

Conflicto, negociación y religiosidad: relaciones entre curas y autoridades étnicas en la parroquia de Codpa, 1748

Conflict, negotiation and religiosity: relations between priests and ethnic authorities in the parish of Codpa, 1748

Jorge Hidalgo Lehuedé

Departamento de Ciencias Históricas

Universidad de Chile

hidalgol@uchile.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0804-6391>

Camila Mardones Bravo

Universidad de Hamburgo, Alemania

camila.marbra@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8930-2894>

Resumen

En 1748, los indígenas vinculados al pueblo de Socoroma, en la Parroquia de Codpa, Corregimiento de Arica, presentaron una querrela en contra de su cura coadjutor Pedro Cáceres por varios abusos y mal ejercicio de su labor pastoral, ante el Obispo de Arequipa. El contraste entre las declaraciones de quienes apoyaron la querrela (habitantes del sector septentrional de la parroquia) y quienes defendieron la inocencia del acusado (vinculados a la cabecera parroquial y pueblos del sector sur), nos permite analizar marcadas diferencias en la “experiencia colonial” vivenciada al interior de la parroquia. Ambas áreas se diferenciaban en sus características geográficas, pero también en su historia, estructuras

sociales, lenguaje, formas de practicar la religión cristiana y grados de asimilación de las dinámicas coloniales. Además, lo extenso de la jurisdicción parroquial, que comprendía un amplio territorio con 17 pueblos distribuidos en valles costeros, precordillera y altiplano, dificultaba a los curas poder cumplir adecuadamente con la adoctrinación y brindar los sacramentos de manera equitativa. Proponemos que detrás de esta acusación se esconde la necesidad de restablecer formas políticas de convivencia entre la autoridad eclesiástica y las comunidades andinas afectadas.

Palabras clave: Conflicto religioso, parroquia, cristianismo andino, autoridades étnicas, sacramento de confesión.

Abstract

In 1748, the Indians associated with the town of Socoroma, Parish of Codpa, Corregimiento of Arica, filed a complaint against their coadjutor priest Pedro Cáceres for several abuses and bad exercise of his pastoral work, before the Bishop of Arequipa. The contrast between the statements of those who supported the complaint (inhabitants of the northern sector of the parish) and those who defended the innocence of the accused (linked to the parish head and towns of the southern sector), allows us to analyze marked differences in the “colonial experience” lived within the parish. Both areas differed in their geographical characteristics, but also in their history, social structures, language, ways of practicing the Christian religion and degrees of assimilation of colonial dynamics. In addition, the extensive parish jurisdiction, which included a large territory with 17 towns distributed in coastal valleys, foothills and highlands, made it difficult for the priests to adequately carry out indoctrination and offer the sacraments in an equitable manner. We propose that behind this accusation lies the need to reestablish political forms of coexistence between the ecclesiastical authority and the affected Andean communities.

Keywords: Religious Conflict, Parish, Andean Christianity, Ethnic Authorities, Confession.

Recibido: 4 de abril de 2022 - **Aceptado:** 20 de julio de 2022.

1. Introducción

En las parroquias indígenas organizadas bajo el régimen colonial hispano,¹ confluyeron las estructuras sociales locales con la institucionalidad de la iglesia católica y de la administración virreinal. En el espacio rural, se tejieron redes de mutuas relaciones entre las élites indígenas y los pocos representantes de estas instituciones allí presentes, especialmente con los curas. Nicholas Robins describe:

“[...] en muchos pueblos de indios, el sacerdote era el único residente de extracción española o criolla. (...) [E]n su calidad de nexos del poderío colonial, el clero tenía una influencia de mando temporal, espiritual y económica en las comunidades nativas. Por medio de la interacción directa con los indios de manera personal y frecuente desde el nacimiento hasta la muerte de sus

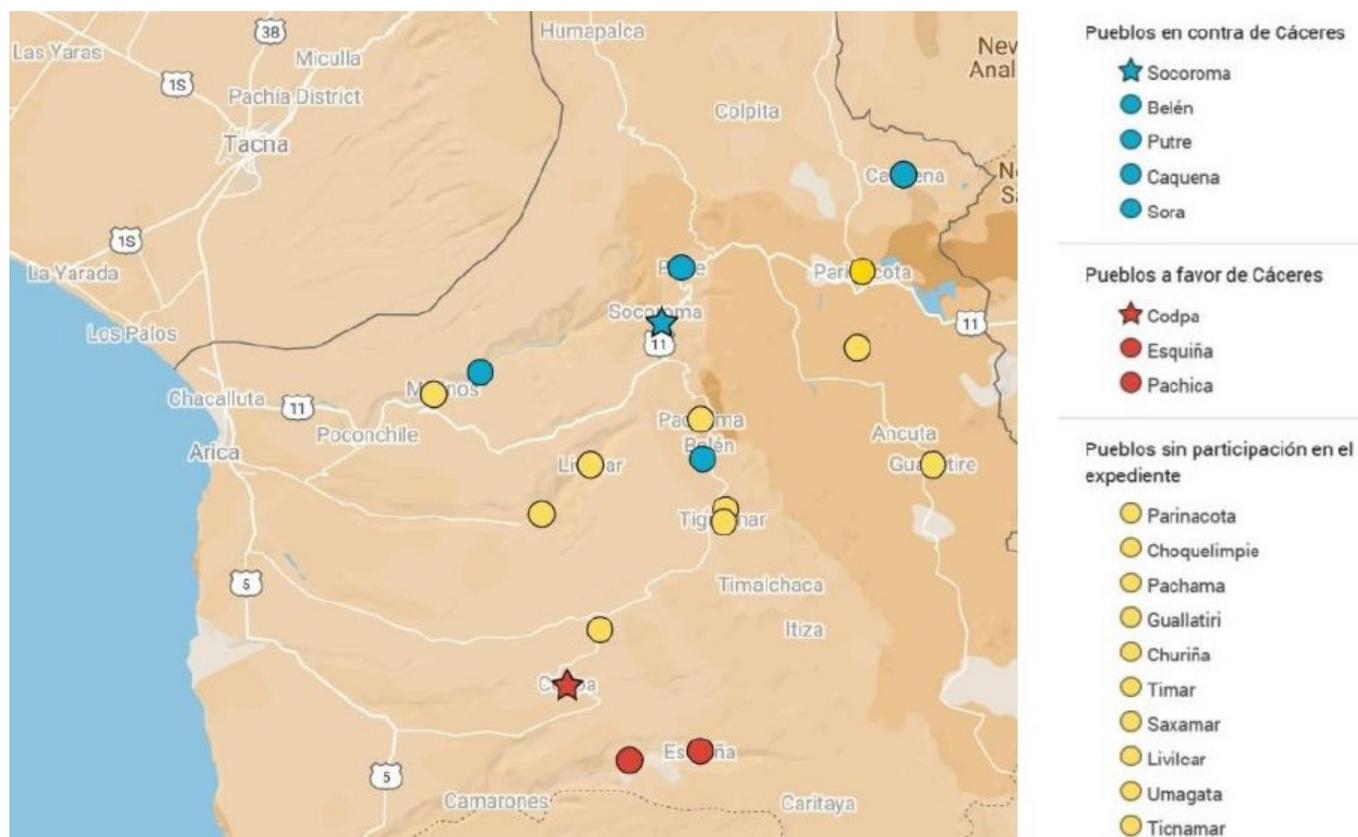
feligreses, los sacerdotes jugaban un papel vital en definir la experiencia colonial para el indio promedio” (2009: 9-10).

Dicha “experiencia colonial”, sin embargo, se desarrolló de formas múltiples y complejas, incluso al interior de una misma jurisdicción parroquial. El caso del cacicazgo de Codpa ejemplifica esto de modo particular. Basándonos en un expediente judicial conservado en el Archivo Arzobispal de Arequipa, de 1748,² analizaremos las redes de relaciones mutuas entre párrocos y autoridades locales, las cuales sugieren espacios de negociación divergentes, que tuvieron por correlato marcadas diferencias culturales entre los pueblos meridionales y septentrionales de su territorio. Entre ellas, distintos modos de asimilación y adaptación de la religión cristiana a la realidad local.³ Las diferencias entre ambos sectores del cacicazgo provienen de una historia más larga, pero el

expediente aquí estudiado permite apreciar los efectos específicos que pudieron tener tanto las tensiones como las relaciones de alianza

entre los párrocos y las distintas autoridades indígenas (Mapa 1).

Mapa 1. Doctrina de Codpa: participación de los pueblos y anexos en la causa contra Pedro Joaquín de Cáceres⁴



Fuente: Elaboración de Camila Mardones a partir de AAA, Autos 1748.

Para dar cuenta de estas complejas relaciones entre las sociedades indígenas y las autoridades eclesiásticas, es preciso aclarar algunos aspectos de la vida económica de los curas. Los sacerdotes no solo eran ministros de lo sagrado (Baschet 2009; Taylor 1999), sino que sus obligaciones en las parroquias andinas también los llevaron a cumplir funciones, tales como: la mantención de registros escritos de la población a su cargo (fundamentales para la administración eclesiástica, pero también utilizadas por las autoridades civiles con fines tributarios), la atención de sus necesidades de salud, y la preocupación por las escuelas (en particular por la educación de los hijos de los caciques, a quienes formaban con el propósito de insertarlos en las dinámicas institucionales del régimen). Es decir, fueron agentes para el establecimiento y mantención de un orden políticamente legitimado, a pesar de las profundas desigualdades sociales, dentro de los cuales se consideraba la “civilización” de sus parroquianos con la transformación de sus antiguas costumbres y la enseñanza del castellano como lengua apropiada para la correcta comprensión de los misterios del cristianismo.⁵

Por su trabajo, los curas recibían un “sínodo” asignado por el gobierno, extraído del tributo que pagaban los indígenas al Erario Real. La dependencia de los curas con respecto a la administración virreinal para su financiamiento fue el origen de relaciones, a menudo tensas entre los religiosos y los funcionarios civiles, quienes tendieron a controlarse y/o acusarse mutuamente. Sin embargo, el ingreso de los curas se incrementaba significativamente con las obvenciones que cobraban a los indígenas por sus servicios eclesiásticos (tales como casamientos, entierros, misas y fiestas), cuyos montos estaban regulados por aranceles oficiales expedidos por autoridades diocesanas. Los aranceles debían ser publicados en las puertas de todas las iglesias, con el fin de informar a la población y evitar excesos en sus cobros. Los párrocos podían recibir, además, limosnas voluntarias dadas por los feligreses (las cuales a menudo eran montos fijos establecidos por las costumbres locales), mano de obra gratuita para su servicio doméstico en forma de *mitanes* asignados dentro de las comunidades, acceso a tierras de cultivo trabajadas por las cofradías y/o los feligreses en general, e incluso contaban a veces con

negocios particulares que, aunque los tenían vetados por ley, les permitían aumentar sus fortunas personales. Lavalle enfatiza “que los doctrineros administraban a menudo sus doctrinas como verdaderas empresas” (1999: 268), mientras que Adrián señala que, desde el punto de vista de la jurisdicción parroquial, la religión legitimaba que tuviesen cierto “acceso a la tierra” (Adrián, 2000: 156). Se puede agregar que su buena ejecución parroquial también podía favorecer sus propias carreras eclesiásticas (Adrián, 2000; Hidalgo, 2014; Hidalgo, Marsilli y Aguilar, 2016).

Las relaciones entre curas y feligreses tuvieron, por ende, una fuerte impronta económica que se insertó en una suerte de política de acuerdos, con la que los curas buscaban conservar su autoridad en las localidades y progresar en sus carreras personales al interior de la institucionalidad eclesiástica. En lo que ha sido interpretado como un pacto de reciprocidad entre curas y feligreses para asegurar una buena convivencia y beneficios mutuos (Marsilli, 2004, 2014; Hidalgo, Marsilli y Aguilar, 2016; Leal Landeros, 2019), los aspectos más propios del ámbito religioso fueron, a menudo,

utilizados en la justicia colonial con el fin de controlar y regular esas mismas relaciones. Así, el incumplimiento de los curas con el cargo sagrado y sus obligaciones pastorales, solía ser un agravante en las acusaciones de la feligresía indígena de sus abusos económicos. Algunos curas, sobre todo en el siglo XVI, se quejaban de que estas acusaciones eran mal intencionadas para impedirles combatir contra las idolatrías que perduraban en las localidades (Figueroa, 2018), mientras que las investigaciones han enfatizado, también, que los procesos de idolatrías fueron usados por algunos de los eclesiásticos justamente para ocultar las demandas de los indígenas (Acosta, 2014). Así, el entramado de negociaciones entre curas y caciques tendió a la conservación de un status quo que, en ocasiones, facilitó la convivencia de los dos sistemas religiosos en una forma de cristianismo local –“cristianismo andino colonial”– que, lejos del canon tridentino, “permitió a los líderes étnicos redefinir sus criterios de legitimidad” (Morrone, 2010: 459; 2017: 198).

