. (2010): *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Choque Canqui, R. (1983): “El papel de los capitanes de indios de la provincia de Pacajes “en el entero de la mita” de Potosí”, *Revista Andina* 1(1), pp. 117-125.

Choque Canqui, R. (1993): *Sociedad y economía colonial en el sur andino*, La Paz, Hisbol.

Choque Canqui, R. (2003): *Jesús de Machaca: La marka rebelde. 1. Cinco siglos de historia*, La Paz, Plural-CIPCA.

Constituciones synodales del obispado de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz, Lima, Gerónimo de Contreras, 1639. Disponible en https://archive.org/details/constitucionessy00cath_0

Cook, N. D. (1975): *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, Lima, UNMSM.

Covarrubias Orozco, S. de (1943 [1611]): *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, Barcelona, S. A. Horta.

Eisenstadt, S. N. y L. Roniger (1984): *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Estenssoro Fuchs, J. C. (2003): *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, PCUP-IFEA.

Ferreiro, J. P. (2013): “El compadrazgo como dispositivo de reclutamiento. Análisis estructural y organización social en el Tucumán Colonial”, en A. Paredes, comp., *Redes sociales.*

Análisis e intervención psicosociales, Mendoza, Universidad del Aconcagua, pp. 62-97.

Finegan, C. P. S. (1999): *Priests, Parishioners, and the Pastoral Visita. The Moral Economy of Village Life in the Diocese of La Paz, 1680-1730*, Tesis de Doctorado, Universidad de Florida, Gainesville.

Gascón, J. (2005): “Compadrazgo y cambio en el Altiplano peruano”, *Revista Española de Antropología Americana*, 35, pp. 191-206.

Gellner, E. (1986 [1977]): “Patronos y clientes”, en E. Gellner et al., *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Júcar Universidad, pp. 9-16.

Gisbert, T. (1992): “Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina”, en H. Tomoeda y L. Millones, eds., *500 Años de mestizaje en los Andes*, Senri Ethnological Studies 33, Osaka, National Museum of Ethnology, pp. 52-102.

Glave, L. M. (1983): “Trajines. Un capítulo en la formación del mercado interno colonial”, *Revista Andina*, 1(1), pp. 9-76.

González Casanovas, I. (2000): *Las dudas de la Corona. La política de repartimientos para la minería de Potosí (1680-1732)*, Madrid, CSIC.

Guibovich Pérez, P. y L. E. Wuffarden (2008): *Sociedad y gobierno episcopal: las visitas del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (Cuzco, 1674-1694)*, Lima, IFEA.

Hidalgo Lehuedé, J. (2011): “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII”, *Estudios Atacameños*, 42, pp. 113-152.

Hidalgo Lehuedé, J., M. Marsilli C. y J. Aguilar H. (2016): “Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatría. Doctrina de Camiña, Tarapacá. Siglo XVII”, *Chungara*, 48(3), pp. 409-428.

Imízcoz Beunza, J. M. (2016): “Las relaciones de patronazgo y clientelismo. Declinaciones de la desigualdad social”, en J. M. Imízcoz

Beunza y A. Artola Renedo, coords., *Patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica (siglos XVI-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 19-41.

Inostroza Ponce, X. (2011): “Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: los “principales” de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica”, *Diálogo Andino*, 38, pp. 35-43.

Inostroza Ponce, X. (2013): “Políticas matrimoniales y prácticas indígenas. Doctrina de Belén, Altos de Arica (1763-1823)”, *Allpanchis*, XLIV(81-82), pp. 245-278.

Inostroza Ponce, X. (2018): “Evangelización y ritualidad católica en poblados indígenas a fines del período colonial: Parroquia de Belén, Virreinato del Perú (1763-1820)”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 127, pp. 35-65.

Inostroza Ponce, X. (2019): “Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar. El bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833”, *Estudios Atacameños*, 61, pp. 199-218.

Inostroza Ponce, X. y J. Hidalgo Lehuedé (2021): “Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (doctrina de Belén, 1782-1813)”, *Chungara*, 53(1), pp. 81-101.