La feligresía indígena aprendió a utilizar los canales institucionales, como las visitas

parroquiales, para negociar sus propios modos de inserción en las dinámicas virreinales (Ramos 2016). Aunque no siempre la cooperación entre estos actores fue explícita, desde mediados del siglo XVIII son frecuentes las alianzas de curas con comunidades en contra de los corregidores y sus repartos forzosos de mercancías, que afectaban los escasos excedentes de las comunidades, amenazando también el propio sínodo parroquial (Golte, 1980; O’Phelan, 1988: 167-173).

El territorio conocido como los Altos de Arica ofrece un espacio jurisdiccional idóneo para el estudio de las relaciones mutuas entre sociedades andinas, sus curas y otros representantes institucionales.⁶ Por un lado, la formación del Cacicazgo de Codpa en tiempos coloniales da cuenta de una compleja historia de negociaciones entre las élites indígenas y las autoridades coloniales. A diferencia de otros cacicazgos que se formaron a partir de curacazgos o linajes prehispánicos, como Tacna o Pica, el de Codpa fue construido en un vacío de poder indígena, producto de la reorganización espacial del período colonial en corregimientos y de su escisión con respecto

al Cacicazgo de Tacna en 1648. El surgimiento de un nuevo liderazgo étnico por parte de la familia Cañipa se consolidó a lo largo de varias generaciones, enfrentándose “a la tarea de integrar poblaciones heterogéneas y fragmentarias” (Durston e Hidalgo, 1997: 258), pues en tiempos prehispánicos confluían en los valles distintas etnias, tales como Coles, Camanchacas, Collas, Pacajes, Lupacas y Carangas (Hidalgo y Durston 1998; Saintenoy, Uribe y González, 2019: 3). Los Cañipa parecen haber estado vinculados originalmente con el Cacicazgo de Tacna, manteniendo estrechos lazos con la sociedad española y asentamientos familiares en torno a Livilcar y Umagata. Contribuyeron a la formación de esta nueva entidad política los intereses del corregidor de Arica, que requería apoyo cacical para el cobro de tributos en esa parte de su jurisdicción, así como también los intereses de los antiguos *mitimaes* o migrantes coloniales, que deseaban evadir la mita de Potosí, a la que estaban obligados en sus antiguos cacicazgos altiplánicos. Tal construcción no estuvo exenta de conflictos, choques armados y litigios que evidencian el desmoronamiento y transformación de los antiguos reinos

altiplánicos, con una territorialidad porosa e interdigitada, con islas de su población a ambos lados de la cordillera, donde se cultivaban los productos complementarios a su economía agro ganadera de los núcleos demográficos y políticos altiplánicos (Murra, 1975; Durston e Hidalgo, 1997; Hidalgo y Durston, 1998). Al sur del curato primó una economía agrícola andina, contando el pueblo y valle de Codpa con cultivos frutales altamente valorados, que contribuyeron a posicionar al pueblo como un importante centro de intercambios comerciales. La zona se caracterizó por la diversidad étnica y la movilidad poblacional.⁷ Al norte del curato, los estrechos vínculos de los poblados con los centros de población Caranga en el altiplano favorecieron el desarrollo del pastoreo y la arriería, junto con el control vertical de distintos pisos ecológicos, incluidos los de valles bajos costeros. Procesos coloniales, como la monetización del comercio o el establecimiento del Camino Real de Potosí, que facilitaba el tránsito entre las minas argentíferas del altiplano y el Puerto de Arica, fortalecieron la división identitaria entre las élites indígenas de los sectores septentrional y meridional del cacicazgo. Es de notar, por

ejemplo, que las élites del pueblo de Belén, el más grande del sector septentrional junto con el de Socoroma, establecieron muy escasos vínculos de compadrazgo y parentesco con la familia cacical al sur del curato, privilegiando lazos internos que consolidaron más bien el poder socio-político local (Inostroza, 2011: 38-42).

Por otro lado, el amplio territorio del curato –cuya cabecera fue trasladada desde la reducción de San Jerónimo en Lluta⁸ al pueblo de Codpa, entre 1660 y 1668 (Vial, 1984: 29-34)– abarcaba diecisiete pueblos de indios a cargo de un solo cura (y unos pocos ayudantes eclesiásticos que colaboraban temporalmente),⁹ distribuidos en cerca de cien kilómetros de norte a sur y en tres pisos ecológicos (altiplano, sierra y valles). Estos fueron: Codpa, Esquiña, Pachica, Ticnamar, Umagata, Livilcar, Saxamar, Timar, Socoroma, Belén, Pachama, Putre, Parinacota, Choquelimpie, Parinacota, Guallatiri, Caquena y Sora. La escasa atención eclesiástica, denunciada por el carmelita Antonio Vásquez de Espinosa a principios del siglo XVII (Vásquez de Espinosa, 1948 [1636]), seguía siendo una realidad a

mediados del siglo XVIII, según constata el resultado de la denuncia que aquí estudiaremos. Esto implicó que el vínculo de los curas con la cabecera del curato y otras localidades del sur, fuese distinto a aquel que establecieron con las localidades más lejanas en el sector septentrional y altiplánico del mismo. Allí, los pueblos más grandes como Socoroma y Belén, recibían visitas parroquiales dos o tres veces al año, mientras que los de menor densidad demográfica o de más difícil acceso (como los del altiplano), contaban con la presencia del cura una vez cada par de años. En consecuencia, las formas en que estas localidades practicaron la religión oficial también se distinguían de los modos más normativos del cristianismo en los poblados del sur, al menos según el parecer del párroco Pedro Joaquín de Cáceres. El mayor contacto de las poblaciones meridionales con las instituciones hispanas favoreció, asimismo, una mayor latinización de sus élites, algunos de cuyos miembros manejaban incluso el castellano escrito, mientras que los poblados del norte conservaron preponderantemente la lengua aimara.

Las diferencias culturales que se aprecian en los sectores meridional y septentrional del curato, caracterizados por Hidalgo y Durston como “dos bloques de afiliación étnica” (1998: 51), tienen cierto origen en tiempos prehispánicos, aunque se acentuaron durante el período colonial. Posteriormente, se concretaría con la creación del curato de Belén en 1777, y la consecuente división del territorio jurisdiccional. En síntesis, la centralización parroquial en el sur del curato y la marginación del norte, dada por la limitación de la administración eclesiástica, condujeron a distintas formas de negociación entre las autoridades andinas locales y los párrocos, así como también a una evangelización asimétrica que tuvo como consecuencia una clara divergencia en los grados de cristianización e hispanización de sus poblaciones.

2. El expediente de 1748

El caso que aquí analizamos son los autos de la querrela presentada por los indios de Socoroma en 1748, contra el cura coadjutor de Codpa, Pedro Joaquín de Cáceres, a cargo de la parroquia por la enfermedad del cura

propietario, Joaquín de Albarracín. Pablo Gutiérrez¹⁰, quien se describe como cacique principal de Socoroma y segunda persona del cacique Ignacio Cañipa, “por nombramiento de mi corregidor y de toda la gente del común” (AAA, Autos 1748, f. 1r),¹¹ encabezó la demanda, junto al alcalde ordinario de Socoroma, Gregorio Cusimamani¹² y dos indios principales de Caquena, Francisco Inquiltupa¹³ y Pablo Vásquez.¹⁴ Denunciaban negligencia del cura en sus prácticas religiosas (como el no ofrecer la doctrina o no administrar los sacramentos, en particular el de la confesión), la imposición de alferazgos contra la voluntad de los seleccionados, abusos en los cobros por servicios eclesiásticos, codicia en varias prácticas, entre ellas, llevarse la cera del culto para su venta y, sobre todo, su violencia excesiva, que es el tema más recurrente en los testimonios que declararon en su contra, con azotes públicos a alcaldes y a otras autoridades locales.

El expediente incluye la demanda, la investigación en terreno con los correspondientes testimonios a favor y en contra, una extensa carta del cura en su propia defensa (a la que adjuntó algunos documentos adicionales) y

el veredicto del promotor fiscal Thomas de Zaconeta Rodríguez, y su corroboración por parte del obispo de Arequipa, Juan Bravo del Ribero y Correa. Hasta el momento, desconocemos si hay otra documentación asociada al caso dispersa en otros archivos, pero la fuente resulta en sí misma bastante integral, con un entramado de voces que expone relaciones sociales de gran complejidad y un trato altamente asimétrico del cura hacia unos y otros feligreses. El caso pone en evidencia dos realidades etnohistóricas claramente contrastadas: una, correspondiente a la cabecera de doctrina y anexos más cercanos, todos en el sector meridional del territorio, cuya población defendió al cura durante la acusación; y otra, a los poblados más distantes, al norte de la doctrina, en la que los querellantes y testigos en contra del cura son representados por el pueblo de Socoroma (ver Mapa 1). Cáceres, en su defensa, trata de caricaturizar las acusaciones: “¿Sólo para Socoroma he de ser codicioso, cruel y tirano, y para con los demás bueno?”.

Tabla 1. Cronología del expediente

Fecha	Suceso
19 de junio	Querrela presentada en el obispado de Arequipa (f.1r.).
11 de julio	Notificación a Joaquín Xavier Portocarrero y Calderón para que investigue. Nombramiento de notario e intérprete de quechua y aimara.
5 de agosto	Portocarrero llega a San Martín de Codpa. Informa a Cáceres que debe salir al menos diez leguas del beneficio.
8 de agosto	Interrogación a cinco testigos de Codpa, a favor de Cáceres (por demora en llegada de los testigos de Socoroma) (fs.7r.-14r.).
9-12 de agosto	Interrogación a doce testigos de Socoroma, en contra de Cáceres (fs.16r.-26v.).
13 de agosto	Interrogación a cuatro testigos de Codpa, a favor de Cáceres (fs. 27r.-32v.).
17 de agosto	Auto de conclusión de la investigación (fs.32v.-33r.).
21 de agosto	Cáceres de vuelta en Codpa solicita agregar antecedentes adicionales que incluye documentación de 1745(fs. 39r.-49v, sin foliar).
25 de octubre	Recepción de los autos en Arequipa (f. 49r., sin foliar)
30 de octubre	Publicación del fallo (fs. 50r.-52r., sin foliar)

Fuente: Elaboración propia a partir de AAA, Autos, 1748.

Cuatro meses mediaron entre la presentación de la querrela y la resolución del caso (Tabla 1). La denuncia fue acogida por el Obispo el 19 de junio de 1748, quien designó al licenciado Joaquín Javier Portocarrero Calderón para su investigación.¹⁵ Poco después, el comisionado

recibió la provisión del Obispo en Guarasiña, pueblo de Tarapacá. Junto con obedecerla, nombró a Don Juan de Albarracín Cobaleda como notario y a Don Diego de Andía¹⁶ como intérprete en esa misma localidad antes de pasar a Codpa. El 5 de agosto, Portocarrero

iniciaba su investigación en Codpa. Siguiendo las instrucciones del Obispo, hizo salir del pueblo a más de diez leguas del mismo al cura Cáceres, el cual optó por retirarse a Arica. La verdad es que quienes habían hecho la denuncia eran los indios de Socoroma que estaban a más de 100 k de Codpa en línea recta. Ahora, si se hacía el trayecto por los caminos troperos de la época, estamos hablando de varios días de camino por las quebradas y sierras de los Altos de Arica. La investigación se iniciaba en la cabeza de la doctrina y no en los pueblos denunciadores, por lo que estos fueron convocados para presentarse en Codpa. Puesto que

a los tres días aún no llegaban, inició la toma de declaraciones de cinco testigos locales, por solicitud de un grupo de principales de Codpa favorables a Cáceres. El 9 de agosto, arribaron desde Socoroma y otros pueblos septentrionales quienes habían de presentar testimonio en contra del cura. Los doce testigos convocados fueron interrogados entre los días 9 y 12, mientras que el 13 de agosto se procedió a interrogar a otros cuatro testigos de Codpa que declaraban en su favor. El cuestionario fue el mismo para todos los interrogados (Tabla 2).

Tabla 2. Cuestionario del expediente

1.	Yt. si por su culpa o descuido no hay doctrina en los días prevenidos en el sínodo.
2.	Yt. si azota o manda azotar a los indios en exceso y crueldad.
3.	Yt. si por omisión han muerto ocho personas como se expresa en este escrito o más sin los santos sacramentos.
4.	Yt. si a los que van a pedir que los confiese (...) los despacha con palabras injuriosas (...) sin cumplir con el precepto anual.
5.	Yt. si los precisa a los alferazgos contra lo que se viene mandado en visita.
6.	Yt. si la cera que ofrecen los feligreses para el culto divino las vende aprovechándose de su importe.
7.	Yt. si en los derechos parroquiales se arregla a arancel, y antes de empezar a actuar la dicha comunión.

Fuente: Elaboración propia a partir de AAA, Autos, 1748, f. 2v.

El fallo del promotor fiscal, expedido el 30 de octubre del mismo año, reconocía que había contradicciones entre los testimonios a favor y en contra. No dudó en señalar la crueldad y maltrato del cura hacia los indígenas de los pueblos querellantes, pero no lo halló culpable de las faltas más graves que se le imputaban desde la perspectiva eclesiástica: esto es, no brindar la confesión anual y la doctrina semanal, excederse en los cobros y, sobre todo, permitir que gente muriese sin extremaunción. De todos modos, se le advierte a Cáceres que se sujete al arancel eclesiástico y sea más suave su forma de tratar a los indios “principalmente en el tiempo de las confesiones y que administre el santo sacramento de la penitencia con suavidad en oír, y eficacia en exhortar y no con palabras ofensivas ni maltrato, y más en personas rústicas y pusilánimes como los indios” (f. 50v., sin foliar), añadiendo que “tenga un compañero o dos para cumplir con su obligación en beneficio tan vasto no podrá por sí solo” (AAA, Autos, 1748, f. 51r, sin foliar). La corroboración del fallo por parte del obispo agrega que deberá hacerse cargo de los costos de la investigación, que serán tasadas por el notario y que,

de presentarse una nueva queja en su contra, se procederá con todo rigor (AAA, Autos, 1748, f. 51v, sin foliar). Cáceres parece haber moderado su trato, pues su continuidad en el cargo ocho años después de la acusación (Leal Landeros, 2019: 73) sugiere que no se presentaron nuevas quejas.

3. Análisis del caso

3.1 Relaciones de poder y estructura social de los pueblos.

Las máximas autoridades del curato están estrechamente involucradas en el expediente: la denuncia es encabezada por la segunda persona del cacique; Pablo Gutiérrez, en contra del cura coadjutor, Pedro de Cáceres, mientras que el cacique Ignacio Cañipa lidera su defensa. El cura propietario, Joaquín de Albarracín, quien se encontraba retirado del curato por enfermedad y no participa activamente del expediente, aparece en algunos de los testimonios como quien incitó a los denunciantes a oficializar sus querellas: dicen que su “cura legítimamente elegido Joaquín de Albarracín está enfermo y tiene atrasada la vista por cuyo favor nos ha dicho nos pongamos ante la piadosa

justificación de Vuestra Señoría Ilustrísima, quien pondrá remedio” (AAA, Autos, 1748, f. 1v). Es factible que, en el trasfondo del caso, un conflicto entre ambos representantes del clero haya motivado a Albarracín a impulsar la demanda, con seguridad por una deuda que es reconocida por Cáceres en su defensa. Esta derivaba de obvenciones correspondientes a su antecesor y que no había podido pagar en su totalidad (AAA, Autos, 1748, f. 39, sin foliar en el original). La querella también señala que Cáceres ya había estado a punto de ser destituido a su ingreso a la doctrina el año 1745, pero que el decreto del Obispo no se cumplió entonces (AAA, Autos, 1748, f. 1r).

En los siguientes párrafos profundizaremos en las relaciones entre el cacique y su segunda persona para observar sus vínculos con el clero, pero cabe enfatizar los conflictos latentes en el expediente entre los propios doctrineros. Estos se entienden en el contexto de rivalidades que solían presentar principalmente un matiz económico en el ejercicio de las funciones eclesiásticas, relacionadas con los intentos de los párrocos por mostrarse ante las autoridades obispaes como probos

y competentes, con el fin de avanzar en sus carreras eclesiásticas.

En el encabezamiento de las acusaciones, Pablo Gutiérrez, cacique de Socoroma, se describe a sí mismo ubicándose en la escala de prestigio como “segunda persona” de Diego Ignacio Cañipa, el cacique hereditario de los diecisiete pueblos de los Altos de Arica. Pero agrega que su nombramiento le fue otorgado por el corregidor, mencionando también el apoyo de “toda la gente del común”, procurando revestirse así de la mayor legitimidad tanto indígena, como hispánica. Para el período aquí analizado, era frecuente que los caciques de los pueblos menores fueran miembros de las élites locales, designados y confirmados por la máxima autoridad política hispana en la región, el corregidor. Para el corregidor, era fundamental contar con colaboradores para la cobranza de los tributos y de los repartos de mercancías (su principal fuente de ingresos), por lo que le interesaría contar con el apoyo de personas con autoridad local. Esto lo reafirma Gutiérrez al destacar la influencia de la gente del común en su nombramiento, es decir, los tributarios. Lo transitorio del cargo

de Gutiérrez se confirma cuando en la Revisita de 1750 no aparece su nombre vinculado a ningún cargo.

Por su parte, el cacique gobernador de Codpa, Ignacio Cañipa, no se siente compelido a indicar de dónde viene su nombramiento, declarando desde su cargo hereditario, heredero de varios caciques de Codpa reconocido por las localidades andinas y por el régimen hispano. Incluso proclama su derecho al nombramiento de las segundas personas: “dijo que como tal Gobernador a quien le incumbe el nombramiento de sus segundas personas en todos los pueblos de su cargo no ha querido darle este título a Pablo Gutiérrez indio de Socoroma por conocer su maligno genio y naturaleza” (AAA, Autos, 1748, fs. 7v-8r). Hay que entender que el cacicazgo de Codpa fue construido a partir de pueblos y no de ayllus. Era una sociedad en buena parte de inmigrantes o colonos, basada en relaciones de reciprocidad y acceso a recursos complementarios, en la cual las relaciones de parentesco y el asentamiento entre tributarios de distintas procedencias estaba reorganizándose en concordancia con lo esperable en los términos andinos coloniales. En

la Revisita de 1750, el único pueblo registrado organizado en ayllus fue Codpa. Cáceres, aún párroco, justificó en esa instancia la ausencia de padrones de confesiones en “el total desconcierto que hay y ha experimentado en toda la doctrina por no haber padrones generales por donde llamarlos por ser un repartimiento que no tiene ayllus y llamarse Codpa corrupto el vocablo Codpa que quiere decir peregrino o huésped en la lengua general quechua” (Hidalgo, 1978: 27).¹⁷ Se había instalado una estructura política centrada en el cacique hereditario y caciques cobradores de tributos transitorios en los distintos pueblos, además de los integrantes de los cabildos de indios de cada localidad. Sin embargo, como hemos visto, el cacique no disponía de los mismos lazos de reciprocidad y autoridad entre los pueblos del norte y los del sur del cacicazgo. Por ello, resulta comprensible que Gutiérrez avalase su nombramiento como cacique de Socoroma y segunda persona del cacique de Codpa por parte del corregidor y los habitantes de su pueblo, tomando distancia con ello de la autoridad de Cañipa.

Bajo la jerarquía del cacique y la segunda persona se encontraba un conjunto de indios originarios considerados como indios “principales”, quienes participaban de esta categoría por su pertenencia a las familias más prestigiosas de cada pueblo y por su cumplimiento con cargos religiosos y/o políticos en las iglesias y cabillos indígenas de sus pueblos (Barriga, 1948: 117; Hidalgo y Durston, 1998:522; Inostroza Ponce, 2011).¹⁸ Los procedimientos bajo los cuales se condujo la investigación de 1748, en particular la interrogación de todos los testigos involucrados en el caso, pero también los documentos adjuntos al expediente tanto a favor como en contra de Cáceres, ofrecen pistas bajo las cuales apreciar las dinámicas sociales del cacicazgo.

El licenciado Portocarrero tomó declaración de un total de veintiún testigos, nueve de ellos a favor del cura y doce en su contra. Una caracterización de estos sujetos permite apreciar diferencias en las relaciones de Cáceres con los indígenas del sur y del norte de la parroquia de Codpa. Su trato asimétrico responde a varios factores socioculturales que hemos ido mencionando, como las prácticas menos

ortodoxas que el cristianismo adquirió en los pueblos más distantes del control eclesiástico, su desconocimiento lingüístico del español, escasos vínculos con la sociedad hispana, la distancia geográfica y sus formas de habitar el territorio, pues la alta movilidad de los habitantes entre los distintos pisos ecológicos se oponía a la concepción hispana de una población “civilizada”. Sostenemos, también, que las redes de relaciones mutuas y negociaciones que el expediente sugiere sutilmente contribuyeron a estos tratos divergentes, con mayor cercanía de Cáceres hacia la familia Cañipa y la élite indígena de Codpa. Se observa una mirada sesgada del cura y la administración colonial con respecto a los indígenas de la zona septentrional, expresada en la descripción sintética que ofrece el notario de los doce testigos contra Cáceres: todos son denominados “indio de Socoroma”, silenciando con ello las jerarquías sociales al interior de los pueblos, el ejercicio de cargos de autoridad y la procedencia de distintos pueblos, pues entre ellos no solo había residentes de Socoroma, sino también de los pueblos aledaños.

Para apreciar los contrastes en el trato que recibían unos y otros testigos, comenzamos este análisis con los de Codpa. Cinco de ellos fueron interrogados antes de recibir los testimonios en contra de Cáceres y cuatro después (Tabla 3). Portocarrero, comentando el perjuicio que generaba la ausencia del cura durante

la investigación, decidió comenzar con ellos tras tres días esperando que comparecieran los testigos de Socoroma.¹⁹ Su impaciencia denota su desconocimiento del amplio y quebrado territorio que abarcaba el curato.

Tabla 3. Testigos a favor de Cáceres.

Nombre	Edad	Descripción del Notario
Ignacio Cañipa	50	Gobernador de los naturales de Codpa
Martín García	30	Capitán, vecino de Codpa
Pascual de Medina	35	Capitán, vecino español
Miguel Yante	42	Indio principal y alcalde mayor de Codpa, ladino en la lengua castellana
Andrés Perea	30	Capitán, español vecino de Codpa
Juan Ramírez	35	Alcalde ordinario de Codpa, ladino
Francisco Asango	30	Indio principal de Codpa, ladino
Pedro Umajaya	31	Indio principal de Codpa, ladino
Marcos Umajaya	50	Indio principal de Codpa, ladino

Fuente: Elaboración propia a partir de AAA, Autos, 1748.

Lo primero que se observa, es el orden jerarquizado en que se toman los testimonios: primero, la máxima autoridad cacical seguido por los habitantes españoles del pueblo, todos los cuales se autodenominan “Capitán”,²⁰ luego, los indígenas con cargos vigentes de autoridad y, finalmente, aquellos reconocidos como “indios principales”.

Los cabildos indígenas, establecidos en los Andes a finales del siglo XVI, se conformaban de alcaldes y regidores electos anualmente, con jurisdicción para dirimir sobre pleitos menores, atender la distribución de tierras del común y regular el cumplimiento de la moral doméstica, como la asistencia a las misas y el control de la embriaguez (Hidalgo y Durston, 1998: 513).²¹ Los pueblos con menos de ochenta casas podían escoger un alcalde, mientras que los de mayor tamaño escogían a dos, uno bajo el título de “mayor” y el otro de “ordinario”, sin una clara distinción de sus funciones.²² En los Altos de Arica, los cargos del cabildo estaban limitados a cumplir funciones menores y más bien locales, debido al fuerte apoyo que recibía el cacique de parte de las autoridades hispanas (Inostroza e Hidalgo,

2021: 82). Los cabildos indígenas de la zona fueron potenciados recién a finales del siglo XVIII, con la “reestructuración del sistema de autoridades étnicas” propulsado por las reformas borbónicas y las grandes rebeliones indígenas (Inostroza e Hidalgo, 2021), a lo que debe agregarse la pérdida de legitimidad de los caciques por sus alianzas y dependencia con los corregidores (O’Phelan, 1988; Thomson, 1996, 2002). Nuestro expediente muestra el rol de los alcaldes en ciertas funciones eclesiásticas dentro de la parroquia. El alcalde ordinario de Socoroma, Gregorio Cusimamani, querellante y testigo del caso, declara que juntaba a su gente tres veces a la semana para rezar la doctrina, denunciando que el cura no los doctrinaba (AAA, Autos, 1748, f. 21r). El cacique Cañipa, indica en su declaración que era deber de los alcaldes llamar al cura para las confesiones de los enfermos y que el cura le había pedido castigar al alcalde de Socoroma “por tan grave culpa para ejemplo de los otros de los pueblos” (AAA, Autos, 1748, f. 8v). El propio Cáceres justifica en su carta haber azotado por esta razón a los alcaldes de Putre, Juan Cutipa, y de Socoroma, Juan Gutiérrez: “siendo obligación de los Alcaldes el

llamar al cura para las confesiones porque no lo habían hecho, y hubiera algún temor para que en adelante no dejasen de llamar, le di [a Cutipa] tres, o cuatro azotes delante de todos los indios, para que sirviese de ejemplo a los demás.” (AAA, Autos, 1748, f. 40v, sin foliar en el original).