Latasa, P. (2022): “Espacios de movilidad en el altiplano: permutas y ausencias de los doctrineros de La Paz (1634-1639)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 31, pp. 249-274.

Lohmann Villena, G. (1993): *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, Madrid, CSIC.

Mannarelli, M. E. (2004): *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Meiklejohn, N. (1988): *La Iglesia y los lupaqaqas de Chucuito durante la colonia*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.

Mintz, S. W. y E. R. Wolf (1950): “An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, pp. 341-368.

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

Morrone, A. J. (2013): “Curas doctrineros y caciques andinos en la construcción de legitimidades: las iglesias rurales de La Paz (Audiencia de Charcas, 1570-1630)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 50, pp. 29-54.

Morrone, A. J. (2016): “No todos los caciques fueron mallku. Mediación política truncada en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (Audiencia de Charcas, 1570-1630)”, *Diálogo Andino*, 50, pp. 207-217.

Morrone, A. J. (2017): “El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)”, *Estudios Atacameños*, 55, pp. 183-202.

Morrone, A. J. (2018): “Mujeres cacicales en el tablero colonial. Familia, parentesco y poder étnico en el lago Titicaca (1580-1750)”, *Andes*, 29(1), pp. 1-31.

- Morrone, A. J. (2019): "Entre altares y escritores. Liderazgo étnico y poder local en la pluma de tres curas-cronistas del lago Titicaca (1570-1650)", *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 27(1), pp. 59-86.
- Morrone, A. J. (2020): "Tensiones en la transición. Prácticas sucesorias y autoridad cacical en Jesús de Machaca (Pacajes, Audiencia de Charcas, 1570-1690)", *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, IV(2), pp. 194-219.
- Nutini, H. G. y B. Bell (1980): *Ritual Kinship. The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton, Princeton University Press.
- Ponce Leiva, P. y A. Amadori (2008): "Redes sociales y ejercicio del poder en la América Hispánica: consideraciones teóricas y propuestas de análisis", *Revista Complutense de Historia de América*, 34, pp. 15-42.
- Ramos, G. (2015): "Sacred boundaries: parishes and the making of space in the colonial Andes", en M. Kominko, ed., *From Dust to Digital. Ten Years of the Endangered Archives Programme*, Cambridge, Open Book Publishers, pp. 225-258. <http://dx.doi.org/10.11647/OBP.0052>
- Ramos, G. (2016): "Pastoral visitations: spaces of negotiation in Andean indigenous parishes", *The Americas*, 73(1), pp. 39-57.
- Ramos, G. (2019): "Los sujetos en la visita pastoral: una mirada a la micropolítica colonial andina", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 28, pp. 133-146.
- Rivera Cusicanqui, S. (1978): "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca", *Avances*, 1, pp. 7-27.
- Robichaux, D. (2001): "Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas", *Papeles de Población*, 28, pp. 99-129.
- Rodríguez Romero, A. (2018): "Miguel Galas de los Ríos y Leonardo Flores: la comitencia de un cura doctrinero en el marco de las visitas al Obispado de La Paz (fines del siglo XVII)", *Separata*, 23, pp. 29-46.

Sahlins, M. (1983): *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.

Saignes, T. (1987): “Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)”, en O. Harris, B. Larson y E. Tandeter, comps., *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, La Paz, CERES, pp. 111-158.

Spedding, A. (1998): “Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino”, en D. Y. Arnold, comp., *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*, La Paz, CIASE-ILCA, tomo II, pp. 115-137.

Tandeter, E. (1995): “Población y economía en los Andes (siglo XVIII)”, *Revista Andina*, 13(1), pp. 7-22.

Twiman, A. (1991): “Honor, sexualidad y legitimidad en la Hispanoamérica colonial”, en A. Lavrin, coord., *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, pp. 127-171.

Urioste de Aguirre, M. (1978): “Los caciques Guarache”, *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza L.*, La Paz, pp. 131-140.