Miguel Yante, alcalde mayor de Codpa, fue interrogado en la primera tanda de testimonios, el 8 de agosto, junto al cacique y habitantes españoles del pueblo. Pese a ser descrito como “ladino en la lengua castellana”, “se le recibió juramento por interpretación del intérprete nombrado” (AAA, Autos, 1748, f. 13v). Los restantes testigos indígenas de Codpa, interrogados el 13 de agosto, fueron descritos como “muy ladinos en la lengua castellana” y el intérprete no participó de las declaraciones debido a encontrarse enfermo en esa fecha (AAA, Autos, 1748, fs. 26v-27r). “Ladino”, en este caso, definía el manejo del español oral, ya que de los seis indígenas, solo sabían firmar el cacique Cañipa y Pedro Umajaya, indio principal. Umajaya había cumplido con el cargo de alcalde ordinario pocos años antes (AAA, Autos, 1748, f. 29v) y dos años después,

para la Revisita, tuvo un rol clave cumpliendo funciones de segunda persona del Cacique Ignacio Cañipa “por no haber otro principal ni segunda persona” (Hidalgo, 1978: 20 [f. 23r], 190 [f. 85r]). Su acceso a estos cargos de autoridad debe haber sido facilitado por su posición social y su manejo del español oral y escrito.

Las declaraciones de los nueve testigos coinciden en varios aspectos, dando cuenta de la perspectiva favorable que tenía la élite de la cabecera del curato frente a la gestión del cura. Por ejemplo, señalan que Cáceres, en sus tres años de servicio en la parroquia, había cumplido religiosamente con los rezos de la doctrina tres veces por semana. Esto pone en evidencia la centralización del quehacer doctrinero en Codpa, pues no podía dirigir los rezos semanales en pueblos que visitaba como máximo tres veces al año. En cuanto a los cobros eclesiásticos, indican que Cáceres no discrepaba “una tilde” con respecto a los aranceles oficiales, incluso ofreciendo funciones fiadas a quienes no tenían para pagarle, o permitiendo el pago en efectos en vez de en moneda. Aquí se aprecia la cercanía del cura

con los habitantes de Codpa, sugiriendo relaciones de beneficio mutuo. Por el contrario, los testigos de Socoroma concuerdan en que las obvenciones les parecían excesivas aunque confiesan, sin excepción, que no tenían certeza si se excedía o no en los cobros porque no sabían leer el arancel (que debía estar pegado en las puertas de las iglesias).²³ Había, por ende, una diferencia cultural entre quienes manejaban la información (español escrito) y quienes no, pero también un abismo económico, en el que las personas de Codpa contaban con los recursos para asumir las cargas monetarias sin cuestionarlas. Es posible que Cáceres fuera más prudente en el cobro del arancel en las cercanías de Codpa, pero también es claro que la gente de Socoroma se sentía esquilada por cobros que les resultaban demasiado altos para sus recursos.

Estos nueve testimonios, así como también otras dos peticiones que presentaron en defensa de Cáceres los “principales” de Codpa, Pachica y Esquiña, localidades cercanas a la cabecera, se posicionan no solo a favor del cura, sino también con gran ímpetu en contra de los habitantes de Socoroma, Putre

y Caquena. Denunciaban que la querrela se basaba en falsedades “y como nunca se castigan estas picardías jamás habrá enmienda le aseguro a vuestra merced que si los ángeles del cielo viniera [sic] de sacerdote creo que no estuvieran contentos los mencionados indios por lo muy alzados que están” (AAA, Autos, 1748, f. 6r), agregando que los denunciantes de Socoroma, Putre y Caquena “solo para alzados no más son buenos ydolatros [sic]” (AAA, Autos, 1748, f. 37r). La buena relación entre el cura y los habitantes de los pueblos del sur se explica por un conjunto de factores. Es indudable que recibían un mejor servicio eclesiástico durante todo el año al permanecer el cura en la cabecera parroquial, alejándose de ella solo por tiempos limitados. Asimismo, pareciera que la comunicación era mejor dado el mayor conocimiento del castellano, al menos en las autoridades indígenas que declaran, facilitando la prédica eclesiástica y las relaciones personales. Por ende, el cura no necesitaba recurrir a la violencia. Por otra parte, al tener cerca a las autoridades indígenas, podía apoyarse en ellas para el mejor cumplimiento de las tareas de la vida parroquial.

Analizamos ahora los testimonios de los doce “indios de Socoroma” que declararon en contra de Cáceres (Tabla 4). Entre los días 9 y 12 de agosto, testificaron todos en lengua aimara, mediatizados por el intérprete Diego de Andía. Ninguno de ellos sabía firmar. El interrogatorio siguió un cierto orden etario, posicionando a quienes ejercían algún cargo de autoridad después de los testigos de mayor edad. Aunque esto podría responder a una mera casualidad, cabe considerar que el notario no registró a ninguna de las autoridades de Socoroma como “principal”, pese a que habrían sido considerados como tales en las estructuras sociales de los pueblos. Gregorio Cusimamani es reconocido como alcalde ordinario actual, aunque sin el tratamiento de “don” que recibían las autoridades de Codpa en el registro. Tampoco lo reciben Juan Cutipa y Juan Gutiérrez, alcaldes pasados de Putre y Socoroma, según informaciones extraídas del documento, quienes por haber ejercido el cargo formaban parte de los “principales” de sus pueblos.

Tabla 4. Testigos en contra de Cáceres

Nombre	Edad	Cargos y lugares mencionados en el expediente	Datos Revisita de 1750 (Hidalgo, 1978)
Diego Umiri	No sabe ²⁴		Reservado de Socoroma, 58 años (1978:168 [f. 77r.])
Pedro Condori	No sabe ²⁵		Reservado de Socoroma, 62 años (1978:168 [f. 77r.])
Pedro Limache	70		
Juan Cutipa	30	Azotado en Putre, vinculado también al Valle de Sora. Según la carta de Cáceres, había sido alcalde mayor de Putre y era alférez actual de Corpus Christi.	
Pascual Ramos	60		

Juan Gutiérrez	30	Alcalde pasado de Socoroma, azotado por Cáceres.	
Gregorio Cusimamani	30	Alcalde ordinario actual de Socoroma. Uno de los cuatro demandantes del caso.	Tributario de Socoroma, 31 años (1978:159 [f. 75v.])
Joseph Carvajal	40	Vive “lo más del tiempo en el valle de Alata (sic.) ²⁶ , aunque es tributario de Socoroma” (f. 22r)	
Diego Mamani	40		
Baltasar Lobera	35	Alférez de San Francisco en Socoroma. Habitante de Putre. ²⁷	Tributario de Putre, 36 años (1978:147 [f. 71r.]).
Bernardo Guanca	30		
Pedro Noguera	30	Testigo de la violencia de Cáceres en Sora.	Tributario de Sora, 35 años (1978:174 [f. 79v.])

Fuente: Elaboración propia a partir de AAA, Autos, 1748.

Además de los alcaldes, dos declarantes se encontraban ese año ejerciendo el cargo de alférez, lo que nos permite introducir en este análisis la imbricación de los cargos religiosos y cívicos en las élites locales, así como también dar cuenta de la importancia que tenían las fiestas eclesíásticas en las prácticas cristianas de los pueblos. Baltasar Lobera ostentaba al momento de su testimonio el alferazgo de San Francisco, santo patrono de Socoroma (AAA, Autos, 1748, f. 24r), mientras que Juan Cutipa había asumido ese año el alferazgo de Corpus Christi (AAA, Autos, 1748, f. 42r). Eran seis las fiestas “de Patrón de Voluntad” en el pueblo (AAA, Autos, 1748, f. 16v),²⁸ todas las cuales tenían alféreces que habían sido asumidos voluntariamente al momento de la querrela (AAA, Autos, 1748, f. 19r). Sin embargo, los doce testigos en su contra acusaban a Cáceres de haberlos forzado a tomar el cargo de alférez en años anteriores, concordando con la denuncia presentada en la querrela: “si no hay quien voluntariamente quiera coger alferazgo, es por fuerza botándoles el guion sin ver los excesivos trabajos que pasamos los miserables indios en busca del gasto que se nos sigue en funciones forzadas” (AAA, Autos, 1748, f. 1r).

La agresividad de Cáceres en su gesto de arrojar al suelo el guion, o estandarte procesional, es expresada por varios de los testimonios, poniendo en evidencia el valor que le asignaban en los pueblos a ese objeto sagrado y a las fiestas. Ramos declara que “los años pasados cuando no querían llegarse a coger el pendón lo arrojaba a un rincón y que viendo eso cogían los indios los alferazgos” (AAA, Autos, 1748, f. 20r); Guanca indica que “después de misa les dice que cojan fiesta y no llegándose la gente se enoja mucho y bota el Guion y por eso se llegan algunos a coger fiestas” (AAA, Autos, 1748, f. 25r). Otros testimonios denuncian las amenazas con las que acompañaba ese gesto: Umiri dice “cuando llama dicho su cura para los alferazgos les dice que si no sirven a Dios se los ha de llevar el diablo y que vayan a un cuerno y que si no cogen el alferazgo bota el guión y se enoja” (AAA, Autos, 1748, f. 16v), mientras que Cusimamani denuncia “que pone forzosamente a la gente para los Alferazgos y que los amenaza que con el palo de Guión los ha de azotar” (AAA, Autos, 1748, fs. 21r-21v). Limache ofrece una pista adicional a la apreciación de las comunidades sobre el rol de las fiestas religiosas, declarando “que en su

pueblo se enoja mucho dicho cura cuando no cogen fiestas y bota el pendón y solos dos indios cogieron el guión de mano del cura y no cogieron más porque lo botó y los indios entre ellos han nombrado cuatro mas diciendo *cómo se ha de curar el pueblo sin fiestas.*” (AAA, Autos, 1748, f. 18r, énfasis nuestro). El término “curar” remite en la época al cuidado de los enfermos en el sentido de sanar dolencias físicas, pero también al cuidado de las almas, rol que debían cumplir los párrocos, apelados “curas de almas”. Las fiestas, con su conjunto de rituales, rezos, cantos, bailes, discursos, prácticas de comensalidad y objetos simbólicos, aseguraban la conservación de la buena salud, física y espiritual de las comunidades, ayudando a evitar los procesos disgregadores o corrosivos de los conflictos cotidianos. De ahí la importancia simbólica y política de los curas en el sistema de fiestas y de organización interna de los pueblos andinos coloniales (Abercrombie, 1998, 2006; Penry, 2006).

Los defensores de Cáceres, por el contrario, coincidían en que nunca les había forzado asumir alferazgos. Esto sugiere el trato favorable del párroco en la cabecera de la doctrina,

pero también el mayor poder económico que facilitaba a los habitantes de Codpa asumir voluntariamente estos cargos. El propio párroco presenta una postura ambivalente al respecto. Declara estar en contra de la asignación de alferazgos, pues:

“soy de dictamen que fuera muy bueno extirpar todas las fiestas en los pueblos de indios por seguirse en ellas muchas ofensas del señor que se precipitan los indios infelices por la inmoderación con que se entregan a la embriaguez, y después de una fiesta tiene el cura más que hacer que en lo demás del año, porque para entonces guardan los [ilegible] agravios, riñas y consecución de todos sus vicios, y en componer pependencias y castigar sus insultos está toda la atención de suerte que si yo fuera cura en propiedad nunca permitiera hacer ninguna fiesta” (AAA, Autos, 1748, fs. 41v-42r, sin foliar).

Añade a su argumento que ese año se había negado a llevar a cabo la fiesta del Corpus en Socoroma, por haber asumido el alferazgo Juan Cutipa a quien denunciaba, a su vez, por permitir a su hija vivir amancebada. El

hecho de que todos los alferazgos hubiesen sido asumidos ese año, ponía a Cáceres en una posición cómoda como para asumir la perspectiva predominante en la institución eclesiástica y descartar con ello las acusaciones en su contra. Para entender la ambivalencia de su postura, nos detenemos un momento para analizar el cargo del alférez en los pueblos andinos en la época colonial. Cargo surgido de las cofradías indígenas instauradas a principios del período; el alférez era quien financiaba las fiestas y constituía una figura de autoridad local durante su turno anual, reproduciendo formas locales que adquirieron en los pueblos las fiestas cristianas. En los Altos de Arica, aunque era un cargo importante, estaba supeditado al de los mayordomos, que cumplían con turnos de tres años dedicados al cuidado de las devociones y trabajo de las chacras parroquiales.²⁹ El cargo generó controversias entre las autoridades eclesiásticas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, con varios intentos por prohibirlo (Celestino y Meyers, 1981:134; Martínez de Sánchez, 2002: 1047). Las críticas estaban dirigidas, principalmente, a los grandes gastos que implicaban las fiestas, destinados a “borracheras y convites” que eran

“fuente y raíz de otros muchos, y gravísimos pecados” (Sínodo de Lima de 1613, citado en Celestino y Meyers, 1981:134). Estas medidas se reforzaron a finales del siglo XVIII, con el creciente fomento de formas devocionales más íntimas y menos pomposas, acorde con la mentalidad ilustrada (Gruzinski 1985; Castro Flores 2013; Guzmán, Corti y Pereira 2017). En muchas localidades, tanto los feligreses como sus párrocos, defendieron la existencia del cargo. Los unos, por el prestigio social y familiar que brindaba el sistema de cargos festivos, posible remanente de prácticas pre-hispánicas de reciprocidad y redistribución de los recursos (Celestino y Meyers, 1981: 110),³⁰ así como también el papel de sanación social que los campesinos le otorgaban a las fiestas, como explicita la cita arriba reproducida del testigo Pedro Limache. Las autoridades externas no veían el papel de integración social que lograban estas fiestas campesinas, en las que se fortalecían las relaciones de reciprocidad, la memoria local y la organización política de los comunes (Abercrombie 1998, 2006). Los curas, por su lado, tendieron a defender el ejercicio del cargo por los réditos significativos que recibían de parte de cada alférez durante

las fiestas. A finales del siglo XVIII, el intendente de Arequipa confirma que continuaba la costumbre de forzar alferazgos, señalando lo perjudicial que era y encargándole al párroco que “se deje a la voluntaria devoción de los fieles el comedimiento de este culto” (Barriga, 1948: 116). Sin embargo, registra que para entonces eran las autoridades del cabildo indígena quienes los designaban (Barriga, 1948: 103; Inostroza, 2019: 323).

Dentro de la estructura social de los pueblos que hemos esbozado a partir del expediente, cabe incluir el rol del “común” de los pueblos.³¹ Este término, usado como fórmula jurídica en peticiones judiciales a lo largo del siglo XVIII (Penry, 2006: 473), aunque de larga tradición desde los primeros siglos coloniales, se encuentra desde el inicio del expediente, pues el Segundo Pablo Gutiérrez declara querrellarse contra Cáceres en nombre de “toda la gente del común”, quienes además lo habían legitimado en su cargo (AAA, Autos, 1748, f. 1r). Esta figura colectiva representa a los tributarios que no formaban parte de las élites locales conformadas por la clase cacical y los “principales”. Tres peticiones agregadas

al expediente, fechadas el 9 de agosto, ponen al “común” de los pueblos de Belén, Socoroma y Putre en un rol protagónico. Los tres documentos son sumamente semejantes entre sí y reflejan un espíritu muy crítico de estas comunidades a la conducta de su cura. Ninguno lleva nombre ni firma, iniciándose todos con la fórmula de “Todos nosotros tributarios de su majestad del pueblo de Belén [o Socoroma, o Putre] en común parecemos ante vuestra merced (...) nos querellamos y damos relación de los maltratos y daños que experimentamos de nuestro cura...” (AAA, Autos, 1748, fs. 34r, 35r y 36r). Un decreto incluido al final del de Belén, aclara: “...constando por este escrito ser todo el común el que parece y no estar presente el principal de dicho pueblo de Belén sino ocho indios y entre ellos sólo el alcalde Francisco Ferrán” (AAA, Autos, 1748, f. 34v).

Aunque hay pequeñas diferencias entre ellos, los tres textos repiten las mismas denuncias casi al pie de la letra, lo que permite deducir el rol de quien las registra. Reclaman, principalmente, la violencia general del cura hacia los feligreses, abofeteándolos adentro de la iglesia antes de las confesiones, forzando alferazgos,

novenarios y casamientos, “sin conocer las uniones ni mirar la edad” (AAA, Autos, 1748, f. 34r), y exigiendo altas sumas en dinero y alimentos a quienes le servían de *mitanes* y a los *alféreces* que aportaban *ricochicos* para las fiestas. Las tres peticiones incluyen una frase que indica que las “pujanzas” son tan pesadas que “ninguno quiere ser principal, sino retirarse a otras tierras” (AAA, Autos, 1748, fs. 34r, 35r y 36r). El documento diferencia así las categorías de “común” y “principal”, sugiriendo que se llega a pertenecer a dicha élite local por medio del cumplimiento de cargos. El “común” abarca a todo el conjunto de tributarios y alude, en su vínculo con el rey, al pacto de reciprocidad implicado en la protección otorgada por la Corona a los súbditos indígenas, particularmente en el derecho a las tierras, base de su vida productiva a cambio de servicios y el pago de un tributo para las arcas del Rey (Platt, 1982; Penry, 2019: 110, 130). El escrito final del Obispo de Arequipa enfatiza, de hecho, la gravedad de las acusaciones de estos escritos, remarcando la autoría del “común” de estos tres pueblos (AAA, Autos, 1748, f. 51r., sin foliar).

Cabe resaltar que ninguno de los testigos a favor de Cáceres alude al “común” de Codpa y pueblos aledaños. Sin embargo, no nos es posible argüir que toda la gente del “común” de los pueblos septentrionales apoyó la querrela contra Cáceres, pese a la impresión que dejan estos tres escritos, ya que estos pueblos tampoco estaban exentos de conflictos internos. Entre los documentos reproducidos en el expediente para apoyar la investigación, se encuentra una breve acusación, sin fecha, contra los querellantes Inquiltupa y Vásquez, quienes “se hacen principales de la estancia de Caquena siendo foráneos”, presentada por parte de seis residentes de Caquena, “todos de mancomún”. Entre los firmantes, uno solo ostenta cargo de autoridad: Juan Carvajal, alcalde ordinario del pueblo (AAA, Autos, 1748, f. 43r, sin foliar). El grupo de habitantes de Caquena que redactó este texto y lo presentó al párroco en Putre, buscaba defenderse de una supuesta orden de prisión promovida por parte de Inquiltupa y Vásquez, por haber “bajado a Parinacota a confesarnos, oír misa, rezar la doctrina cristiana” (AAA, Autos, 1748, f. 43v, sin foliar). Según expresan, ellos habían amenazado a los habitantes de Caquena con

expulsarlos del acceso a los pastizales si concurrían a confesarse al Asiento de Choquelimpe o a la iglesia de Parinacota. El escrito comenta la influencia de “un hombre que sabe escribir llamado Joseph de Tapia quien les mete tanta cizaña en materias delicadas como son en los preceptos de nuestra señora madre iglesia infundiéndolas a que lleguemos a idolatrar lo que no debemos hacer por razón de ser cristianos católicos” (AAA, Autos, 1748, f. 43r, sin foliar).

La localidad de Caquena, ocupa un lugar central en el expediente analizado. Situada al extremo norte de la parroquia, a 4.397 m.s.n.m., la localidad es mencionada en 1787 no como pueblo anexo, sino como ayllu “que se nombra de esta suerte por no tener población unida y componerse de estancias separadas, con sus respectivos pastos” (AAA, Demarcación, f. 1v). Los documentos agregados a la investigación del caso dan cuenta de que la localidad no contaba aún con una capilla edificada que unificase a su población (AAA, Autos, 1748, f. 38r, sin foliar), situación que continuaba así para la Visita del intendente de 1793, en la que se le nombra como “Parcialidad de Caquena,

que es la que no tiene iglesia, y que se compone de Estancias de ganado” (Barriga, 1948: 114). En la Revisita de 1750, se registraron allí 126 habitantes, tan solo 29 de ellos tributarios (Hidalgo, 1978: 139 y ss.), pero fueron dos de sus “indios principales” quienes encabezaron la querrela contra Cáceres, en apoyo del cacique de Socoroma. La denuncia incluía las acusaciones específicas de Inquiltupa y Vásquez de haber sido golpeados por Cáceres quien, según declaran, llevaba tres años negándoles el sacramento de la confesión (AAA, Autos, 1748, f. 1r).³² La acusación adicional de que el cura les cobraba diezmos a los dueños de “carneros de la tierra”, pese a tener el privilegio de pagar ventena³³ (AAA, Autos, 1748, f. 1v), también puede adscribirse a los demandantes de Caquena, puesto que los productos americanos o “de la tierra” no pagaban diezmo, con excepción de aquellos cultivados o criados en tierras arrendadas o compradas a españoles (Argandoña 1854: 397-8). El expediente reproduce una averiguación acerca de los diezmos y primicias que pagaban sus habitantes, llevada a cabo en 1745 por el teniente de Corregidor, a petición de Cáceres para justificar su cobro según la “costumbre antigua” (AAA, Autos,

1748, fs. 44r-48r, sin foliar). Cabe apreciar el conflicto latente entre el coadjutor y algunos habitantes de Caquena, que se remontaba al primer año de su gestión en la parroquia. Si bien este conflicto tenía un fundamento económico, parece haber sido ensalzado por la marginalidad del poblado en el altiplano al norte de la parroquia, con escasa atención eclesiástica dada la gran distancia y la ausencia de un templo. Los indicios que ofrece el expediente acerca de Caquena permiten profundizar en lo que hemos sugerido como prácticas locales del cristianismo: aunque desarrolladas fuera del control estricto de la Iglesia, los indígenas asignaban valor sagrado a las fiestas patronales, sacramentos, doctrina y objetos sacros, como los estandartes procesionales que representaban a los santos.

3.2 Confesión y violencia: modalidades del cristianismo en los pueblos andinos.

La querrela en contra del cura coadjutor, Pedro Joaquín de Cáceres, y la consiguiente investigación judicial, giraron en torno a las acusaciones por negligencia con sus obligaciones religiosas y su trato excesivamente violento hacia los indígenas de los pueblos

septentrionales de la parroquia. La gravedad de estas acusaciones se aprecia en el cuestionario de la investigación, que indaga en la violencia de Cáceres—“si azota o manda azotar a los indios en exceso y crueldad”—y en su incumplimiento parroquial, particularmente “si por su culpa o descuido no hay doctrina en los días prevenidos en el sínodo” y si por su “omisión han muerto ocho personas [...] o más sin los santos sacramentos” (AAA, Autos, 1748, f. 2v; véase Tabla 2). La cuarta pregunta del cuestionario acopla ambas acusaciones, indagando en “si a los que van a pedir que los confiese (...) los despacha con palabras injuriosas” (AAA, Autos, 1748, f. 2v). Como veremos, ambos cargos están estrechamente vinculados, pero también permiten traslucir algunos aspectos de las formas en que el cristianismo se practicó en los pueblos indígenas, así como también de las relaciones de poder y de reciprocidad que buscaba establecer la iglesia católica en los poblados. Agravaban la querrela las acusaciones de abusos económicos, como el no atenerse a los cobros establecidos por los aranceles eclesiásticos, y la codicia de llevarse la cera que ofrecían los feligreses en las fiestas para su venta (AAA, Autos, 1748,

f. 1v). No obstante, tanto los testimonios en contra de Cáceres como el fallo del promotor fiscal, sugieren que no se corroboró la veracidad de estas acusaciones específicas. En lo que respecta a la cera, por ejemplo, los testigos de Socoroma confirman que Cáceres se llevaba la que ellos adquirirían para las fiestas de sus pueblos, acusando una práctica injusta, pero a ninguno le constaba que se la llevase para venderla. El testimonio a su favor del español Martín García justifica esta práctica, señalando que era una costumbre anterior a la gestión de Cáceres y que era encomiable pues permitía a la iglesia de Codpa contar con funciones religiosas “con gran pompa de luces” (AAA, Autos, 1748, f. 10v). Aunque no fuese motivado por codicia propiamente tal, la continuidad de esta práctica por parte de Cáceres confirma el carácter centralizado de su labor religiosa y su favoritismo hacia la cabecera.

Las autoridades eclesiásticas estaban especialmente preocupadas por la acusación de negligencia en ofrecer el sacramento de la confesión a los enfermos terminales. Los sínodos eclesiásticos fueron enfáticos en promover la confesión, tanto para el empadronamiento

anual de los habitantes como porque preparaba el alma para la comunión (Argandoña, 1854: 155). Ayudar a los feligreses al “bien morir”, a través de la extremaunción, formaba parte de las responsabilidades primordiales de los curas, asunto supervisado por los visitadores eclesiásticos (Inostroza, 2019: 248). El no incurrir al llamado de un moribundo era, así, considerado de la máxima gravedad, con la amenaza explícita de ser condenados al infierno.³⁴ Un cuarto de siglo después del caso en estudio, el Sínodo de La Plata de 1773 evidencia el miedo que muchos indígenas tenían hacia los curas, prefiriendo morir “sin sacramentos, que ponerse a peligro de ser maltratados” (Argandoña, 1854: 164). Sus constituciones normaban que “los indios que piden confesión sean tratados con la menor aspereza” (Argandoña, 1854: 164).

Los testigos de Socoroma que declaran en contra de Cáceres, expresan reiteradamente el miedo que le tenían al cura en las comunidades, por ser “muy riguroso y azotador” (AAA, Autos, 1748, f. 17r). Atestiguan que, efectivamente, algunos habían muerto sin confesión y que “muchas gente está sin confesión en su pueblo

y en la puna porque se huyen por el horror que le tienen” (AAA, Autos, 1748, f. 17v). Particularmente en Caquena, “está la mitad de la gente sin confesarse de miedo del dicho cura” (AAA, Autos, 1748, f. 24r). Seis testigos declararon explícitamente estar confesados. Entre ellos Pedro Condori, que estaba confesado ese año, pero que cuando Cáceres visitaba el pueblo, huía a los cerros por miedo (AAA, Autos, 1748, f. 17r). Limache decía no haberse confesado por “miedo a que le azote y se ha escondido y vivido en los cerros cuando ha ido dicho cura a las confesiones” (AAA, Autos, 1748, f. 18r). El mismo testigo relata también “que a un indio Simón Umiri de Socoroma le dio de puñadas al tiempo de quererse confesar” (AAA, Autos, 1748, f. 18r), mientras que Ramos atestigua que “vio en su pueblo que a un indio llamado Isidro Umiri le dio estirones de cabellos antes de confesarse” (AAA, Autos, 1748, f. 20r). Las peticiones emitidas por los tributarios de Belén, Putre y Socoroma, declaran que Cáceres los tenían atemorizados para las confesiones, abofeteándolos cuando estaban a sus pies dentro de la iglesia, razón por la cual varios preferían ir a confesarse a otras parroquias y con otros sacerdotes (AAA,

Autos, 1748, fs. 34r, 35r y 36r). En la querrela, los principales de Caquena, Inquiltupa y Vásquez, acusaban que era el propio Cáceres quien se negaba a confesarlos hacía tres años, “pues pidiéndole nos administre es tal su enojo que nos echa con bastantes voces deshonestas y poniéndoles las manos con varios golpes que son bastantes para atemorizarnos” (AAA, Autos, 1748, f. 1r).