Vergara Ormeño, T. (2014): “Evangelización, hispanización y poder: Agustín Capcha, fiscal mayor del Arzobispado de Lima”, *Nueva Corónica*, 3, pp. 109-123.

Wachtel, N. (2001): *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México, FCE.

Windus, A. (2013): “Putting things in order. Material culture and religious communication in the Bolivian altiplano (seventeenth century)”, en A. Windus y E. Crailsheim, eds., *Image – Object – Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines*, Münster, Waxmann Verlag, pp. 241-261.

Wolf, E. R. (1990): “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”, en M. Banton, coord., *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza, pp. 19-39.

Notas

- 1 Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Sociedad Genealógica de Utah (IJSUD-SGU), Microfilm 1278280, Ítem 7. Libro de Bautismos de Jesús de Machaca (LBJM) 1 (1633-1673). Salvo indicación contraria, todas las referencias documentales corresponden a este libro.
- 2 Archivo General de la Nación (AGN, Buenos Aires), Sala XIII, Legajo 17-3-5. Visita al pueblo de Jesús de Machaca (1721), f. 4r.
- 3 Referencia a este libro de bautismos de 1583 en Archivo General de Indias (AGI), Escribanía de Cámara 868A, primera pieza, f. 82r.
- 4 IJSUD-SGU Microfilm 1398317. LBJM 2 (es decir, el segundo libro disponible). Los dos libros de matrimonios mencionados en la visita de 1721 corresponden al periodo 1679-1702 (IJSUD-SGU Microfilm 1398321, ítem 4) y al periodo 1710-1735 (IJSUD-SGU Microfilm 1398321 ítem 5 y Microfilm 1398322 ítem 1). Tanto el primer libro de entierros (1686-1709, Wachtel, 2001: 380) como el segundo (1709-1735, vigente en 1721), no se encuentran disponibles. Sabemos que existió un libro de entierros en 1616-1620 (AGN XIII, 17-10-4, Revisita de Jesús de Machaca 1620, ff. 16r-16v y 28v), que databa del tiempo en que el padre Gómez de Rivera había sido cura del pueblo. En efecto, este “libro 0” se hallaba perdido para 1721, por lo cual el cura Salgado solo disponía de dos libros de difuntos.
- 5 LBJM 1, ff. 53r, 56r, 140v, 241r, 262r, 263r, 288v y 290r. Volveremos sobre ellos más adelante.
- 6 Desde las Siete Partidas, el fuero civil diferenciaba entre hijos naturales (de padres sin vínculo, solteros) y bastardos (habidos fuera del matrimonio, con un tercero). Por su parte, el Derecho canónico distinguía la legitimidad (hijos habidos en el matrimonio) de la ilegitimidad (extramatrimoniales, naturales o bastardos, ambos *status* eran despreciables). Cf. Twiman, 1991 y Mannarelli, 2004: 155-160.
- 7 Entre 1620 y 1683, la población tributaria de Jesús de Machaca pasó de 588 a 375, que

representaba casi un 64%, valores que reducen aún más si tomamos como punto de partida los 797 tributarios registrados en la visita toledana de 1573 (47%). Cf. Cook, 1975: 44-46 (1573); AGN XIII 17-10-4, Revisita de Jesús de Machaca (1620); AGN XIII 18-1-2, Visita de Jesús de Machaca (1683), f. 80v.

8 AGN XIII 17-10-4, Revisita de Jesús de Machaca (1620), f. 36r.

9 Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (BCUMSA), Manuscrito 2216, f. 19v.

10 AGN XIII, 18-1-2. Visita a Jesús de Machaca (1683), ff. 44r-44v. Por su nombre, es probable que el padrino de bautismo de Juan haya sido el Bachiller Juan de Atauri Ortíz, cura del pueblo (1660-1671). Lamentablemente, las partidas de bautismo del *ayllu* Cuipa correspondientes a 1667 fueron asentadas en folios faltantes.