Los testigos de Codpa, por el contrario, veían en el cura un comportamiento ejemplar, “muy celoso con el cumplimiento de su obligación”. Aseguraban que en la cabecera estaban todos confesados “porque no tienen resistencia a cumplir con este precepto” (AAA, Autos, 1748, f. 29r), a diferencia de los indios de Socoroma, que eran “malignos y alzados, amigos de hacer lo que se les antoja” (AAA, Autos, 1748, f. 10r). Decían que Cáceres siempre acudía a ofrecer la confesión cuando lo llamaban, partiendo incluso de noche hacia pueblos como Esquiña, Pachica o Timar.³⁵ El capitán García, vecino de Codpa, atestiguaba haber visto a Cáceres azotar al alcalde de Socoroma cuando lo acompañó para las confesiones anuales en abril de ese año. Según él, los seis u ocho azotes habían

sido merecidos, pues el alcalde no había dado aviso de los enfermos que requerían confesión. Allí vio al cura confesar a todos los que estaban en el pueblo y mandar al teniente del Partido de Arica, don Carlos Sargasubieta, a buscar a la gente de los anexos, incluyendo a los indios de Caquena. Cuenta que esperaron en Parinacota diez o doce días, pero que estos no acudieron. Su testimonio resulta la contraparte del escrito sin fecha, que presentaron los residentes de Caquena contra sus principales, arriba comentado.

La suma de estos testimonios da cuenta de una violencia general hacia los indios de los pueblos septentrionales, estrechamente vinculada con el sacramento de la confesión. Cáceres, en el escrito presentado para su propia defensa, la justificaba. Señala que al asumir el cargo, había recorrido todos los anexos exhortando a los indios a vivir como buenos cristianos, pero que “los indios de Socoroma, Putre, Caquena y Sora, estaban y están protervos en dejar sus vicios, por lo cual viendo que de las palabras y consejos no hacían juicio, pasé a tal cual azotes moderados” (AAA, Autos, 1748, f. 40r, sin foliar). Asimismo, consideraba

que el miedo que decían tener los indios era simulado, pues en realidad rechazaban su forma de ofrecer la confesión, riñéndolos por desconocer los rezos y misterios de la doctrina cristiana.³⁶ El testimonio de Mamani en contra de Cáceres, efectivamente, confirma que “su cura Francisco de Evia los confesaba solo con que se persignasen y dijeren yo pecador” (AAA, Autos, 1748, f. 23r). Cáceres parece haber tenido ciertas expectativas a la hora de brindar el sacramento, que no se condecían con las costumbres locales, acostumbrados a una práctica confesional mucho más sencilla.

Es decir, entre los indios de Socoroma y el cura había claras diferencias con respecto a lo que se consideraba un “buen cristiano”. Los testigos en contra de Cáceres denunciaban que el párroco no estaba cumpliendo con sus obligaciones. En sus testimonios, se representan a sí mismos como buenos cristianos que cumplían tres veces a la semana con los rezos de la doctrina, que valoraban los espacios y objetos sagrados, y para cuya salud espiritual necesitaban recibir los sacramentos (particularmente el de la confesión) y celebrar las fiestas patronales (recuérdese

la declaración de Limache, de “cómo se ha de curar el pueblo sin fiestas”). Para Cáceres, por el contrario, estos pueblos constituían una república “casi bárbara” (AAA, Autos, 1748, f. 41r, sin foliar), marcada por los “vicios y perversas costumbres” (AAA, Autos, 1748, f. 40r, sin foliar) que no lograba erradicar con su labor doctrinera. Aunque expresa no querer describir al obispo muchas de las cosas que sucedían en el curato por indignas para su autoridad eclesiástica, varias de sus quejas apuntan al amancebamiento en que vivían muchas parejas o a la embriaguez que se vivenciaba en las fiestas. Es decir, Cáceres no parece haber estado preocupado por posibles prácticas idolátricas o supersticiosas, sino más bien por controlar aspectos morales de la vida en los pueblos.

Pero los testimonios también apuntan a otra dimensión de la violencia, también vinculada con el sacramento de la confesión. Ante la acusación grave de que varios habían fallecido sin recibir la extremaunción por parte de Cáceres, el fallo del promotor fiscal indicaba que “todos los testigos convienen en que ninguno ha muerto sin confesión por culpa del

cura sino por no haberlo llamado” (AAA, Autos, 1748, f. 50r, sin foliar). Los testimonios en su contra argüían el miedo como causa principal, pero también la distancia de los pueblos con respecto a la cabecera, así como también “porque algunos son pobres y no tienen ni parientes que le hagan esta diligencia” (AAA, Autos, 1748, f. 22r). Efectivamente, era una realidad en las parroquias que muchos morían sin recibir los sacramentos: es el caso del 14% de los registros de defunciones del pueblo de Belén a finales del siglo XVIII (Inostroza, 2019: 248). Las causas podían ser justificadas, como muertes repentinas, eventos climáticos, incapacidad de recibir los sacramentos, entre otras, pero también por la negligencia de no dar aviso (Inostroza, 2019: 249-250). En el caso de nuestro expediente, la culpa es atribuida por Cáceres y sus defensores a las autoridades locales, específicamente a los alcaldes. La gravedad del asunto justificaba para ellos otro tipo de violencia, ejercida por el cura hacia los alcaldes y “principales” de los pueblos como castigo, pero también como ejemplo al resto de la población. En su carta, Cáceres explica que por este motivo les dio “tres o cuatro azotes delante de todos los indios, para que sirviese

de ejemplo” (AAA, Autos, 1748, f. 40v, sin foliar) a Juan Cutipa, siendo alcalde mayor de Putre, y a Juan Gutiérrez, alcalde ordinario de Socoroma. Esta violencia era especialmente temida y denunciada, pues atentaba en contra de las estructuras sociales locales. Así lo expresan de forma elocuente algunos de los testimonios. Por ejemplo, Gutiérrez declaraba que “sin motivo alguno lo azotó siendo alcalde y que a otro alcalde también azotó en Putre y que lo amenazó diciendo que lo había de matar y que con una cuchilla le tiró puñalada que si no se desvía lo mata que le dijo que lo echaría a la isla y le pegaría fuego y que es muy cruel” (AAA, Autos, 1748, f. 20v). El tema de la violencia física de eclesiásticos contra los indígenas era en general tolerado cuando se trataba de los indios del común. En cambio, cuando se aplicaba a autoridades indígenas hereditarias o elegidas, se consideraba que se pasaba el límite de lo tolerable. María Marsilli lo explica así:

“La burocracia colonial permitía a los curas usar castigos físicos en justificadas circunstancias, usando la moderación dictada por la ley y las costumbres. Los indios por su

parte, exigían que sus curas reconocieran la etiqueta correspondiente a los límites de los rangos sociales, expectativa que a veces podía estar reñida con el grado de violencia física que el doctrinero estaba dispuesto a usar. Sabemos que los curas arequipeños usaron frecuentemente la fuerza física contra sus parroquianos indios. Los líderes nativos, no obstante, veían tales actos como parte de las obligaciones normales del sacerdote. Ataques atentatorios a la autoridad nativa eran, sin embargo, condenados con vehemencia” (2014: 88).

Cáceres también justifica su trato violento en ocasiones, tales como en casos de amancebamiento u otras situaciones. Los azotes que le había dado a Pablo Vásquez en Parinacota, principal de Caquena y querellante en su contra, los justificaba por haber sacado “de la iglesia la Ara Consagrada y llevársela a la Estancia de Caquena para no sé qué ceremonias nefandas que usan con ella” (AAA, Autos, 1748, f. 41v, sin foliar). El ara era la piedra que servía de base para el altar mayor de las iglesias, en este caso del templo de Parinacota. Si recordamos que en Caquena no había ninguna capilla aún,

razón por la cual sus habitantes debían bajar a Parinacota para las confesiones anuales, el acto de Vásquez puede entenderse dentro de la religiosidad local como una forma de acercar el recinto sagrado a las zonas más aisladas de la cordillera. Aunque el escrito de Cáceres no ofrece más pistas al respecto, no parece haber huellas específicas a prácticas idolátricas, sino más bien a una apropiación local del cristianismo, aunque apreciada por el cura como una falta grave a la religión. Nuevamente la aplicación del trato violento parece efecto de una incomprensión entre los distintos sujetos, debido a que las ceremonias cristianas de los pueblos cordilleranos, distantes del control eclesiástico, se desarrollaron de formas más locales y menos institucionales.³⁷

Hemos visto que la intención de los “principales” de Socoroma y pueblos aledaños en 1748 era reemplazar a Pedro Cáceres en su función de cura coadjutor, por otro cura más apropiado. En cambio, para Cáceres la conducta de los denunciante tenía propósitos políticos: sacarlo a él, un cura recto en su misión, para seguir con sus costumbres antiguas y relajadas. Aun cuando el cristianismo local

incluía una serie de tradiciones y ritos que han sido reconocidos como la expresión del cristianismo andino, que aparece débilmente en este proceso, creemos que las declaraciones incluidas en este expediente refuerzan la interiorización del cristianismo por parte de los campesinos andinos, como la importancia asignada al sacramento de la confesión, que en caso de no acontecer y encontrarse con la muerte, amenazaba el destino eterno del alma del fallecido.³⁸ La cristianización de los pueblos se mezcló con la conservación de ritos de tradición andina, aunque esto no inquietó demasiado a la Iglesia colonial que consideró su cometido; la civilización de los indios, castellanizándolos, cristianizándolos, alfabetizándolos e incorporándolos a su mercado laboral.

4. Conclusiones

Para la legislación colonial y la institución eclesiástica, la acusación más grave era la falta de Cáceres en la administración de los sacramentos, principalmente de la confesión para los moribundos que la solicitaban. El fallo del promotor fiscal determinó, sin embargo, que

su incumplimiento era por falta de aviso y no por negligencia. Las agravantes de la acusación vinculadas a abusos económicos de parte de Cáceres también fueron descartadas por la justicia, con base en los testimonios que no determinaron con certeza de que se excediese del arancel o de que vendiese la cera de los pueblos para enriquecerse personalmente. Las acusaciones de violencia, por el contrario, sí fueron consideradas en su gravedad y tomadas en cuenta por las autoridades judiciales, exigiéndosele a Cáceres que suavizara su trato hacia los indígenas. Como señalamos, el fallo cerraba indicando que de presentarse una nueva queja en su contra, “se procederá con todo rigor” (AAA, Autos, 1748, f. 51v).

Ahora bien, ¿significa este fallo un triunfo de Cáceres y una derrota de las poblaciones indígenas del norte de la parroquia? Una primera lectura sugiere que sí, pero optamos aquí por una interpretación más compleja de los silencios e intersticios que contiene el expediente, indagando en la idea de que las relaciones de poder al interior de las parroquias se forjaron mediante tratos y negociaciones, ya fuesen explícitas o implícitas

(Marsilli 2014; Hidalgo, Marsilli y Aguilar 2016). Las dos partes enfrentadas en este caso, no solo se correspondieron con la división geográfica del curato de Codpa entre el sector norte y el sector sur, con sus consiguientes diferencias históricas y culturales, sino que son expresión de la política de alianzas en las que se insertaron los párrocos rurales. El conflicto económico entre el cura en propiedad, Albarracín, retirado por enfermedad, y Cáceres como su coadjutor o reemplazante, yace de fondo en sus redes de relaciones con los feligreses indígenas. Albarracín exige a su sucesor que le pague un cierto monto de los ingresos parroquiales, mientras que Cáceres asegura haberle pagado tres mil setecientos cuatro pesos y tres reales, “como consta de recibos y cuentas” (AAA, Autos, 1748, f.39v, sin foliar). Agrega que esto le ha significado otras deudas que no ha podido pagar, arguyendo que los feligreses le deben mucho dinero de obvenciones, pues por caridad les acepta pagos en los pobres efectos que tienen, con las consiguientes pérdidas económicas. Por esto, Cáceres sugiere que Albarracín motivó al segunda Gutiérrez y las autoridades de Socoroma a presentar estas quejas.