11 Libro de Matrimonios de Jesús de Machaca (LMJM) 1, f. 76v. Volveremos sobre ella más adelante.

12 BCUMSA 48, f. 45v.

13 “Se cae a veces en una interpretación errónea, sin embargo, al considerar el intercambio matrimonial como un acuerdo perfectamente equilibrado. A menudo las transacciones matrimoniales y, tal vez, el intercambio posterior que esto traerá aparejado, resultan no ser exactamente iguales. La asimetría de calidad es algo común (...)” (Sahlins, 1983: 242).

14 BCUMSA 48, ff. 20v-22r.

15 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Expedientes Coloniales (EC) 1690-42, f. 9v.

16 Archivo Arzobispal de La Paz, Cabildo Catedral, Tomo 21, f. 212v; Choque Canqui, 2003: 154. “Falir, faltar uno a su palabra, y credito, y falido el que ha quebrado, a fellido o porque el nos engañó, dando a entender tenia caudal, o porque nosotros nos engañamos, teniendole por abonado” (Covarrubias Orozco, 1943 [1611]: II, 4r).

- 17** AGN XIII, 18-1-2. Visita a Jesús de Machaca (1683), f. 5r; Choque Canqui, 2003: 94.
- 18** LMJM 1, ff. 41r, 60v, 75r, 76v, 77r, 80r, 80v, 93r, 132v, 134r, 146r, 167r, 167v, 169v, 182r y 184v.
- 19** ABNB EC 1686-16, ff. 12v-13r; LBJM 1, ff. 241r y 263r.
- 20** La mujer presentó diferentes nombres en contextos distintos. Como esposa de Miguel López en el bautismo de su hijo en 1669, aparece como “doña María Achama” (f. 32r). Viuda de López, al contraer segundas nupcias con don Bartolomé Paxi Yucra en 1681, figura como “doña María Casi” (LMJM 1, f. 76v). Finalmente, en el padrón de visita de 1683 figura como segunda esposa de Paxi Yucra con el nombre de “doña María Guarachi” (AGN XIII, 18-1-2, f. 44r). Su aparición como “doña María Guarachi Hachama” junto a Paxi Yucra como padrinos de un matrimonio en 1691 (LMJM 1, f. 80r) corrobora que se trataba de la misma persona. Los tres “apellidos” (Achama, Casi y Guarachi) formaban parte del repertorio onomástico de los miembros femeninos de la familia cacical (Morrone, 2020).
- 21** LBJM 1, ff. 68v, 283v, 285v, 286, 287v, 288v y 291r.
- 22** AGN XIII 18-1-2, Visita de Jesús de Machaca (1683), ff. 44r-44v, 54r y 58v-59r. La voz “tiple” remite a un tono de voz agudo, propio de los niños, lo cual sugiere que este servicio infantil implicaba cierto entrenamiento en el oficio. “Tiple, dixose asi, quasi triple, porque en rigor la musica tiene tres voces acordadas, baxo, tenor y suprano, que es el tiple, y por ser tercera voz en orden se dixo triple” (Covarrubias Orozco, 1943 [1611]: II, f. 188r).
- 23** Luego de tres décadas sin registro de visitas pastorales al pueblo de Jesús de Machaca, sería el obispo Queipo de Llano y Valdés quien reactiva este mecanismo en sus visitas de 1683-84, 1687-88 y 1690-91 (Meiklejohn, 1988: 85-86; Finegan, 1999; Windus, 2013; Brochhagen, 2017: 91-120; Rodríguez Romero, 2018).
- 24** Brochhagen (2017: 66-67) matiza esta afirmación a partir de un análisis pormenorizado

de las visitas registradas en los libros de varias parroquias de la diócesis paceña. Al verificar una mayor frecuencia de visitas, el autor propone ampliar la cronología ofrecida por Meiklejohn (1988: 103).

25 AGI Charcas 92, N. 14. AGI Indiferente General 111, N. 180. Lohmann Villena, 1993: I, 284-285.

26 Agradecemos las orientaciones vertidas en este párrafo a Roxana Boixadós y a Fernanda Molina.