Entre las quejas, estaban las amenazas que profería Cáceres contra quienes solicitasen los sacramentos al cura en retiro (AAA, Autos, 1748, fs. 1r y 18v), trasluciendo no solo una relación económica (pues quien ofrecía el sacramento se llevaba las obvenciones correspondientes), sino también un conflicto de poder en la administración de lo sagrado. De este modo, lo que hemos visto como incompreensión de parte de Cáceres hacia las prácticas cristianas de los pueblos socoromeños, sumadas a la falta de un idioma en común y a una vida moral no acorde con el modelo de civilización hispano, se engarzó con otros conflictos económicos latentes. Los socoromeños vieron en este pleito la oportunidad de cambiar o, al menos, debilitar el poder del nuevo párroco, quien ya había establecido relaciones de alianza sólidas con la cabecera del curato y pueblos aledaños. Su vínculo con la familia Cañipa y con los “principales” de Codpa se expresa en el trato favorable que les brindaba en su quehacer religioso y en los testimonios que aquellos declararon en su defensa. Por el contrario, los habitantes del norte del curato estaban obligados a actualizar su relación con el cura, ya que hasta entonces habían contado

con un trato más distendido de parte de los curas anteriores, que les permitían realizar las fiestas patronales a su modo y les brindaban una confesión simplificada. En este sentido, la presentación de una querrela resulta en sí una forma de negociación entre los actores locales y el representante de la institución eclesiástica, pues llevar los conflictos al ámbito de una investigación pública forzó al cura a morigerar su trato hacia los indígenas, así como también sus exigencias en lo respectivo a la moral y la religión. La amenaza que significó la acusación por parte de los “principales” de Socoroma, las advertencias del promotor fiscal a Cáceres y la intervención del obispo le obligaron, seguramente, a adaptar sus métodos doctrinales a las distintas realidades sociales del curato y a las formas locales de concretar las prácticas cristianas. Gracias a ello, se le encontraba aún ejerciendo el cargo casi una década después.

Aunque el expediente no nos permite profundizar en las relaciones políticas y económicas específicas que pueden haber estado detrás de las acusaciones y de su resolución, sí nos permite apreciar dinámicas sociales de reciprocidad,

ya sea del trato de Cáceres con los feligreses de la cabecera, o ya sea las intencionadas por los feligreses de Socoroma para conservar sus costumbres religiosas, que si bien eran consideradas por ellos cristianas, se encontraban distantes de la ortodoxia institucional o de lo que el coadjutor entendía por ello.

Cabe finalizar sugiriendo que el caso aquí analizado se debe contextualizar históricamente en un período antecedente de los cambios políticos de finales del siglo XVIII. El aumento de los conflictos sociales en esa época, que contribuyó a conducir los ánimos hacia las grandes sublevaciones indígenas, empoderó a grupos sociales como los cabildos indígenas y el “común de indios” hacia una creciente pérdida de legitimidad de los caciques (O’Phelan, 1988; Thomson, 1996, 2002; Penry, 2019; Inostroza e Hidalgo, 2021). Aunque el poder político del cacique Cañipa figura con relevancia en este caso, se aprecia el peso político que le hacen los demandantes, con el Segunda encabezando a las autoridades locales de los pueblos socoromeños. A su vez, el caso ofrece un antecedente particular a la posterior división de la parroquia, con la

creación del curato de Belén en 1777 como parte de la política de erección de nuevos curatos, impulsada por las reformas de Carlos III. Futuras investigaciones nos permitirán insertar con mayor precisión el expediente en estudio en este amplio contexto histórico.

Agradecimientos: Este artículo forma parte del proyecto UNAM PAPIIT IG 4006619 “Religiosidad nativa, idolatrías e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna”, dirigido por el Dr. Gerardo Lara Cisneros. Del mismo modo, del Proyecto FONDECYT Regular N° 1220296 “Parroquias y comunidades indígenas: espacios de negociación y de construcción política religiosa en el orden colonial sur andino”, dirigido por J. Hidalgo. Forma también parte de la investigación doctoral de Camila Mardones, financiada por BECAS CHILE/DAAD, con aportes de la Universidad de Hamburgo. Los autores agradecemos enfáticamente a los (as) evaluadores (as) anónimos (as) de nuestro trabajo. Sus aportes nos han ayudado a mejorar la versión final.

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), Arica-Codpa, 1650-1891. Exp. Arequipa 19-6-1748. “Autos que de orden y comisión por el Ilustrísimo Señor Dr. Don Juan Bravo de Rivero de Buena memoria Dignísimo Obispo que fue de esta ciudad Arequipa siguió en el Pueblo de Codpa el Licenciado Don Joaquín Xavier Porto Carrero a pedimento de los Indios de Socoroma contra el Licenciado Don Pedro Joaquín de Cáceres cura coadjutor de dicho Pueblo de Codpa”.

Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), Arica-Belén, 1694-1856, Legajo único. “Demarcación de la Doctrina de Belén y sus anexos”, 10 de julio de 1787.

Fuentes impresas

Argandoña, P. M. de. (1854): *Constituciones sinodales del Arzobispado de La Plata*, Cochabamba, Imprenta de los Amigos.

Barriga, V. (1948): *Memorias para la Historia de Arequipa*. Tomo III, Arequipa, La Colmena.

Hidalgo, J. (1978): *Revisita a los Altos de Arica en 1750*, Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Sede Arica.

Hidalgo, J., N. Castro y S. González (2004): “La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan”, *Chungara: revista de antropología chilena*, 36 (1), pp. 103–112.

Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias (1681), Madrid, Imprenta Julián de Paredes.

Vázquez de Espinosa, A. (1948[1636]): *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington, Smithsonian Institution.

Referencias citadas

Abercrombie, T. A. (1998): *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, The University of Wisconsin Press.

Abercrombie, T. A. (2006): *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Bolivia, Sierpe.

- Acosta, A. (2014): *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú siglos XVI-XVII*. Aconcagua Libros, Sevilla.
- Adrián, M. (2000): “Estrategias políticas de los curas de Charcas en un contexto de reformas conflictividad creciente”, *Andes*, N°. 11, Universidad Nacional de Salta, pp. 135-160.
- Baschet, J. (2009): *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castro Flores, N. (2013): “Religiosidad y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)”, *Allpanchis phuturinqa*, 81/82, pp. 197-244.
- Castro Flores, N. (2021): *Cristianización e indigenización del cristianismo en Charcas colonial, 1570-1808*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Celestino, O. y A. Meyers (1981): *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt, Editorial Klaus d. Vervuert.
- Christian, W. A. (1981): *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea.
- Cúneo-Vidal, R. (1978): *Diccionario Histórico Biográfico del Sur del Perú, Obras Completas 6*, Lima, I. Prado Pastor.
- Durston, A. y J. Hidalgo Lehuedé (1997): “La presencia andina en los valles del Arica siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas”, *Chungara: revista de antropología chilena*, 29 (2), pp. 249–273.
- Figueroa, Erick, (2018): *Obstáculos materiales, labor pastoral y evangelización: El clero secular doctrinero en el memorial de Bartolomé Álvarez. Charcas, 1588*, Tesis de Magister en Historia inédita, Universidad de Chile, Santiago.
- Golte, J. (1980): *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- González Holguín, D. (1952 [1608]): *Vocabulario de la lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quechua o del Inca*, R. Porras Barrenechea, ed., Lima, Impr. Santa María.

- Gruzinski, S. (1985): “La ‘segunda aculturación’: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, N° 8, pp. 175-201.
- Guzmán, F., P. Corti y M. Pereira (2017): “Política eclesiástica y circulación de ideas tras las pinturas murales realizadas durante el siglo XVIII en las iglesias de la Ruta de la Plata”, *Historia*, 50, vol. III, pp. 525-554.
- Hidalgo, J. (Ed.) (2004): *Historia Andina en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago.
- Hidalgo, J. (Ed.) (2014): *Historia Andina en Chile*, Vol. II, Editorial Universitaria, Santiago.
- Hidalgo, J. y A. Durston (1998): “Reconstrucción étnica colonial en la sierra de Arica: El Cacicazgo de Codpa, 1650-1780”, en *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, Tomo II, pp. 32-75, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- Hidalgo, J., M. Marsilli y J. Aguilar (2016): “Redes familiares, carreras eclesiásticas y extirpación de idolatría. Doctrina de Camiña, Tarapacá. Siglo XVII”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 48, N° 3, pp. 409-428.
- Inostroza Ponce, X. (2011): “Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: los ‘principales’ de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica”, *Diálogo Andino*, N° 38, pp. 35-43.
- Inostroza Ponce, X. (2019): *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Inostroza, X. y J. Hidalgo (2021): “Alcaldes y mayordomos: liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813)”, *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Vol. 53, N° 1, pp. 81-101.
- Lavalle, B. (1999): *Amor y opresión en los Andes coloniales*, IFEA, IEP, Lima.
- Leal Landeros, J. (2019): *Curas, indios y caciques. Las disputas sobre los bienes comunales de los pueblos de indios al sur del virreinato peruano*

durante el siglo XVIII, Tesis de maestría inédita, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Mérida, México.

Mardones Bravo, C. (2022). Tesis doctoral en curso, Universidad de Hamburgo, Alemania.

Marsilli, M. (2004): “Missing idolatry: Mid-colonial interactions between parish priests and Indians in the diocese of Arequipa”, *Colonial Latin American Historical Review*, 13(4), pp. 399-421.

Marsilli, M. (2014): *Hábitos Perniciosos: Religión Andina Colonial en la Diócesis de Arequipa (Siglos XVI AL XVIII)*, Santiago, Dibam.

Marsilli, M. y P. Cisternas (2010): “Los senderos de la idolatría: el viaje de Vázquez de Espinosa por los Altos de Arica, 1618”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 42(2), pp. 465-476.

Martínez de Sánchez, A. M. (2002): “Hermandades y Cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana”, en F. Barrios Pintado, coord., *Derecho y administración*

pública en las Indias hispánicas. Actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998), Vol. 2, pp. 1035-1064.

Marzal, M. (1983): *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Morrone, A. (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*, N° 16, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, pp. 445-475.

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

Murra, J. (1975): *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- O'Phelan, S. (1988): *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*, Cusco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- Penry, S. E. (2006): “El discurso político indígena en Charcas colonial”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, N° 12, Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, pp. 455-501.
- Penry, S. E. (2019): *The People Are King The Making of an Indigenous Andean Politics*, New York, Oxford University Press.
- Platt, T. (1982): *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Quispe Escobar, A. (2017): *La Mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Ramos, G. (2010): *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*, Lima, IEP-IFEA.
- Ramos, G. (2016): “Pastoral Visitations: Spaces of Negotiation in Andean Indigenous Parishes”, *The Americas*, 73:1, pp. 39–57.
- Robins, N. A. (2009): *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*, Trad. Isabel Scarborough, La Paz, Plural Editores.
- Saintenoy, T., M. Uribe Rodríguez y Fe. González (2019): “Desde la perspectiva de la isla: el ordenamiento territorial incaico en la transecta andina Arica-Carangas (18°S)”, *Latin American Antiquity*, 30(2), pp. 393-414.
- Salomon, F. (2018): *At the Mountains' Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*, London, Routledge.
- Taylor, W. B. (1999): *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Thomson, S. (1996): “Quiebre del cacicazgo y despliegue de los poderes en Sicasica, 1740-1771”, en Albó, X. et al. (comp.), *La integración*

surandina: cinco siglos después, Cuzco, CBC, pp. 261-282.

Thomson, S. (2002): *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, Madison, University of Wisconsin Press.

Vial SJ, J. (1984): “Algunas referencias cronológicas sobre la historia de la iglesia en Arica, antes de la guerra de 1879”, *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, n° 13, pp. 29-34.

Notas

¹ Las parroquias como jurisdicción eclesiástica son nombradas habitualmente en las fuentes como doctrinas o curatos. Conceptualmente, estos términos se distinguen por el tipo de beneficio eclesiástico que implicaban, pero ya en el siglo XVII se utilizaban como sinónimos en América (Castro Flores, 2021:51). En este trabajo usaremos estos términos indistintamente.

² Deseamos destacar que este expediente también fue analizado por Joselin Leal Landeros en su tesis de maestría en historia. Allí sostiene

que ésta y otras denuncias fueron llevadas a cabo por los indígenas con “una táctica para resguardar sus intereses” (2019: 65), sugiriendo que acusaciones como ésta quebraban las relaciones de reciprocidad establecidas entre curas y autoridades locales (2019: 73). Valoramos enfáticamente sus aportes.

³ En el sentido que William Christian da a las adaptaciones locales del cristianismo en la España del siglo XVI, caracterizadas por la devoción a los santos y advocaciones marianas, votos específicos, fusión de lo secular con lo sagrado, prácticas festivas exteriorizantes (como procesiones y peregrinaciones), entre otras (1981). Algunas de las adaptaciones específicamente andinas del catolicismo son estudiadas por Marzal (1983).

⁴ Con este mapa queremos destacar de forma esquemática la participación activa de algunos poblados a favor y en contra del acusado, según registra el expediente. Es probable que otros pueblos hayan tenido también posiciones definidas, como Umagata y Livilcar, que debido a su vinculación con linaje de los Cañipa es factible asumir que hubiesen apoyado a

Cáceres. Asimismo, dejamos constancia que al interior de cada pueblo también pueden haber habido posturas encontradas, como veremos para el caso de Caquena, las cuales no dejaron tantas huella en los registros.

⁵ Recopilación, Lib. VI, Tít. I, Ley. XVIII.

⁶ La jurisdicción administrativa del cacicazgo, o curacazgo, coincidía con la organización eclesiástica del territorio, por lo que usamos cacicazgo, curato y parroquia como términos semejantes cuando hacemos referencia al espacio territorial.

⁷ Véase más adelante nota al pie n° 16.

⁸ Que se estima coincidente con el actual pueblo de Poconchile o bien Mollepampa.

⁹ En el documento en estudio, el cura coadjutor de Codpa, Licenciado don Pedro Joaquín de Cáceres, menciona ayudantes eclesiásticos que colaboraban con él en algunas fiestas religiosas, durante la cuaresma, o que lo reemplazaban en su ausencia.

¹⁰ En la Revisita de 1750, se mencionan a dos Pablo Gutiérrez en el pueblo de Socoroma, uno de 47 años (Hidalgo, 1978:163 [f. 75v.]) y otro de 41 años (Ibid., 1978: 164 [f. 76r.]), ambos sin referencia a cargo alguno. Cualquiera de ellos pudo ser el cacique de 1748.

¹¹ En adelante, todas las citas del documento las registramos sólo con el folio entre paréntesis. Los textos han sido modernizados en su ortografía.

¹² La Revisita de 1750 registra a un Gregorio Cusimamani de 31 años (Hidalgo 1978: 159 [f. 75r.]).

¹³ La Revisita de 1750 registra a un Francisco Inquiltupa reservado de 50 años, en la Quebrada Caquena (Hidalgo 1978: 144 [f.69v.]).

¹⁴ Pablo Basques aparece entre los tributarios de Caquena en la Revisita de 1750 (Hidalgo 1978: 140 [f68r.]). De acá en adelante modernizaremos la ortografía de este apellido como Vásquez. Seguiremos el mismo criterio con otros apellidos.

15 Ver Cúneo-Vidal, sobre la familia Calderón Portocarrero en el sur del Perú desde Moquegua a Tarapacá (1978: 336). Es probable que Joaquín Javier Portocarrero Calderón fuera hermano de María Valeriana Portocarrero y Calderón esposa de Bartolomé de Loayza, descubridor de Huantajaya (Hidalgo, 2014: 458). En la Revisita de 1750, se mencionan a los integrantes del Cabildo de Arica y entre ellos a Francisco Xavier Portocarrero y Loaiza, Procurador General de la Ciudad (Hidalgo 1978: 12). Es probable que existiera una relación de parentesco entre ambos.

16 En el Auto se justifica su elección “...por ser suficientísimo [sic] en las lenguas general y quechua y aimara para que ante ellos según conviniera se actúen todas las diligencias que fueren necesarias” (AAA, Autos, 1748, f. 4r). Es interesante destacar que ambas lenguas eran practicadas en Tarapacá, corrigiendo la visión tradicional de que se hablaba predominantemente la aimara. En los Altos de Arica todos los testigos indígenas que requirieron intérprete en el caso de 1748, declararon en aimara.

17 El topónimo “Codpa”, en quechua, de acuerdo con Cáceres, refiere un lugar de mucha movilidad de sus habitantes, idea que es refrendada por González Holguín: “Huésped que hospeda. Ccorpachak. Huésped hospedado. Ccorpa, o ccorpachasca” (González Holguín, 1952 [1608]: 548); “Peregrino pobre no conocido y sin aluergo Corpa, o corpachana, o huaciman pusana” (González Holguín, 1952 [1608]: 625).

18 Quispe Escobar observa que, en la parroquia de Tapacarí, Cochabamba, ésta no era una categoría hereditaria, sino que el prestigio adquirido por el cumplimiento de cargos políticos y religiosos podía facilitar el ingreso de un sujeto al grupo de “principales” de su ayllu (2017: 149).

19 “...por cuanto a tres días naturales que los indios de Socoroma delatores en ella no han parecido a presentar los testigos que debían como se les tiene prevenido por carta de que resulta seguirse perjuicio por estar fuera de la doctrina el cura coadjutor y que podía ofrecerse funciones de su ministerio y para acudir al remedio de todo mandó que se

examinen los testigos que manda su Señoría Ilustrísima, mi señor de oficio, para lo cual se llamarán los españoles más instruidos que hubiere en este pueblo y al gobernador, alcaldes y demás indios principales de él...” (AAA, Autos, 1748, f. 7r).

20 Martín García no aparece nombrado como español, pero en la Revisita de 1750 firma como testigo del pregón con el que se hace pública la numeración que se va a iniciar en el cacicazgo (Hidalgo, 1978: 23 [f. 25v]). Pascual Medina y Rojas sirve de intérprete en la misma ocasión, aunque no se especifica de qué lengua (Hidalgo, 1978: 16 [fs. 18r-18v]). El tercer español, Andrés Perea, no figura en dicho documento.

21 Recopilación, Lib. VI, Tít. III, Ley XVI: “Tendrá jurisdicción los Indios Alcaldes solamente para inquirir, prender y traer a los delincuentes a la Cárcel del Pueblo de Españoles de aquel distrito; pero podrán castigar con un día de prisión, seis, u ocho azotes al Indio, que faltare a la Misa el día de fiesta, o se embriagare, o hiciere otra falta semejante; y si fuere embriaguez de muchos,

se ha de castigar con más rigor, y dejando a los Caciques lo que fuere repartimiento de las mitas de sus Indios, estará el gobierno de los Pueblos a cargo de los dichos Alcaldes y Regidores, en cuanto a lo universal.”

22 Recopilación, Lib. VI, Tít. III, Ley XV.

23 Juan Cutipa destaca las variaciones en sus cobros, llevando por los entierros “unas veces a unos diez y seis pesos con misa y otras veces cuatro y ocho y que a este testigo les parece mucho.” (AAA, Autos, 1748, f. 19r). Estas diferencias se encuentran en los aranceles oficiales, variando según los servicios adicionales solicitados. Gregorio Cusimamani declara que “ha oído decir que el arancel es muy barato y que el cura lleva muy caro por todos los derechos pero que por su ignorancia no sabe lo cierto...” (AAA, Autos, 1748, f. 21v).

24 Dice “que no sabe la edad que tiene, pero le han dicho que nació cuando entro a ser cura don Francisco de Evia” (AAA, Autos, 1748, f. 17r).

25 Dice “que no sabe la edad que tiene pero que se acuerda hizo la primera confesión en tiempo que fue cura Domingo de Zúñiga” (AAA, Autos, 1748, f. 17v).

26 Probable referencia al Valle de Azapa.

27 Señala que vio azotar al alcalde de Putre con “cuatro azotes con las riendas” (AAA, Autos, 1748, f. 23v), pero que no sabe cuántos feligreses de Putre han muerto sin confesión, “... por andar lo más del tiempo en sus viajes y diligencias fuera de dicho su pueblo” (AAA, Autos, 1748, f. 24r). Menciona de todos modos que un sobrino suyo falleció en Putre sin recibir la confesión. En la Revisita de 1750 también se le registra como tributario de Putre, de 36 años (Hidalgo, 1978: 147 [f. 71r.]).

28 En el expediente sólo se explicitan los alferazgos de San Francisco y Corpus Christi. Las otras cuatro fiestas con alferazgo parecen haber correspondido a las de San José, Virgen del Carmen, Nuestra Señora del Rosario y Finados (Todos Santos) (Mardones Bravo, Tesis doctoral en curso).

29 Al otro lado de la cordillera se presenta un modelo parroquial distinto al respecto, en el que el alférez era un cargo jerárquicamente superior al de los mayordomos. Esto se aprecia en la zona de Cochabamba (Quispe Escobar, 2017: 153-154), como también en las parroquias de Carangas (Mardones Bravo, MS).

30 Hay bastante bibliografía sobre el sistema de cargos festivos en los Andes, como el icónico trabajo de Abercrombie (1998, 2006). Acerca de la importancia del “prestigio” vinculado a estas prácticas, ver el capítulo III-1.5 de Quispe Escobar (2017); Inostroza e Hidalgo (2021: 84), entre otros.

31 Sinclair Thomson enfatiza que los caciques en el siglo XVIII perdieron legitimidad por el criterio de “identificación política”, es decir, que al aliarse con los corregidores no defendieron los intereses de sus comunes. Esto condujo a que muchos fueran reemplazados políticamente por sus comunes en la gran sublevación indígena de 1781 (Thomson, 1996, 2002).

32 Cáceres en su defensa justifica los azotes y niega que estén sin confesar.

33 La *ventena*, o *veintena*, era una modalidad de los diezmos eclesiásticos en las localidades indígenas situadas en terrenos españoles, gracias a la cual pagaban un producto de cada veinte, en vez de la décima parte.

34 Citamos en extenso: “amonestamos a nuestros curas pongan el mayor esmero y diligencia en la observancia de este punto, particularmente con los miserables indios que por su ignorancia, simplicidad y rudeza se hacen más dignos de que en aquel terrible momento, en que por el mismo caso, por la visible esperanza de la presa, son más fuertes los combates del sangriento enemigo, se les asista con incesante y cristiano celo, con todos los sufragios espirituales, que conciernen a salvarlos de aquel peligro tan inminente y manifiesto. (...) si en materia de tanta gravedad, en vez de velar como celosos pastores y vigilantes padres de familia, descuidados y dormidos los dejan perderse, se hacen reos de gravísima culpa, de que en el rectísimo tribunal de la justicia divina les resultará el

más formidable cargo, ejerciendo de rigurosos fiscales los mismos eternos tormentos, despechos y gemidos de estos infelices.” (Argandoña, 1854: 161). Cabe señalar que, además, la confesión y la comunión en el lecho de muerte estaban estipuladas por ley, con pena de confiscación de la mitad de los bienes a quienes, pudiendo hacerlo, no se confesasen (*Recopilación*, Lib. I, Tít. I, Ley XXVIII). Ramos (2010: 111-124) señala que a pesar que se dieron instrucciones superiores para atender a los moribundos con los ritos cristianos, los curas expresaban sus temores a cometer un pecado mortal dando estos sacramentos a quienes no entendieran la necesidad de arrepentirse de sus pecados.

35 El alcalde mayor de Codpa, Miguel Yante, relata que en una ocasión lo acompañó al Valle de Chaca apenas le solicitaron confesión. Sin tener siquiera tiempo de acomodar bien su mula, “caminaron toda la noche con gran oscuridad y aguacero que temió enfermarse” (AAA, Autos, 1748, f. 15r.). En Chaca, hallaron a don Francisco Yáñez durmiendo, el cura lo confesó y retornaron inmediatamente, maravillándose Yante “de tanta eficacia de su cura”. Resulta evidente no sólo la solicitud con la que

atendía Cáceres a los pueblos más cercanos a la cabecera, sino también su atención privilegiada a autoridades locales y a españoles, puesto que “el pequeño valle de Chaca (...) se compone de haciendas de viñas de españoles sin indio alguno”, según la Revisita de 1772-1773 (Hidalgo, Castro y González, 2004: 200).

36 Citamos en extenso: “El miedo afectado y malicioso nace de que cuando confieso por cumplir con mi obligación les hago las preguntas necesarias del rezo y misterios precisos ad salutem; antes de ella y les riño la negligencia de no saberlos, y los instruyo con sobrada paciencia en todo lo que es de necesidad de medio, y en que no hagan las confesiones invalidas por falta de dolor, propósito de que han sacado la ilusión de ser yo bravo y cruel, porque su cura pasado difunto para confesarse no les preguntaba nada, sino que con persignarse y decir la confesión, les bastaba” (AAA, Autos, 1748, f. 41v, sin foliar).

37 Salomon (2018: XIII) sugiere que la resistencia a un poder eclesiástico centralizado es un fenómeno común a las prácticas religiosas en diferentes zonas montañosas del mundo,

aunque también es una característica de la religiosidad rural: Christian describe a la feligresía de los pueblos españoles en el siglo XVI como “laicos testarudos y combativos que defendían su propia cultura y costumbres religiosas en contra de las intrusiones clericales.” (1981: 167). Cabe señalar que el cristianismo tiene como característica el tender a cierta flexibilidad que genera fenómenos de “localización” en distintos lugares.

38 Esto se aprecia en otros casos judiciales de la región. Por ejemplo, en el corregimiento de Atacama, el gobernador de Toconao se quejaba en 1757 de que a pesar de tener capilla consagrada en el anexo de Susques, distante 50 leguas, y de tener 103 indios tributarios más sus familiares, llevaban dos años sin misas ni confesiones, con grave daño de sus almas (Hidalgo, 2004: 160-162).